

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
LUÍS FERNANDO FONSECA

**A SECULARIZAÇÃO DA UTOPIA: AS RAÍZES DO PENSAMENTO IGUALITÁRIO NA
CULTURA JUDAICO-CRISTÃ.**

São Leopoldo

2018

LUÍS FERNANDO FONSECA

A SECULARIZAÇÃO DA UTOPIA: AS RAÍZES DO PENSAMENTO IGUALITÁRIO NA
CULTURA JUDAICO-CRISTÃ.

Tese de Doutorado Para Obtenção do Grau de
Doutor em Teologia - Faculdades EST -
Programa de Pós-Graduação - Área de
Concentração: História das Teologias e Religiões

Orientador: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F676s Fonseca, Luís Fernando
A secularização da utopia : as raízes do pensamento
igualitário na cultura judaico-cristã / Luís Fernando
Fonseca ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo
: EST/PPG, 2018.
355 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2018.

1. Igualdade – Filosofia. 2. Igualdade – História. 3.
Igualdade – Aspectos religiosos. 4. Igualdade – Ensino
bíblico. 5. Secularização (Teologia). I. Wachholz,
Wilhelm, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

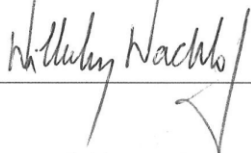
LUIS FERNANDO FONSECA

**A SECULARIZAÇÃO DA UTOPIA: AS RAÍZES DO PENSAMENTO IGUALITÁRIO
NA CULTURA JUDAICO-CRISTÃ**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: História das Teologias
e Religiões

Data de Aprovação: 12 de julho de 2018

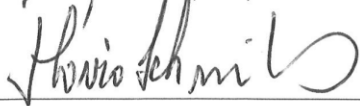
Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (Presidente)



Prof. Dr. Rudolf von Sinner (EST)



Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)



Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (UNISINOS)



Prof. Dr. Ricardo Willy Rieth (ULBRA)



Realizado com o apoio da CAPES,
e dedicado ao povo brasileiro, que
possibilitou sua realização.

RESUMO

A pesquisa tentará compreender as raízes dos conceitos que conhecemos como pensamento igualitário, ou igualitarismo, estando originalmente vinculados à milenar cultura judaico cristã, a partir da história do antigo Israel e da preocupação e ativismo social dos líderes sociais, políticos e religiosos, conhecidos como profetas, tendo tais conceitos sido apropriados e expandidos pelo Cristianismo primitivo, especialmente pela teologia de Paulo de Tarso, atravessando a Idade Média à parte do sistema feudal e chegando à Modernidade com as devidas adaptações e transformações num processo de secularização, dentro de uma perspectiva historiográfica de permanências e longa duração. A pesquisa também procurará identificar a crítica social e política inerentes à cultura judaico-cristã, desenvolvida a partir da visão social do antigo Israel, passando pela teologia paulina e atravessando a Idade Média não sendo absorvida pelo rigorismo do sistema feudal e no que tais paradigmas críticos podem ter contribuído com o criticismo político da Modernidade. A partir da compreensão de uma continuidade entre a Idade Média e a Modernidade, não de um rompimento, observa-se uma secularização e uma imanentização de conceitos cujas raízes se encontram no período medieval, como a teoria ascendente de poder, onde o poder emana do povo, a caracterização do conceito de Estado moderno a partir de conceitos teológicos e a própria separação entre Igreja e Estado. Isso leva ao questionamento de que o igualitarismo e a crítica podem não ser meros paradigmas desenvolvidos pelo Iluminismo, mas ter origens mais antigas. Entretanto, sendo a Idade Média um período de cultura teocêntrica, as fundamentações buscadas pelos medievais se remetem à cultura religiosa cristã e às suas raízes hebraicas, tendo como base os textos sagrados judaico-cristãos, incluindo os vétero e neo-testamentários para fundamentar as relações políticas do período. A partir das Revoluções burguesas, observa-se um esforço das legislações ocidentais no sentido de promover um igualitarismo jurídico e de diferentes matizes ideológicos de promover uma espécie de igualitarismo social. Investigamos aqui se tal igualitarismo, ou pensamento igualitário, é fruto da Modernidade ou se a cultura judaico-cristã está no seu âmago.

Palavras Chave: Teologia Paulina, Igualitarismo, Estruturas, Secularização, Longa Duração.

ABSTRACT

The research will try to comprehend the roots of the concepts which we know as equalitarian thinking or egalitarianism, originally being tied to the millenary Judeo-Christian culture, based on the history of ancient Israel and on the social concern and activism of the social, political and religious leaders, known as prophets. These concepts were appropriated and expanded by primitive Christianity, especially by the theology of Paul from Tarsis, passing through the Middle Ages apart from the feudal system and arriving at Modernity with the due adaptations and transformations in a process of secularization, within a historiographic perspective of permanences and long duration. The research also will seek to identify the social and political view inherent in the Judeo-Christian culture, developed based on the social perspective of ancient Israel, going through the Pauline theology and crossing through the Middle Ages without being absorbed by the rigorousness of the feudal system and in which such critical paradigms can have contributed to the political criticism of Modernity. Based on the comprehension of a continuity between the Middle Ages and Modernity, not on a rupture, one observes a secularization and an immanentization of concepts whose roots are found in the medieval period, such as the ascendant theory of power, where power emanates from the people, the characterization of the concept of a modern State based on theological concepts and the separation itself between Church and State. This leads to the questioning that egalitarianism and criticism may not be mere paradigms developed by the Enlightenment but may have yet older origins. However, being that the Middle Ages were a theocentric culture, the foundations sought after by the medieval people remit back to the Christian religious culture and its Hebrew roots, having as its basis the Judeo-Christian sacred texts, including the old and the new testaments to give foundation to the political relations of the period. Stemming from the bourgeois Revolutions, one observes an effort of the Western legislations in the sense of promoting a legal egalitarianism and of different ideological nuances in order to promote a type of social egalitarianism. We investigate here if such egalitarianism or equalitarian thought is a fruit of Modernity or if the Judeo-Christian culture is at its center.

Keywords: Pauline theology, Egalitarianism, Structures, Secularization, Long Duration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. ISRAEL ANTIGO E PENSAMENTO IGUALITÁRIO

1.1 Introdução.....	19
1.2 Israel Tribal Pré-Monárquico.....	20
1.3 A Concepção Imanente do Reino de Deus e Escatologia Judaico-Cristã.....	35
1.4 A Formação da Monarquia em Israel e o Sentimento Antimonárquico.....	45
1.5 A Justiça e o Inconformismo Social nos Profetas.....	55
1.6 Considerações Finais.....	62

2 O CRISTIANISMO PRIMITIVO E SUAS CONCEPÇÕES POLÍTICAS

2.1 Introdução.....	64
2.2 O Império Romano no Surgimento do Cristianismo e Helenismo.....	65
2.3 A Palestina no Surgimento do Cristianismo.....	78
2.4 As Implicações Políticas do Ministério de Cristo.....	91
2.5 Paulo de Tarso, o Pensamento Igualitário e a Crítica ao Estado.....	105
2.6 Considerações Finais.....	126

3 IDADE MÉDIA, POLÍTICA E HERANÇA CULTURAL

3.1 Introdução.....	128
3.2 Idade Média: Considerações Gerais.....	130
3.3 A Utopia e o Dualismo Neoplatônico em Agostinho: a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.....	152

3.4 A Política Medieval: os conflitos entre Igreja e Estado.....	171
3.5 Teoria Ascendente de Poder, Direito de Sedição dos Povos e Tiranicídio.....	195
3.6 Milenarismo, Idade Média e Crítica Social.....	218
3.7 Considerações Finais.....	242

4 IGUALITARISMO CRISTÃO E SECULARIZAÇÃO

4.1 Introdução.....	244
4.2 Mentalidades, Permanências e Longa Duração.....	246
4.3 Cultura Cristã, Secularização e Filosofia Contemporânea.....	259
4.4 Cultura Cristã, Secularização, Política e Ideologia.....	275
4.5 Apocalipsismo e Secularização.....	298
4.6 Igualitarismo Paulino e Secularização.....	312
4.7 Considerações Finais.....	337
CONCLUSÃO.....	339
REFERÊNCIAS.....	344

INTRODUÇÃO

Este estudo resulta de uma trajetória acadêmica iniciada no curso de Licenciatura em História, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, passando pela conclusão do Curso de Mestrado em Teologia e História do Programa de Pós Graduação em Teologia da Faculdades EST (PPG-EST). Como é comum em qualquer trabalho científico, resulta de dúvidas e questionamentos, dúvidas e questionamentos que ao serem respondidos levam a outras dúvidas e outros questionamentos, num processo que poderíamos classificar como autofágico e mutante.

Dúvidas iniciadas na graduação em História na UNISINOS, ao ser confrontado com a disciplina de Estudos Medievais, onde passei a travar contato com o universo dos estudos sobre a Idade Média, e com conceitos como hierocracia e teocracia, *autorictas* e *potestas*, *plenitudo potestatis*, entre outros, e o conflito político que caracterizou o Medievo, entre papas e imperadores. A influência da Idade Média no mundo de hoje, ainda tão negada por tantos, como se as permanências da Idade Média pairassem sobre nós, me levaram a novas dúvidas, até que passei a tentar compreender, a partir da Idade Média, a importância da cultura religiosa na formação social e política do Ocidente.

Primeiramente, compreendendo a Idade Média como fator gerador da Modernidade, conforme discutiremos aqui, foi entendido que muitas de nossas instituições possuem origem no referido período. Porém, existe um fator cultural referente ao Medievo que não deve passar despercebido: a apropriação da cultura hebraica nas relações de poder medievais e o teocentrismo presente no período. Portanto, foi percebido que determinadas instituições culturais medievais, que foram transportadas para Modernidade adentro, mesmo que com as devidas transformações, possuíam nas suas origens vínculos com a milenar cultura judaico-cristã, compreendendo a Modernidade não como uma ruptura com o Medievo, mas como uma continuidade do referido período.

A partir daí surge, nas aulas do PPG-EST, a percepção de que os conflitos entre Catolicismo Romano e Estado no Brasil colonial, tema de minha dissertação de Mestrado, possui na sua origem uma crítica que se remete às origens do Cristianismo, herdeiro da cultura hebraica dos profetas, e que essa crítica não está restrita ao interior do Catolicismo Romano, mas é própria e comum da tradição cristã original, herdada por diversas tradições cristãs. Essa percepção, somada à leitura de determinados autores, alguns de renome mundial, outros locais – fartamente citados ao longo deste estudo -, levou à constatação da

possibilidade da existência de uma tradição não apenas crítica, mas também igualitária, muito anterior aos movimentos iluministas e igualitários surgidos na Modernidade e Contemporaneidade, ancorados na milenar cultura judaico-cristã, a partir do antigo Israel e seus profetas, passando pelo Cristianismo primitivo, que pode ter sobrevivido na Idade Média à parte do rígido sistema feudal, em movimentos considerados heréticos e no próprio Cristianismo ocidental oficial, tendo adquirido novos formatos seculares e imanentistas a partir da Modernidade.

A constatação de tal possibilidade surge principalmente de estudos referentes às relações políticas e conflitos recorrentes ao período medieval, e à investigação das fundamentações da sociedade medieval, de caráter teocêntrico e que se remetiam aos textos sagrados da tradição judaico-cristã, remetendo-se ao Cristianismo primitivo e ao Israel dos profetas. Também surge da leitura de alguns autores devidamente referidos e citados ao longo do texto. Surge então a dúvida, se o pensamento igualitário e crítico recorrente nas democracias ocidentais pode ser um produto da cultura judaico-cristã, ancorados uma perspectiva historiográfica de mentalidades, permanências, visões de mundo e longa duração.

O presente estudo procura, portanto, verificar as raízes do conceito moderno de pensamento igualitário dentro do Cristianismo e as origens do moderno pensamento igualitário dentro da cultura hebraica. O estudo objetivará compreender, sob uma perspectiva de longa duração, considerando também paradigmas de mentalidades, teológicos e culturais, a contribuição do Cristianismo antigo na formação da concepção moderna de pensamento igualitário, presente na assim chamada democracia ocidental. A questão fundamental será tentar compreender qual a contribuição da cultura cristã dos primeiros séculos com as aspirações igualitárias presentes na sociedade atual, e dentro das raízes da cultura cristã, qual a contribuição da antiga Israel no desenvolvimento destas concepções.

Observamos, a partir do período histórico compreendido como Modernidade, um esforço de governos e legislações no sentido de promover o conceito de igualdade, promovendo a igualdade de todos perante a legislação vigente, e procurando compreender todos os seres humanos como iguais, negando qualquer superioridade ontológica, natural ou intrínseca de um ser humano sobre o outro, relativo a nascimento ou etnia, a partir de uma visão de mundo igualitária, que podemos chamar de igualitarismo, diferentemente de outras épocas da História. Nesse sentido, observamos que a partir do período conhecido como Modernidade, o igualitarismo tem sido promovido, em especial no campo jurídico, na questão dos direitos individuais da pessoa humana. Partindo deste princípio, constatamos o desenvolvimento de diferentes ideologias que procuram eliminar ou ao menos diminuir

diferenças legais e até mesmo sociais. Um exemplo deste tipo de paradigma encontramos na Constituição da República Federativa do Brasil, que afirma o seguinte:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: I – homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição.¹

Tal paradigma, recorrente nas chamadas democracias ocidentais, reflete um exemplo de pensamento igualitário. Embora reconheçamos que a igualdade absoluta se torna por demais utópica, podemos reconhecer a tentativa de diferentes pensadores, através dos tempos, de estabelecer aproximações igualitárias, buscando amenizar ou eliminar diferenças entre os seres humanos, tanto a nível filosófico, conceitual, legal e até mesmo social. Chamamos tais aproximações de igualitarismo, ou pensamento igualitário. Tais aproximações se tornam recorrentes a partir da Modernidade, através das diferentes nuances dos movimentos iluministas e das revoluções burguesas na Europa. Todavia, questionamos se o pensamento igualitário, refletido de modo geral nas legislações ocidentais -, é uma mera invenção dos filósofos iluministas, ou se possuem raízes mais antigas, fundamentadas na cultura de Israel e na teologia cristã primitiva, em especial no Cristianismo paulino, mesmo que tal origem possa não ter sido percebida ou até mesmo negada por defensores modernos ou contemporâneos do pensamento igualitário.

A presente tese terá como objetivos específicos 1) Identificar, dentro da concepção igualitária cristã, desenvolvida a partir de Paulo de Tarso, quais as vertentes culturais que contribuíram para a formação desta concepção igualitária. 2) Verificar as raízes culturais e históricas das diferentes visões de mundo envolvidas nesse contexto, especialmente as vinculadas à cultura hebraica, guardando-se as devidas diferenças entre épocas e contextualizações históricas. 3) Investigar a origem da crítica ao Estado, fator também recorrente na atualidade, também será investigada no sentido de desvelar se tal perspectiva é encontrada na cultura do antigo Israel e no Cristianismo paulino, e como tal paradigma pode ter sobrevivido numa perspectiva de longa duração.

Parece difícil negar o caráter libertário e igualitário do Cristianismo primitivo, se considerarmos sua mentalidade com os parâmetros culturais da Antiguidade. Ao comentar o

¹ CONSTITUIÇÃO FEDERAL DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL Brasília: Supremo Tribunal Federal. Secretaria de Documentação, 2017. p. 17. Disponível em: www.stj.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf. Download em: 11/01/2017 às 19hs e 30m.

que lemos em Gálatas, capítulo 3, versículo 28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há mais homem nem mulher”, nas condições políticas e sociais do mundo antigo, tal afirmação soa como subversiva e revolucionária.

De acordo com este parâmetro, não é difícil que Cristianismo tenha influenciado as noções de pensamento igualitário presentes na Modernidade, dentro de uma perspectiva de secularização, levando também em conta parâmetros de longa duração e mentalidades. O texto do apóstolo Paulo citado acima, somado aos aspectos ideológicos presentes no Cristianismo primitivo, parece oferecer ao indivíduo uma devida salvaguarda contra os poderes de um Estado como arbítrio das autoridades seculares, reconhecendo de forma implícita e explícita, a separação entre o público e o privado e os direitos da pessoa humana. Portanto, podem estar aí às raízes do atual pensamento igualitário conforme reconhecido em nossa época, e as raízes do que viriam a ser os direitos fundamentais da pessoa humana, como direito à vida, à opinião, o respeito às diferenças, etc. Esses direitos, e esses conceitos podem não ser uma invenção moderna dos iluministas franceses ou quaisquer outros, mas ao contrário, terem origens antigas, ligadas ao Cristianismo primitivo e à doutrina de Paulo de Tarso. Isso pode ser mais bem investigado até uma conclusão satisfatória.

Wilhelm Wachholz observa que a partir do advento da Modernidade, especialmente a partir da Revolução Francesa, devido ao Racionalismo e ao Iluminismo, a religião perde espaço na esfera pública, ficando cada vez mais restrita à esfera privada, perdendo relevância social². De acordo com Wilhelm Wachholz:

Desde a Revolução Francesa, ficou bem mais difícil falar da relação de teologia/religião, educação e sociedade. Os séculos XVIII e XIX selaram uma **dicotomia entre Igreja e Estado**, entre ciência e religião, entre razão e fé etc. Esta dicotomia é fruto da assim denominada Modernidade.³

A dicotomia da qual fala Wachholz, tem levado algumas vertentes iluministas, em especial de matriz francesa, a esquecer das contribuições da cultura judaico-cristã na formação do pensamento igualitário ocidental, levando parte da intelectualidade ocidental a considerar a cultura religiosa de matriz judaico-cristã como sinônimo de repressão. Mesmo fenômeno ocorrido com relação à Idade Média, chamada erroneamente de “Idade das Trevas” por séculos, por mero preconceito anticlerical, conforme verificaremos adiante no presente

² WACHHOLZ, Wilhelm. In: HOEFELMANN, Verner; SCHIMITT, Flávio. *Experiências e Reflexões na Rede Sinodal de Educação*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2017. p. 9.

³ WACHHOLZ. In: HOEFELMANN,.; SCHIMITT, 2017, p. 9.

estudo. Veremos ao longo do presente estudo se tal preconceito anticlerical se torna ou não justificado com relação aos temas discutidos aqui.

Além disso, em qual das vertentes que formaram o Cristianismo bebe o igualitarismo da teologia paulina? Lembrando aqui tanto a influência grega quanto hebraica na formação do Cristianismo e a cidadania romana do judeu Paulo de Tarso e seu conhecimento da língua e da cultura grega, como da hebraica, o judaísmo e o paganismo grego deram sua contribuição na formação do Cristianismo como ideologia, mas de qual fonte cultural vem o igualitarismo presente na formação do Cristianismo paulino? Essa questão também parece merecer uma investigação apropriada.

Considerando as formulações da teologia paulina e o caráter igualitário do Cristianismo primitivo, não estaria ali às raízes do moderno pensamento igualitário presente na Modernidade? E, além disso, seria uma vertente cultural grega a raiz de tal igualitarismo, ou devemos procurar sua origem na cultura hebraica? Devemos ter em mente algumas características dessas duas culturas para formular adequadamente o problema.

Além do fator escravista da sociedade grega, conforme Aristóteles, a democracia conforme conhecida em Atenas possuía várias diferenças com o modelo de democracia concebido na Modernidade. A democracia atual não é igual à democracia grega. Em Atenas, somente parte dos adultos masculinos eram considerados cidadãos aptos a participar dos processos de discussão da *polis*. As mulheres, estrangeiros e escravos não estavam incluídos no processo. O pensamento igualitário como conhecemos parecia não existir no sistema grego, pois excluía determinados grupos sociais. Em Israel vemos alguns pontos que merecem ser pesquisados, tanto pela história como pela teologia. O poder em Israel, segundo os preceitos de alguns profetas, era delegação da divindade, e não um instrumento intrínseco pertencente à pessoa do governante. Um caso talvez emblemático é narrado em II Samuel capítulos 11 e 12, onde o profeta Natã repreende o rei Davi por este ter cometido adultério com a mulher de outro homem e o colocado para lutar na frente de batalha provocando a sua morte. Esse relato demonstra que, segundo os profetas de Israel, o governante terreno não estava acima da lei, e esta referida lei, de caráter superior ao temporal, parecia abrigar a todos, se levarmos em consideração a condição de não hebreu de Urias, um heteu, o guerreiro que teve a morte provocada pelo rei Davi. Esse paradigma difere do costume do despotismo asiático presente em sociedades contemporâneas a Israel onde o poder dos reis não era limitado.

Na concepção presente em Israel, o próprio conceito de um Deus transcendente parecia limitar o poder do governante, visto existir, para esta cultura, um poder acima do

monarca. Outro marco civilizatório que marca a cultura ocidental é o próprio decálogo, em Êxodo capítulo XX, onde são estabelecidos diversos limites para a ação do ser humano contra o seu semelhante, limites que estão na base dos códigos jurídicos ocidentais atuais, com proibições sobre matar, roubar etc. Estes elementos, somados às críticas sociais de diferentes profetas, nos leva a crer que a cultura hebraica talvez possuísse um germe anti-totalitário.

Este caráter de resistência e afirmação popular que encontramos na cultura de Israel não pode passar em branco. Temos então uma questão a ser investigada, se este caráter contestador encontrado na Israel dos profetas encontra semelhança com as aspirações igualitárias presentes na contemporaneidade, e que ligações se podem estabelecer. A mesma questão se aplica ao Cristianismo do primeiro século.

Talvez não seja exagerado afirmar que, até pelo fato de haver, nos primeiros séculos, uma massa de cristãos oriunda das camadas mais baixas da população romana, e essas pessoas terem uma visão prática do Reino de Deus -, essas pessoas estariam imbuídas de ideias que poderíamos classificar como igualitárias, séculos antes da formação do chamado Iluminismo.

Em Romanos, capítulo XIII, Paulo de Tarso afirma que não há potestade que não venha de Deus. Talvez essa declaração seja uma reafirmação de que o poder político é delegado por Deus e está a serviço, mas isso não coloca o governante no mesmo patamar da divindade, mas abaixo dela. Essa crença na superioridade de um poder divino sobre um terreno, e que este poder terreno possui limites na sua ação em relação à pessoa humana, e que ninguém está acima da lei, indica um princípio igualitário na cultura hebraica, que foi desenvolvido na teologia paulina e no Cristianismo dos primeiros séculos. Sendo que este princípio igualitário pode ser a raiz do que hoje conhecemos como pensamento igualitário. Evidentemente, uma comparação superficial não pode resolver satisfatoriamente esta problemática, mas um estudo adequado pode desvelar algumas respostas. A partir desta premissa, a investigação proposta se reveste de importância, na medida em que pode nos ajudar a entender um dos paradigmas da modernidade: o pensamento igualitário e a origem real de sua conceituação.

Trabalharemos com as seguintes hipóteses: os conceitos igualitários perante a lei, os limites à ação coercitiva do Estado, o respeito aos direitos fundamentais da pessoa humana, não são simples criações dos filósofos iluministas na Modernidade, estes paradigmas possuem sua origem no Cristianismo dos primeiros séculos, tendo o Iluminismo se fundamentado na tradição cristã, secularizando e laicizando seus princípios. A própria recusa dos cristãos ao culto ao imperador romano demonstra um paradigma onde um ser humano não pode ser considerado intrinsecamente superior a outros, e a resistência dos cristãos dos primeiros

séculos contra leis romanas que afrontavam sua consciência, como a obrigatoriedade do serviço militar leva a crer que o Cristianismo possuía uma visão de mundo que quebrava o paradigma do mundo antigo, onde o igualitarismo não existia, além de colocar limites ao poder coercitivo do Estado. A utopia social de uma sociedade igualitária já estava presente no Cristianismo dos primeiros séculos, teve raízes hebraicas e chegou até a Modernidade através de um processo de secularização.

Dentro desta hipótese, devemos tentar compreender se podemos ou não estabelecer ligações entre os parâmetros atuais de respeito à pessoa humana e o Cristianismo paulino e quais podem ser estas ligações. Além disso, partiremos da hipótese que o igualitarismo cristão dos primeiros séculos pode ser o desenvolvimento natural de um anti-totalitarismo já presente nas contestações sociais dos profetas da antiga Israel, e que na cultura hebraica está presente à origem do igualitarismo cristão.

Para um melhor entendimento das questões propostas, e para verificarmos a apropriação do igualitarismo cristão no pensamento moderno, devemos ter em mente a questão do secularismo. Secularismo pode ser compreendido como um termo que descreve uma ideologia imanentista e ateia fechada à transcendência e aos valores religiosos, que considera alienante para o ser humano. Todavia, muito do que temos de imanentista no campo das ideias pode ter tido uma origem no campo religioso ou sagrado.

Podem ter sido os cristãos que dessacralizaram o mundo, e tornaram o mundo moderno possível. Seguindo essa linha de raciocínio, os princípios igualitários e críticos do Cristianismo paulino podem ter chegado até nós num processo de secularização. O próprio conceito de utopia social poderia ser sob esta perspectiva, uma secularização de um conceito desenvolvido a partir do Judaísmo e radicalizado no Cristianismo. Estas considerações podem possuir fundamentação historiográfica e teológica reais, principalmente se verificarmos que a utopia está dentro da escatologia do Cristianismo. Dentro da concepção escatológica hebraica a salvação não é uma salvação da alma, individualista, mas uma participação histórica do Reino de Deus no mundo, e que essa concepção escatológica de salvação convida para uma participação social e política ativa. Talvez possamos nos atrever a afirmar que a escatologia cristã é a mãe das utopias. Essa secularização de utopias pode apontar para permanências, que podem estar ancoradas em mentalidades.

Observamos que mentalidades evocam o que está oculto, camuflado, não consciente, mas que persiste, sobrevive, não se simplesmente apaga. O caso do caráter utópico do Cristianismo dos primeiros séculos pode ter chegado a nós dessa forma, talvez oculto, não

consciente, mas de maneira persistente, sobrevivente. Esse paradigma se impõe de forma muitas vezes ignorada.

Essa perspectiva, referente à História das Mentalidades, deve ser compreendida sob uma ótica de longa duração, inclusive por ser um fenômeno nem sempre consciente, se impõe na longa duração, onde as transformações se operam de forma lenta. Nos processos de secularização, que podem neste caso estar associados ao estudo das mentalidades, sob uma perspectiva de longa duração -, é possível verificar no que o igualitarismo cristão dos primeiros séculos se impõe até nós, ainda hoje, e no que a visão social dos profetas de Israel foi perpetuada no Cristianismo. A História das Mentalidades e a ótica de longa duração será motivo de análise no quarto capítulo do presente estudo, quando discutiremos sobre processos de secularização de ideias religiosas. Tal discussão merecerá ser analisada em um tópico específico, levando-se em consideração as transformações que determinado conceito ou cultura podem sofrer ao longo dos séculos, porém, ao mesmo tempo, conservando paradigmas originários com novas roupagens, sendo que este parece ser o caso dos princípios igualitários da cultura judaico-cristã, dentro de um processo de transformação em ideias seculares.

A pesquisa se delineará nos seguintes eixos: 1) Uma análise deverá ser feita sobre a Israel dos profetas e suas reivindicações sociais, bem como suas denúncias da corrupção feitas pelos profetas e sua não submissão aos poderes seculares, indo de encontro ao paradigma do mundo antigo, onde a religião legitimava os poderes despóticos, exceção feita a Israel, onde a religião dos profetas era muitas vezes um canal de resistência popular. A questão do monoteísmo hebraico e sua concepção de uma divindade criadora, que intervém na sua criação e na história, mas que está além delas, e que, sob uma perspectiva de longa duração dessacralizou um mundo panteísta onde tudo era sagrado, e no que isso pode ser relacionado à secularização atual. O poder como delegação em Israel, não sendo intrínseco à pessoa do rei, estando os poderosos sujeitos a mesma lei que todos, como no caso relatado em II Samuel capítulos 11 e 12, e o que tem isso a ver com o pensamento igualitário. 2) O Cristianismo dos primeiros séculos e a doutrina de Paulo de Tarso, e a possível radicalização positiva da utopia do Reino de Justiça, com suas reivindicações sociais e a imanência do Reino de Deus, cujas sementes se encontram na Israel dos profetas. 3) Deverão ser observados neste estudo as questões pertinentes à Idade Média, em especial, a política do referido período, procurando os elementos que, mesmo dentro de um sistema político, social e econômico com divisões sociais rigidamente hierarquizadas, puderam preservar elementos igualitários e críticos presentes no Cristianismo primitivo. Dentro destes elementos destacamos os conflitos entre Igreja e Estado, com as tentativas da Igreja de limitar o poder dos reis, as teorizações

intelectuais de intelectuais medievais, como Tomás de Aquino, que defendiam o direito de sedição dos povos contra tiranos e o tiranicídio, as rebeliões milenaristas medievais e sua busca pelo Reino de Deus na terra, movimentos que se constituíam numa luta contra o rígido sistema feudal, e que, apesar de serem considerados heréticos, buscavam uma maior justiça social e procuravam fundamentação nos textos sagrados, entre outros. 4) O processo de secularização presente a partir da Modernidade, e a verificação das ideias igualitárias judaico-cristãs presentes no moderno pensamento igualitário, partindo da hipótese de que tais ideias de certa forma já existiam séculos antes do Iluminismo, tendo havido, a partir dos movimentos iluministas, uma secularização de conceitos já existentes anteriormente. Nesse capítulo deverão ser discutidas questões relacionadas à historiografia como mentalidades, permanências e longa duração, e no que os parâmetros referentes à secularização podem ser relacionados a tais conceitos. O presente estudo deverá ser de cunho eminentemente historiográfico, fundamentado, sobretudo em bibliografia direcionada sobre os temas relacionados, porém em diálogo com outras ciências humanas, em especial com a teologia e a filosofia.

Este estudo não pretenderá e não tentará reescrever séculos de história. Pretendemos aqui compreender como os conceitos discutidos acima podem estar presentes de uma forma ou outra na nossa sociedade. Entretanto, por tratar-se de fenômenos de longa duração, onde mentalidades devem ser estudadas para serem mais bem compreendidos, alguns recortes como os elencados acima precisam ser estabelecidos. Estes recortes podem indicar as permanências nas quais as mentalidades citadas podem ter sido secularizadas e terem chegado até nós sob um formato secularizado, e as raízes destes conceitos secularizados presentes no mundo de hoje.

1 ISRAEL ANTIGO E PENSAMENTO IGUALITÁRIO

1.1 Introdução

A importância da compreensão da cultura hebraica e da política aplicada no antigo Israel parece de importância capital para a compreensão da sociedade ocidental como um todo, inclusive atualmente. Primeiramente pelo fato de que duas culturas que ainda vivem brotam da cultura hebraica, o Judaísmo atual, rabínico, herdeiro da sabedoria dos fariseus, e o próprio Cristianismo.⁴ Embora reconheçamos a importância da cultura grega no processo de formação da cultura e da civilização ocidental, a vertente cultural hebraica permanece. Podemos, portanto, lançar um olhar sobre o Israel antigo para, compreendendo seu passado, lançar luzes para uma melhor compreensão do presente, da mesma forma que se faz com outras civilizações antigas.

Ao falar sobre a sociedade hebraica antiga, podemos identificar nela uma série de diferenças de outras sociedades contemporâneas, fazendo um devido recorte histórico e delimitando este recorte específico ao chamado Israel tribal pré-monárquico, quando a sociedade hebraica vivia sob um regime tribal, sem ainda ter adotado um sistema monárquico semelhante aos de povos vizinhos e sem formar ainda um Estado e nem possuir pretensões imperiais. No presente capítulo, esse aspecto da sociedade do Israel tribal pré-monárquico será discutido, bem como as posições sociais de líderes políticos e religiosos, os profetas, que por diversas vezes e em diferentes épocas e contextos assumiram posições políticas contrárias às classes dominantes que se formaram após o estabelecimento da monarquia.

Teria sido o Israel tribal pré-monárquico uma sociedade que, de certa forma, poderíamos chamar de igualitária? Teriam alguns profetas uma visão social fundamentada numa espécie de igualitarismo primitivo? Teria essa visão social se tornado uma permanência cultural na memória de alguns grupos de adoradores de Javé em épocas posteriores, quando o igualitarismo tribal do antigo Israel já havia acabado e Israel se tornado uma sociedade dividida entre diferentes estamentos sociais sendo alguns deles privilegiados e dominantes? Teria acontecido no antigo Israel em algum período anterior à monarquia algum tipo de

⁴ HORSLEY, Richard A. HANSON, John A. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 7.

“consulta popular”, de alguma forma parecida com o que hoje chamamos de eleição ou plebiscito, mesmo que reconheçamos a dificuldade de transportar para épocas anteriores práticas e conceitos de nossa sociedade contemporânea?

Reconhecemos a dificuldade elencada acima, a de enquadrar ou esquadrihar culturas e sociedades antigas com paradigmas típicos da Modernidade e da Contemporaneidade, sejam estes paradigmas dialético-marxianos ou não. Porém, também reconhecemos que o estudo da história se torna extremamente complicado sem o uso de paradigmas vigentes próprios da época do historiador, e que aproximações sempre foram feitas dentro do estudo da história, sem que isso se constitua num crime contra ela, independentemente desse ou daquele matiz ideológico. Afinal, a história é, segundo Fernand Braudel, conhecimento do passado e do presente.⁵

Esse capítulo não objetiva e não tentará reescrever a história de Israel, porém os recortes aqui elencados, como a estrutura social do Israel pré-monárquico e a visão social e política de alguns profetas após o citado período são fundamentais para responder as questões propostas nesta introdução. Objetivamos aqui verificar até que ponto o Israel pré-monárquico possuía uma concepção social igualitária. Também não afirmamos aqui, em nenhuma hipótese, que Israel em toda a história conservou essa estrutura.

1.2 Israel Tribal Pré-Monárquico

As origens de Israel, ao vincular determinados líderes e denominá-los libertadores, parecem dar a entender que a fundação da sociedade do antigo Israel procurava um caráter libertário, tendo Israel fugido da escravidão de governantes estrangeiros⁶. Esse caráter libertário parece não se restringir apenas à resistência a monarcas estrangeiros, mas também à opressão interna. De acordo com Horsley e Hanson: “Quando os relatos bíblicos das origens descrevem líderes como Moisés, Josué e outros libertadores, está claro que Israel se originou como um povo livre e independente, sem uma classe dominante acima de si”.⁷ Um exemplo disso parece ser a festa da Páscoa, celebrada anualmente em memória da saída dos israelitas da casa da servidão: o Egito⁸.

⁵ BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 235-236.

⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 24.

⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 24.

⁸ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 24.

Essa liberdade lembrada pelos israelitas antigos na Páscoa tinha como principal fundamento o culto a Javé. Para Horsley e Hanson:

Os primitivos israelitas, sob a liderança de Javé (e Moisés, Josué, Débora e outros) não só estabeleceram sua independência como um campesinato livre de qualquer classe dominante, mas também formaram uma aliança com Javé e entre si para manter esta liberdade. Considerada como tendo sido feita originalmente por Deus no Sinai, através da mediação de Moisés e renovada em Siquém através da liderança de Josué (e periodicamente depois, a aliança “sinaítica” ou “mosaica” funcionava” como uma constituição para o antigo Israel).⁹

Isso quer dizer que o antigo Israel era formado por um campesinato livre, numa sociedade sem classes dominantes, ou seja, igualitária. Essa visão de mundo igualitária era mantida pela assim chamada Aliança, conforme estabelecida por Moisés. O senhor de Israel era o próprio Javé, seu Deus e único e verdadeiro rei, sistema muito diferente das teocracias e hierocracias dos povos ao redor, onde reis eram divinos ou representantes das divindades. Afirmam Horsley e Hanson:

Porque *Deus* era o verdadeiro rei, não podia haver nenhuma instituição humana de realeza, nenhum estado no antigo Israel. O senhor dinâmico, transcendente também não estava vinculado a nenhum espaço particular: o Israel tribal não tinha um culto estabelecido num templo. A organização social geral e coerência político-religiosa era dada pela aliança, através de sua renovação periódica e pela cooperação na guerra para manter sua independência.¹⁰

Não havendo instituição humana de realeza, não havendo Estado e tampouco classes dominantes, o antigo Israel tribal tinha aquilo que pode ser chamado de revolucionário. Sobre o tribalismo do antigo Israel, assim se manifesta Milton Schwantes:

O tribalismo não foi um acidente em Israel. Foi um projeto intencional, programado, pelo qual as pessoas lutaram muito, como se lê em Josué e Juízes. Criaram o tribalismo não porque fossem atrasados, mas porque eram muito avançados, revolucionários. Quiseram se opor às monarquias ao redor. Já não queriam seguir senhores, nem reis.¹¹

⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 24.

¹⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 24.

¹¹ SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 18

Constatamos, portanto, análises convergentes entre Richard Horsley e John Hanson e Milton Schwantes sobre o caráter do tribalismo no antigo Israel. Notam-se os termos “avançado” e “revolucionário” usado por Schwantes conforme citado imediatamente acima. Também nota-se a oposição do sistema tribal do Israel pré-monárquico aos sistemas monárquicos dos povos vizinhos. Dentre esses povos vizinhos, destacamos o Egito devido a sua importância no contexto histórico inclusive no que se refere a Israel. Por esse motivo, faremos uma breve descrição do sistema político egípcio. Jorge Pixley descreve a sociedade egípcia com três elementos: o rei, os servos do rei e o povo, e que esses elementos eram comuns a todas as sociedades do antigo Oriente Próximo¹². Essa característica comum entre o Egito e as sociedades do antigo Oriente Próximo, da qual discorre Pixley, será muito diferente da sociedade que se formou em Israel no seu período tribal, antes do estabelecimento da monarquia.

De acordo com Pixley, o povo era a massa camponesa que compunha a grande maioria da população. Viviam em aldeias, que eram as unidades produtivas da sociedade. O rei, também conhecido como Faraó, era o proprietário de todas as terras, animais e pessoas do país. Seu título de propriedade se expressava através do tributo, exigido das aldeias, que no caso das terras era a quinta parte da colheita da aldeia. O tributo também era cobrado das pessoas, na forma de trabalho nos projetos de construção do rei. Em troca do tributo, as pessoas recebiam a proteção do exército, obras para o controle das inundações e estradas e a suntuosa celebração de festas religiosas¹³. Entretanto, apesar desses benefícios, Pixley adverte: “Mas, todo o poder estava nas mãos do rei, de modo que um rei insensato podia tornar-se tiranicamente opressor.”¹⁴

Os servos do rei, aos quais se refere Pixley eram os empregados da coroa e faziam a vontade do rei. Era necessário um forte aparato militar para manter a estabilidade do Estado egípcio, tanto contra invasões e distúrbios internos. Os oficiais do rei eram seus servos. Também existia um forte aparato de administração civil para cobrar e distribuir tributos¹⁵. Também havia no Egito a necessidade de um aparelhamento religioso controlado pelo Estado para a fundamentação do sistema. A respeito disso, afirma Jorge Pixley:

Convém considerar com cuidado a absoluta necessidade de um aparelho religioso nesse sistema [...]. De algum modo, à exceção do rei, todos eram escravos nesta sociedade. A própria família do rei

¹² PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a Partir dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 11.

¹³ PIXLEY, 1991, p. 11-12.

¹⁴ PIXLEY, 1991, p. 12.

¹⁵ PIXLEY, 1991, p. 12.

estava sujeita à sua vontade absoluta. Portanto, o rei ocupava um lugar único dentro da sociedade.¹⁶

O Egito possuía, portanto, um rei com autoridade absoluta. Todos no país eram escravos. A base de seu poder era a religião. Pixley afirma:

A experiência dos súditos era de que seu rei era um deus mortal. Porém esta limitação, a sua mortalidade, revelava a fragilidade de sua posição divina e exigia um aparelho religioso que celebrasse a grandeza da nação, e dentro dela o lugar único e indispensável do rei-deus. O aparelho religioso dentro de uma sociedade “asiática” ou tributária está diretamente vinculado à pessoa do rei. Assim como o rei é o general do exército, é também o Sumo Sacerdote que ordena e controla toda atividade religiosa. Necessita de profetas e teólogos para elaborar uma teologia que justifique seu domínio absoluto.¹⁷

Esses elementos citados acima nos fornecem alguns subsídios para compreender as sociedades do Oriente Próximo em especial o Egito, visto que essas sociedades possuíam características comuns. Esses elementos também são importantes para nosso estudo na medida em que nos ajudam a compreender as sociedades que fazem parte da história de Israel. De acordo com Jorge Pixley, referindo-se ao sistema egípcio e comparando-o com outras sociedades que fazem parte da história de Israel: “Pode-se entender todas as sociedades que fazem parte da história bíblica de Israel como derivadas deste sistema.”¹⁸

Milton Schwantes fornece algumas informações sobre as origens de Israel e o tribalismo. Segundo ele: “A ciência histórica não nos apresenta este período de Israel como está no texto bíblico. A reconstrução oferecida pela historiografia difere do que se lê na Bíblia.”¹⁹

Para Schwantes há um consenso na pesquisa histórica sobre Israel. Israel é um fenômeno palestinese, que não surge por imigração ou conquista. Explica-se Israel a partir da própria terra ocupada por seu povo, e a partir daí se agregam grupos de origens diversas, como pastores do Sinai e escravos fugitivos do Egito²⁰. Além disso, Milton Schwantes afirma que existem basicamente duas maneiras de explicar Israel na e a partir da Palestina. A primeira defende que Israel surgiu da imigração de pastores seminômades de cercanias de terras cultiváveis, pastores que em algum momento abandonam seu estilo de vida seminômade e se tornam camponeses. Milton Schwantes não concorda com esta hipótese. A

¹⁶ PIXLEY, 1991, p. 12.

¹⁷ PIXLEY, 1991, p. 12.

¹⁸ PIXLEY, 1991, p. 12.

¹⁹ SCHWANTES, 2008, p. 11.

²⁰ SCHWANTES, 2008, p. 11.

hipótese que conta com a concordância de Schwantes considera que Israel resulta da desintegração da sociedade cananeia ao final do período do bronze e do êxodo da população dos vales cananeus para as montanhas²¹. De acordo com Milton Schwantes:

A sociedade cananeia anterior a 1200 a.C. se localiza nas planícies (de Saron e Jezreel). Não alcança as montanhas que, na época ainda estão em mata. Está sob o controle de grupos “invasores” de séculos anteriores que formaram uma casta, uma elite militar (carro de guerra e couraças) que controlava o conjunto. Esta elite militar era urbana. Desde a cidade tinha o controle dos camponeses que viviam ao redor. A cidade com uma parcela de campos ao redor formava uma unidade política: a cidade-estado.²²

As cidades-estados cananeias ao redor como Gaza, Megido e Hazor controlavam os camponeses exigindo tributos pela força das armas. Também eram controladas pelo Egito. Porém o império egípcio e a dominação das cidades-estados tiveram um fim repentino, por dentro e por fora foram desarticulados. A cidade do bronze mantinham dentro de si os setores camponeses, isso não era mais possível na cidade do ferro. As cidades se reduziram a fortalezas militares e os camponeses tiveram que se organizar fora das cidades. O Egito não podia mais ir e vir da Palestina devido à presença dos filisteus, que controlavam Gaza e as cidades vizinhas. Entretanto, os filisteus não criaram um império sucedendo o do Egito²³.

Declara Milton Schwantes, sobre a formação de Israel:

Nesta situação, formou-se Israel, resultando dos seguintes fatores: a) A desintegração da sociedade, das cidades-estado cananeias, criou para os camponeses a necessidade e a possibilidade de buscar novas soluções para sua vida. Essa solução foi encontrada no êxodo para as montanhas. b) Este êxodo para as montanhas tornou-se possível porque havia sido criada a técnica de fazer cisternas. c) O uso do ferro tornou mais rápida a colonização das montanhas, e, de todo modo, a terra nova era atraente e a liberdade era um sonho. Israel integra, portanto, a montanha à história.²⁴

Grupos diferentes vão se agregando àquela sociedade em formação nas montanhas. Transmigrantes que vieram da Mesopotâmia, como o grupo de Abraão e sobre o qual não existem muitas informações fornecidas pela historiografia. Existem mais informações sobre pastores palestinos como Abraão, Isaque e Jacó, que viviam entre o deserto e as matas em áreas habitáveis para seminômades. Eram pastores de ovelhas e a família era seu horizonte social. Os pastores de Cades, ao sul de Berseba, são outro grupo que participa da formação de

²¹ SCHWANTES, 2008, p. 11.

²² SCHWANTES, 2008, p. 11-12.

²³ SCHWANTES, 2008, p. 12.

²⁴ SCHWANTES, 2008, p. 12-13.

Israel, sendo que a partir deles provavelmente se formam os levitas. Os pastores do Sinai também são um grupo que forma Israel, sendo seu Deus Javé, um deus que não admite outros deuses. O grupo do êxodo, embora tenha ligação com o pastoreio, são trabalhadores que fugiram da opressão do Faraó. Em Israel se integram ao projeto com os outros povos. Essas informações são fornecidas por Milton Schwantes²⁵.

Interessa ao presente estudo o fato de que os grupos citados acima se integraram num mesmo projeto social, mesmo possuindo diferenças entre eles. Essa integração ocorre porque todos esses povos diferentes tem uma coisa em comum. De acordo com Schwantes:

Na montanha ocorre uma integração entre esses grupos tão diferentes, entre cananeus e seminômades, entre trabalhadores do Egito e gente do Sinai. Têm coisas em comum: todos vêm de um êxodo, fugindo da opressão. Criam uma sociedade já sem opressor, rei ou faraó. Formam nas montanhas, um anti-modelo: anti-estado, anti-faraó, anti-opressão, sem cidades, sem templos, quase sem sacerdócio.²⁶

Deve-se fazer uma breve análise da citação acima: Israel na sua origem parece marcada por um sentimento anti-totalitário, visto que os diferentes grupos que o formaram resistiram e escaparam de algum tipo de opressão. A sociedade idealizada e formada por esses grupos não aceitava a opressão de um Estado, de um rei, de um Faraó, ao contrário, procurava autonomia, procurava liberdade, e justamente em busca desta autonomia e desta liberdade estabeleceu esse tipo de sociedade. Uma sociedade sem rei, uma sociedade sem a opressão de um Estado, muito diferente das outras sociedades do mundo antigo.

O sistema tribal também é analisado em John Bright, que, apesar de criticá-lo, confirma a análise de Schwantes sobre a ausência de Estado e rei no Israel tribal antes do advento da monarquia. De acordo com Bright:

O sistema tribal foi, de nosso ponto de vista, excessivamente frouxo. O Israel primitivo não tinha nenhum aparato de Estado: nem governo central, nem capital, nem máquina administrativa, nem burocracia. A paz entre as tribos era mantida e a ação assegurada somente por meio das sanções da aliança. [...] Embora os anciões dos clãs, por virtude de sua posição, julgavam disputas de acordo com o procedimento tradicional e fossem considerados pela sabedoria de seus conselhos, não havia nada que lembrasse um governo organizado.²⁷

²⁵ SCHWANTES, 2008, p. 13-14.

²⁶ SCHWANTES, 2008, p. 14.

²⁷ BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 207.

Embora Bright critique o sistema tribal por considerá-lo leniente, sua análise sobre a ausência de Estado e governo organizado confirma a informação de outros autores citados no presente estudo. Israel nessa fase da história não era um Estado organizado, não possuía um rei nem uma estrutura governamental, nem um aparato estatal. Estava fora do sistema denominado despotismo asiático, que vigorava no mundo antigo.

A questão do êxodo parece importante dentro de nossa tentativa de compreender a visão de mundo da sociedade do Israel tribal pré-monárquico. Conforme citado anteriormente, muitos êxodos ocorreram, pois os povos que formaram o projeto da sociedade do Israel tribal vieram de êxodos diferentes. Porém, o êxodo dos grupos que se livraram da opressão do Faraó adquiriu um sentido emblemático e especial. Afirma Schwantes:

O êxodo dos que estiveram no Egito se torna paradigmático. Passa a estar em lugar de tantos outros êxodos. Afinal, Moisés havia estado “cara a cara” com o faraó e vencera! Assim, o êxodo do Egito torna-se o grande símbolo para todos que se assentam nas montanhas da Palestina.²⁸

Parece-nos implícito que o êxodo dos que estiveram no Egito adquire esse caráter simbólico e paradigmático porque simboliza a vitória de um projeto autônomo e igualitário, representado por Moisés e sua concepção de Deus contra um projeto de servidão e opressão, representado pelo Faraó e pelo Estado egípcio. A partir daí se estabelece o sistema tribal, anterior ao estabelecimento da monarquia. De acordo com Milton Schwantes:

Na montanha se estabelece o tribalismo. Nesta descentralização da sociedade está a unidade. A família, a grande família camponesa é que controla a terra e destina para si e, às vezes para seus parentes, o produto dela. Já não há tributo, porque não há exército, nem rei, nem sacerdote que necessitem do tributo para não trabalhar. As tribos não são instituições superiores, mas sim de apoio ao camponês e sua família na terra. As tribos não tem vida própria, mas são derivadas da necessidade do clã, da família.²⁹

Winfried Thiel parece concordar com Schwantes sobre a questão da tributação neste período. Segundo ele:

No período pré-estatal, os encargos da propriedade eram poucos. Não existia uma administração superior que pudesse exigir tributos e trabalhos forçados. A organização das tribos de forma alguma chega ao ponto de poder onerar seus membros com um tributo correspondente.³⁰

²⁸ SCHWANTES, 2008, p. 14-15.

²⁹ SCHWANTES, 2008, p. 15.

³⁰ THIEL, Winfried, *A Sociedade de Israel na Época Pré-Estatal*. São Leopoldo – São Paulo: Paulinas, 1993. p. 88.

Podemos extrair alguns elementos das citações acima que nos parecem importantes para a devida compreensão do presente estudo. O estabelecimento do tribalismo parece ter uma palavra chave: descentralização. Não existe um Estado centralizador no Israel tribal pré-monárquico, e, paradoxalmente, a unidade daquela sociedade reside justamente nesta descentralização. O controle da terra é do camponês, é a família camponesa que controla a terra e seu fruto, que a mantém. Não se pagam impostos, pois ainda não existe uma estrutura estatal que dependa do trabalho dos camponeses para manter-se, nem sacerdotes, templo e exército. As tribos não são instâncias nem tampouco estamentos superiores, mas antes instituições de apoio à família camponesa, que controla a terra e seu produto, de forma igualitária com outras famílias.

O componente igualitário do tribalismo do Israel tribal pré-monárquico parece um ponto marcante do sistema. Esta característica vem das decisões em família e da participação de todos na sociedade tribal. Schwantes afirma:

O tribalismo é igualitário, porque tudo é decidido na família. Aí todos tem o que comer, participam da sociedade em suas possibilidades. Há lugar para os meninos e as meninas no pastoreio, para os anciãos na transmissão do saber, para as mulheres na casa e na produção, para os estrangeiros integrados às famílias, para os homens no trabalho no campo. Todos produziam, consumiam e defendiam esta sociedade.³¹

As desigualdades vão aparecer e nos levam a questionar a respeito da origem da monarquia. Porém, no momento inicial as desigualdades não aparecem fortes³². A sociedade do Israel pré-monárquico é muito diferente das outras sociedades do mundo antigo. Horsley e Hanson afirmam que os camponeses de Israel viviam numa ordem social justa e igualitária, livres de senhores e reis e independentes de dominação estrangeira, e que isso se tornou um ideal utópico, fundado na memória coletiva do povo e no relato bíblico, passando o povo a acreditar que seu senhor era seu Deus, que estava interessado em conservá-los livres não só do domínio estrangeiro, mas também da opressão interna³³.

Sobre o chamado modo de produção tribal, discorre Carlos A. Dreher. Para Dreher:

³¹ SCHWANTES, 2008, p. 17.

³² SCHWANTES, 2008, p. 17.

³³ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 24.

Caracterizava-se pela ausência de propriedade particular. O meio de produção é coletivo. A terra na sociedade camponesa, as pastagens e os rebanhos na sociedade pastoril, são propriedades do clã ou da tribo, em suma de toda a comunidade. A única condição para o uso dos meios de produção e para o acesso ao produto social é que se pertença à comunidade. A apropriação do produto se dá em base igualitária.³⁴

Prossegue Dreher:

Em havendo excesso de produção, este é consumido em festas. Tenta-se assim evitar a possibilidade de seu acúmulo por parte de indivíduos ou grupos. Intercâmbios comerciais são absolutamente inexistentes. Há apenas um sistema de troca interno. A divisão do trabalho acontece por idade e sexo. As questões político jurídicas são decididas em assembleias, nas quais a autoridade cabe aos anciãos do grupo em questão. Não se apresenta ainda uma estrutura de classe.³⁵

Constata-se acima, portanto, algumas características de um modo de produção tribal ou comunitário. Nesse tipo de sociedade nota-se a ausência da propriedade particular, que pertence a toda a comunidade. Evita-se a possibilidade de acúmulo por parte de indivíduos, não existe uma estrutura de classe. Afirma Dreher: “Uma série de elementos próprios ao modo de produção comunitário coincide com o sistema tribal israelita.”³⁶ Dreher fundamenta seu ponto de vista da seguinte forma:

Visto de modo isolado, a grandeza “Israel” apresenta todas as características de uma sociedade tribal. Cada grupo é independente em suas decisões. Suas lideranças apresentam caráter emergencial. A diferença de trabalho em seu meio não parece apresentar grandes contradições. Até mesmo a divisão de trabalho por sexo não parece ser muito acentuada [...]. Como em toda sociedade tribal, pode-se supor uma relação igualitária em seu meio.³⁷

Encontramos, portanto, convergência de pensamento e pesquisa entre Schwantes, Dreher, Horsley e Hanson a respeito do caráter igualitário do Israel tribal. As características de uma sociedade tribal, no que se refere ao seu modo de produção parecem se enquadrar perfeitamente na sociedade tribal pré-estatal hebraica. Tom Bottomore define comunismo primitivo como uma expressão que se refere ao direito coletivo aos recursos básicos, à ausência de direitos hereditários ou de domínio autoritário e às relações igualitárias que antecederam à exploração econômica e a sociedade de classes na história humana³⁸. Talvez

³⁴ DREHER, Carlos A. *A Formação Social do Israel Pré-Estatal*. São Leopoldo: CEBIC, 1992. p. 33.

³⁵ DREHER, 1992, p. 33.

³⁶ DREHER, 1992, p. 33.

³⁷ DREHER, 1992, p. 33.

³⁸ BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. p. 125.

não estejamos equivocados se encontrarmos elementos daquilo que é definido como comunismo primitivo no sistema tribal no qual o Israel tribal se enquadra antes do advento da monarquia.

A questão da crença dos antigos hebreus em Javé como o Deus que os livrava do domínio estrangeiro e da opressão interna é relevante em Pixley. O culto a Javé parecia possuir um caráter de libertação da opressão, e isso tornava Javé especial em relação a outros deuses. Esse caráter de libertação está associado ao êxodo. De acordo com Jorge Pixley:

A “saída” ou “êxodo” da escravidão do Egito não é na história de Israel um evento qualquer. É o evento originário do povo de Israel. Isto significa que Israel contava sua história a partir do êxodo [...]. Porém, significa mais do que isto. Significa que o êxodo é para Israel um fato revelador. A partir do êxodo Israel conhecerá a Deus como Javé, o Deus que os libertou da escravidão.³⁹

Para Israel, portanto, sua divindade Javé, não era uma divindade qualquer entre tantas, mas uma divindade comprometida com o livramento da opressão, associada ao livramento do povo da opressão do Faraó e da escravidão no Egito. Segundo Pixley:

Pois bem, Deus é uma palavra sumamente perigosa, que se tem usado e se continua usando de forma enganosa para fazer referência ao mesmo criador e ser supremo concebido muito diversamente. Em Israel sua referência correta sempre foi o Deus que redimiu Israel da escravidão do Egito. Todo Deus que não fosse um salvador dos pobres não era o verdadeiro Deus de Israel.⁴⁰

Verificamos acima, que a própria palavra Deus, para os antigos hebreus estava associada ao culto de uma divindade libertadora. Pixley usa essa chave de leitura para compreender a linguagem ideológica presente nos textos bíblicos, e afirma que um deus que legitima a opressão dos camponeses não é um deus verdadeiro, pois o Deus verdadeiro é aquele que ouve o clamor dos oprimidos e liberta da opressão⁴¹. Essa ligação entre o que simboliza Deus para a antiga Israel com seu vínculo libertário, o simbolismo do êxodo e a trajetória dos povos que formaram o Israel tribal explica muito de sua aversão à tirania. Segundo Jorge Pixley:

A consciência de ser um povo pobre e oprimido é fundamental. Javé é o Deus verdadeiro que ouve o clamor dos oprimidos e Israel é o povo de Javé e que depende de Javé para o êxito de suas lutas pela libertação.⁴²

³⁹ PIXLEY, 1991, p. 9-10.

⁴⁰ PIXLEY, 1991, p. 10.

⁴¹ PIXLEY, 1991, p. 10.

⁴² PIXLEY, 1991, p. 10.

Jorge Pixley também fornece alguns elementos sobre a organização da sociedade do Israel tribal. Pixley tece considerações a respeito de uma tese que propõe a unidade das tribos como resultado de uma rebelião comum contra os reis da Palestina. Pixley associa esta teoria ao nome do exegeta norte-americano Norman K. Gottwald⁴³. De acordo com Jorge Pixley:

Para entender esta teoria convém voltar ao nosso modelo do modo de produção tributário. As aldeias que formavam a base da sociedade podiam perfeitamente subsistir sem o rei e seus aparelhos de Estado. A insurreição camponesa que se postula como a base da unidade tribal teria sido a reação contra a dominação dos reis em nome de uma sociedade camponesa igualitária. As condições que provocaram a rebelião em diferentes partes do território da Palestina foram os conflitos perpétuos. Os reis não podiam garantir a segurança das aldeias.⁴⁴

Constatamos que Pixley não desconsidera essa teoria. Pelo contrário, procura compreendê-la afirmando que a base da sociedade podia subsistir sem um rei e aparelhos de Estado, conforme citado imediatamente acima. Além disso, Pixley afirma que havia a possibilidade de rebeliões pelo fato de que havia zonas despovoadas na região, havendo assim possibilidade de cultivo e colheitas que possibilitassem a sobrevivência das populações revoltosas migrantes. Prossegue Pixley:

A possibilidade de rebeliões existia pelo fato de haver zonas despovoadas nas montanhas da Palestina. Uma pequena migração podia estabelecer uma aldeia em zona despovoada que podia ser preparada e cultivada. Além do mais, o séc. XIV viu a introdução de dois avanços tecnológicos que facilitaram estas migrações. Por um lado, a descoberta da cal como material adequado para forrar as cisternas usadas para armazenar água. E por outro lado o uso do ferro como instrumento de trabalho, suplantando o uso do bronze.⁴⁵

Pixley fundamenta sua concordância com esse aspecto da citada tese, afirmando que existem nos textos bíblicos relatos de migrações da planície para a montanha, e que essa teoria postula vários relatos de conquista nos livros de Josué e Juízes como incidentes surgidos de migrações similares⁴⁶. Jorge Pixley coloca que a grande vantagem desta teoria é que ela explica, do ponto de vista do historiador, como o grupo que saiu do Egito trouxe sua história de libertação para toda a nação. Todos teriam vivido experiências similares no passado. Essa tese também dá uma base material à fé de Israel em um Deus que liberta os

⁴³ PIXLEY, 1991, p. 17.

⁴⁴ PIXLEY, 1991, p. 17.

⁴⁵ PIXLEY, 1991, p. 17-18.

⁴⁶ PIXLEY, 1991, p. 18.

oprimidos através de movimentos sociais, e por ela se explica o exclusivismo do culto a Javé, pois outros deuses podiam legitimar uma volta à servidão a reis humanos⁴⁷.

Pixley também aponta uma fragilidade desta teoria, que é a ausência de textos que falem de insurreições em Canaã, ficando nos textos apenas a insurreição do Egito. Porém, Pixley acredita que isso pode ser explicado pelo trabalho intencional de apagar uma memória supostamente subversiva, visto que Israel deixara de ser uma sociedade tribal para se tornar uma monarquia⁴⁸.

A questão do êxodo narrado na Bíblia como evento histórico também faz parte da análise de Jorge Pixley. Discorrendo a respeito do livro de Êxodo, Pixley afirma:

O livro do Êxodo narra como um grupo misto de gente que servia o rei do Egito, liderado por Moisés, o profeta de Javé, saiu em busca de uma terra onde corresse leite e mel. A primeira pergunta a ser feita no texto é: quem se libertou da escravidão? Alguns textos, como Ex 1,9, falam dos “filhos de Israel”. Porém Ex 1,15 e outros falam de “hebreus”. Sabemos que “hebreus” não é outra coisa senão os “hapiru”, grupos de rebeldes, conhecidos em Canaã, que não se submetiam às leis dos reis.⁴⁹

É digno de nota o paralelo entre “hebreus” e “hapiru”, feito por Pixley, lembrando a insubmissão dos hapiru aos reis de Canaã. Pixley prossegue:

Se acrescentarmos isso o texto de Ex 12,38, “subiu também com eles gente de todas as classes”, podemos entender que no evento histórico os que saíram da escravidão não eram uma grande família, mas um setor da classe social que formava a base da sociedade egípcia, os camponeses.⁵⁰

Estes textos bíblicos citados por Pixley fornecem um caminho para a melhor compreensão do êxodo do Egito e seu significado para a história de Israel. Pixley parece ir ao encontro de Schwantes, citado parágrafos acima, quando afirma que o Israel tribal foi formado por várias migrações, mas que a questão da migração do grupo do Egito adquiriu um caráter simbólico. Dentro desse caráter, a questão religiosa como fator de identificação e união das tribos parece fundamental para o bom entendimento da formação cultural e da mentalidade do Israel tribal. De acordo com Jorge Pixley:

A revolução converteu-se num ato religioso. A luta contra o rei transformou-se numa luta entre deuses: de um lado, o Faraó com direitos sobre a vida de

⁴⁷ PIXLEY, 1991, p. 18.

⁴⁸ PIXLEY, 1991, p. 18.

⁴⁹ PIXLEY, 1991, p. 18.

⁵⁰ PIXLEY, 1991, p. 18-19.

todos os egípcios; e do outro, Javé que escutava o clamor dos oprimidos. A fidelidade ao movimento revolucionário exigia lealdade exclusiva a Javé. Qualquer outro deus podia representar um retrocesso à escravidão enquanto Javé era o Deus que os libertava.⁵¹

Nota-se na citação acima que Pixley qualifica o movimento de libertação de Israel como revolucionário. Independentemente da classificação contemporânea jacobina ou bolchevique-marxista de revolução ser adequada ou não para ser aplicada a uma civilização antiga, se nos prendermos ao sentido meramente etimológico de termo, veremos que um movimento como o das tribos em direção a uma sociedade igualitária sem rei e sem Estado nos parece possuir realmente um paradigma revolucionário na cultura do mundo antigo. Até por representar uma novidade dentro de um mundo de modo produção tributário e escravista, de acordo com o chamado despotismo asiático, paradigma vigente na Antiguidade.

A respeito da questão da identificação das tribos com o javismo, Jorge Pixley afirma:

Quando chegaram à Palestina, os “levitas” – assim eram chamados os seguidores de Javé e Moisés – encontraram uma multiplicidade de movimentos camponeses que se refugiavam nas montanhas para escapar da dominação exercida pelos reis nas planícies e vales. O resultado deste encontro foi proveitoso para a criação de Israel como nação de tribos com consciência de ser o povo de Javé, o Deus que libertara “seus pais” da escravidão do Egito.⁵²

Verificamos, portanto, ser no mínimo difícil separar a questão do culto a Javé da consciência comunitária das tribos. Isso nos leva a comentar brevemente sobre um assunto relacionado ao Israel tribal: a tese anfictiônica.

A questão da anfictiônia, liga tribal unida em torno do culto a uma divindade particular, sistema presente no mundo grego, faz parte da análise de Winfried Thiel sobre a história de Israel. Thiel analisa essa questão partindo da tese de Martin Noth, que considerou Israel uma anfictiônia, tendo como modelo anfictiônias gregas que uniam um grupo de tribos unidas por um culto com um santuário comum⁵³.

Todavia, Winfried Thiel aponta alguns argumentos que vão de encontro à tese de Martin Noth. Alguns argumentos são os seguintes, dentre outros: não existe no Antigo Testamento nenhum nome para anfictiônia, o nome “Israel” contém “El”, e não Javé como era de se esperar de uma liga que o cultuasse; o sistema das doze tribos não comprova a anfictiônia, pois esse número não era relativo ao turno mensal de serviço no santuário, mas

⁵¹ PIXLEY, 1991, p. 19.

⁵² PIXLEY, 1991, p. 19.

⁵³ THIEL, 1993, p. 109.

designa a totalidade e a integridade de uma grandeza por ele qualificada; o paralelo de anfictionias gregas e indo-europeias em geral não é adequado para ser usado como paralelo em uma cultura semita vétero-oriental; no Israel pré-estatal não teria existido nenhum santuário central; não existia na época citada um santuário com primazia sobre os demais; o conceito teológico de Aliança foi desenvolvido no período pós-exílio⁵⁴.

Winfried Thiel analisa essas premissas e afirma o que se segue: “Os argumentos contra a tese da anfictionia, por mais numerosos e impressionantes que sejam, revelam-se não de todo convincentes.”⁵⁵ Embora declare-se não totalmente convencido dos argumentos elencados acima contra a tese anficiônica, Thiel prossegue:

Visto que justamente neste ponto importante não parece mais segura a analogia com anfictionias europeias, é melhor abandonar o termo “anfictionia” para designar a liga tribal em Israel. De mais a mais, em vista das diferenças entre as condições vétero-europeias e vétero-orientais, deve-se contar em maior grau com a possibilidade de que a liga tribal israelita se tenha baseado em outros princípios e práticas do que as anfictionias.⁵⁶

Contudo, embora Thiel rejeite o termo anfictionia, como vimos acima, Thiel reconhece o fator do culto a Javé como elemento catalizador da união das tribos. De acordo com ele: “Não obstante, parece provável que os israelitas formavam, em tempos pré-estatais, uma união, uma aliança de tribos – por mais informal que tivesse sido. Não se tratava de uma aliança política. A liga era de caráter sagrado e se baseava na veneração comum de Javé.”⁵⁷ Constatamos, então, que embora o termo anfictionia seja rejeitado em Thiel, não se pode descartar a questão do culto a Javé como elemento de união. Portanto, as ligas não formavam uma mera união política. Existia uma união cujo fator preponderante era de caráter religioso e cultural.

John Bright também fornece elementos que nos ajudam a compreender a questão da anfictionia e da importância do culto a Javé na aliança das tribos. Thiel de certa forma vai ao encontro de Bright, pois segundo Bright, a hipótese levantada por Martin Noth de que Israel foi uma anfictionia, uma confederação sagrada de tribos análoga às organizações similares que foram estabelecidas na Grécia, Ásia Menor e Itália, séculos depois, que durante certo tempo foram de aceitação geral e se tornaram quase um consenso, acabaram sendo alvo de críticas e questionamentos por parte de vários estudiosos, que tornaram evidente que a

⁵⁴ THIEL, 1993, p. 111.

⁵⁵ THIEL, 1993, p. 115.

⁵⁶ THIEL, 1993, p. 115.

⁵⁷ THIEL, 1993, p. 115.

analogia foi longe demais. Segundo ele: “Para evitar confusão, seria melhor não usar a palavra ‘anfictionia’ em associação com o Israel primitivo; os paralelos, embora iluminados, não são exatos e são além disso obtidos de uma outra cultura num período posterior.”⁵⁸

Todavia, Bright não descarta completamente a tese da anfictionia de Martin Noth. Afirma John Bright:

Ainda que a tese de Noth requeira modificação, não podemos descartá-la totalmente. O Israel primitivo parece, de fato, ter existido como uma liga sagrada de tribos fundada em aliança com Iahweh. Embora isso seja contestado, e sem dúvida continua sendo, sente-se fortemente que nenhuma explicação do Israel primitivo foi ainda proposta.⁵⁹

Percebemos, portanto, concordância entre Thiel e Bright, com relação à importância do culto a Javé na aliança das tribos. Bright rejeita que Israel tenha se formado e mantido exclusivamente ou até mesmo primariamente através de laços sanguíneos de parentesco. Segundo ele, a terminologia de parentesco utilizada na Bíblia é usada muitas vezes para expressar uma solidariedade social, criada a partir de outros fatores. Isso incluía na estrutura de Israel elementos de origem heterogênea⁶⁰. Embora Bright reconheça a presença de laços de parentesco fortes dentro das tribos de Israel⁶¹, Bright afirma: “Falando teologicamente, pode-se com toda justiça chamar Israel de uma família; mas do ponto de vista histórico, nem seu aparecimento nem sua existência contínua pode ser considerado em termos de parentesco sanguíneo.”⁶²

John Bright também rejeita a questão das alianças militares como fator da unidade do Israel tribal pré-monárquico. Para John Bright:

As alianças militares, tanto nos tempos antigos quanto no moderno, são notoriamente coisas frágeis; as crises pelas quais elas passam, invariavelmente levam-nas a se desintegrar. Se a unidade de Israel tivesse sido criada somente como resultado da ação conjunta diante do perigo, ela não teria durado mais do que durou aquelas coalizões que os reis das cidades canaanitas formaram para resistir a Israel. A ameaça constante de perigo comum sem dúvida intensificou o sentimento de unidade de Israel, mas não foi a ameaça em si que criou esse sentimento.⁶³

⁵⁸ BRIGHT, 2003, p. 203.

⁵⁹ BRIGHT, 2003, p. 203-204.

⁶⁰ BRIGHT, 2003, p. 204.

⁶¹ BRIGHT, 2003, p. 204.

⁶² BRIGHT, 2003, p. 204.

⁶³ BRIGHT, 2003, p. 204-205.

Se elementos de consanguinidade e as ameaças externas militares não podem explicar o Israel tribal como uma unidade, Bright considera que a religião comum tampouco o foi. Mesmo não minimizando o papel da fé javista na formação de Israel, até mesmo porque se o grupo do Êxodo do Sinai não tivesse trazido com eles a sua fé, o catalizador que formou Israel não estaria presente e o Israel conforme observamos na Bíblia nunca teria existido, inclusive porque foi justamente a fé javista que durante séculos separou Israel como um povo distinto de seus vizinhos⁶⁴. Bright afirma: “Mesmo assim não podemos apelar simplesmente para a religião comum como uma explicação suficiente para a existência de Israel.”⁶⁵

A explicação de Bright parece ir além do que ele chama de “religião comum”. Bright encontra sua resposta, mesmo que admita não poder falar em provas⁶⁶, na questão da aliança. Afirma John Bright:

Ela é ainda uma posição que se adapta bem nessa evidência que temos e nos fornece também explicação plausível do fenômeno do Israel primitivo. Podemos com um pouco de confiança acreditar que Israel veio a ser na Palestina uma confederação de tribos unidas em aliança com Yahweh.⁶⁷

Portanto, mesmo que o termo anfictionia tenha caído em desuso, não se pode explicar o Israel tribal sem levar em consideração a questão da unidade tribal em torno do culto a Javé. Outras explicações não são consideradas satisfatórias em Thiel e tampouco em Bright. Essa questão confirma a importância da questão do javismo conforme discutido em Pixley parágrafos acima. Isto é extremamente importante no presente estudo na medida em que demonstra a importância dos laços culturais-religiosos na visão de mundo presente nas tribos do Israel tribal pré-monárquico. Israel era Israel em virtude de sua religião e de sua aliança com Javé, e sua visão igualitária encontra respaldo neste paradigma cultural-religioso.

1.3 A Concepção Imanente do Reino de Deus e Escatologia Judaico-Cristã

A teologia, enquanto ciência humana, possui diferentes visões e formulações sobre diferentes assuntos. Assim como na história, na filosofia e outras, não se pode esperar da

⁶⁴ BRIGHT, 2003, p. 205.

⁶⁵ BRIGHT, 2003, p. 205.

⁶⁶ BRIGHT, 2003, p. 206.

⁶⁷ BRIGHT, 2003, p. 206.

teologia um consenso absoluto em todos os pontos que são discutidos em seus debates. Devido a esse fato, não objetivamos alcançar um consenso ou uma palavra final sobre os pontos que serão discutidos. Objetivamos aqui apresentar determinadas concepções teológicas que parecem ter relação com o objeto de nosso estudo, independente do fato das mesmas poderem apresentar apropriações diversas. Estas concepções são pertinentes com relação ao presente estudo porque, como procuramos demonstrar, nascem no Israel pré-monárquico, e atravessam os tempos tendo no período antes da monarquia a sua origem.

A questão da imanência do reino de Deus parece pertinente, na medida em que o reino de Deus nem sempre é concebido apenas e unicamente como um espaço transcendental alcançado após a morte e desprovido de materialidade. O reino de Deus, segundo algumas apropriações teológicas, inclui um conceito imanente, de paz, justiça social e igualdade, onde a fome, a opressão e os males do mundo serão abolidos, não num céu longínquo, mas no aquí. Essa visão imanentista do reino de Deus nem sempre exclui a transcendência e o caráter do Sagrado, mas traz a respeito desse conceito um paradigma social, de caráter utópico, mas realizável no mundo. Com o reino de Deus não vem apenas a ressurreição dos mortos, mas a justiça, a satisfação dos famintos, enfim, a salvação do mundo.

Gottfried Brakemeier afirma:

E todavia, a esperança pelo reino de Deus continuou viva através dos séculos. Ela não pode ser abandonada. Encontra-se por demais enraizada no todo do Evangelho, perfazendo o específico do anúncio de Jesus (Mc 1.15; 4.26; etc.) e expressando algo muito próximo da pregação da Igreja: Escatologia cristã não se resume numa esperança individual e pós-mortal, nem tampouco tem como objetivo primeiro a beatitude pessoal numa nova forma de existência. Por mais importante que seja, a esperança pela ressurreição dos mortos se encontra inserida numa expectativa bem mais abrangente, a saber, que Deus irá assumir o pleno governo do mundo [...]. Ressurreição dos mortos, libertação de todos os males (Mt 6.13), a conversão da tristeza em alegria, a satisfação dos que tem fome sede de justiça (Lc 6.21) – tudo isto está implícito na vinda do reino de Deus. Com ele, pois, vem a salvação do mundo.⁶⁸

Portanto, a concepção de reino de Deus vai além da conceituação apenas transcendente. Sendo a escatologia cristã não resumida numa esperança individual e pós-mortal, a escatologia cristã adquire um caráter de coletividade, um caráter com aspectos de bem estar coletivo e social. Brakemeier comenta sobre uma das concepções teológicas do que vem a ser reino de Deus, sendo que essa determinada visão, sobre a qual Brakemeier discorre, atinge três níveis: 1) No período pré-monárquico de Israel, o reino de Deus era sinônimo de

⁶⁸ BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 7.

um projeto político. Através do pacto com Javé, Israel foi constituído no “Reino de Deus”, em oposição a reis e opressores humanos, dispensando a organização do Estado. O Reino de Deus representaria nessa fase da história um modelo social e político. 2) No período monárquico de Israel, reino de Deus passa a ser uma ideologia, com a função de manter a função do reinado. 3) No período pós-monárquico, o Reino de Deus adquire um significado de esperança escatológica. Isso teria início com os profetas e teria tido uma continuidade no apocalipsismo judaico e no próprio Jesus e no Novo Testamento⁶⁹. Percebemos, portanto, que esta concepção, a do Reino de Deus com caráter coletivo e social, nasce no período pré-monárquico de Israel, como um projeto político, o que comprova uma visão anti-opressora presente na visão de mundo do Israel tribal. As apropriações posteriores citadas por Brakemeier são importantes na medida em que nos dão um pequeno vislumbre do alcance que tais concepções acabaram por adquirir.

Embora o próprio Brakemeier questione determinados pontos desta visão teológica e aponte algumas de suas fragilidades, ao considerá-la redutora, por essa visão teológica considerar o reino de Deus um mero projeto político⁷⁰, não podemos no presente estudo ignorar sua existência, no sentido de existirem concepções que enfatizam o caráter imanente do Reino de Deus. A questão política envolvida com a concepção de Reino de Deus parece vir do Israel pré-monárquico, na analogia do reino de Deus com um estado social não opressivo.

Portanto, não é de se estranhar que existam teologias que consideram a importância da imanência do Reino de Deus e seus desdobramentos políticos e sociais, visto que essa visão não é absolutamente nova. O paradigma comentado imediatamente acima, ajudou inclusive a fundamentar o nacionalismo hebreu na Antiguidade, embora o nacionalismo hebreu não seja objetivo deste estudo. Discorrendo sobre o Antigo Testamento, Gottfried Brakemeier afirma: “No Antigo Testamento observamos um gigantesco esforço por traduzir a soberania de Deus em estruturas sociais condignas.”⁷¹

Para Brakemeier, a concepção hebraica do Reino de Deus foi apropriada pelos cristãos, tendo precedido a concepção cristã sobre o tema. Para ele: “e, todavia, o povo de Israel ensaiou possibilidades que, milênios depois, continuaram atuais, palpantes e instrutivas. Ele precedeu os cristãos na trilha da fé no reino de Deus que muda a sorte do mundo”.⁷²

⁶⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 10-11.

⁷⁰ BRAKEMEIER, 1984, p. 11.

⁷¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 28.

⁷² BRAKEMEIER, 1984, p. 28-29.

Algumas breves considerações devem ser tecidas sobre a citação imediatamente transcrita acima. A mudança do mundo está incluída na concepção do reino de Deus. Embora essa concepção não precise ser reduzida a uma mera concepção política, ela não exclui a mudança no mundo, o que implica não excluir um mundo de justiça social. Os desdobramentos destas concepções desenvolvidas a partir da cultura hebraica, milênios atrás, continuam vivas, milênios depois, ainda hoje.

O teólogo Paul Tillich aprofunda a questão da imanência do Reino de Deus. Segundo Tillich:

No símbolo “Reino de Deus”, que aponta para a meta para a qual o tempo histórico se encaminha, o elemento espacial é óbvio: um “reino” é um reino, um lugar ao lado de outros lugares. É claro que o lugar onde Deus governa não é um lugar ao lado de outros, mas um lugar acima de todos os lugares; contudo, é um lugar e não uma “espiritualidade” não espacial [...].⁷³

Paul Tillich aponta para um lugar com um espaço definido, dentro de uma perspectiva histórica. Para Tillich: “[...] assim como o tempo histórico inclui todas as formas de tempo, também o espaço histórico inclui todas as formas de espaço”.⁷⁴

Paul Tillich não nega a transcendência, mas coloca todos os âmbitos da vida incluídos no Reino de Deus. Para ele:

A dimensão histórica está presente em todos os sentidos dos âmbitos da vida, mesmo que apenas como dimensão subordinada. Na história humana, ela se efetiva de forma plena. Mas, com sua efetivação, ela se incorpora às ambiguidades e problemas de outras dimensões. Em termos do símbolo “Reino de Deus”, isto significa que o “Reino” inclui a vida em todos os âmbitos, ou tudo que existe participa do movimento em direção ao alvo intrínseco da história [...].⁷⁵

Paul Tillich concebe o Reino de Deus como um símbolo intra-histórico e trans-histórico, que participa da dinâmica da história e que responde às perguntas implícitas nas ambiguidades da dinâmica da história⁷⁶. O Reino de Deus possui uma concepção presente na história, e suas origens como símbolo são antigas. Tillich discorre sobre as conotações políticas do reino de Deus, e vincula suas origens a Israel. Constatamos, portanto, que a concepção imanente do Reino de Deus não é uma mera apropriação de teólogos da

⁷³ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 756.

⁷⁴ TILLICH, 2005, p. 757.

⁷⁵ TILLICH, 2005, p. 784.

⁷⁶ TILLICH, 2005, p. 790.

contemporaneidade, mas possui raízes antigas. De acordo com Paul Tillich, a primeira conotação do Reino de Deus é política, segundo ele:

A primeira conotação do Reino de Deus é política. Isto coincide com o predomínio da esfera política na dinâmica da história. No desenvolvimento do símbolo no Antigo Testamento, Reino de Deus significa menos um âmbito em que Deus governa do que o próprio poder de governo que pertence a Deus e que ele assumirá após a vitória sobre seus inimigos. Mas, embora o reino como âmbito não esteja em primeiro plano, ele não está totalmente ausente; é idêntico ao Monte Sião, a Israel, às nações ou ao universo. No judaísmo tardio e no Novo Testamento, o âmbito do governo divino se torna mais importante: é um céu e uma terra transformados, uma nova realidade num novo período da história.⁷⁷

Notamos, portanto, em Paul Tillich, que o antigo Israel possuía concepções políticas sobre o reino de Deus, de forma visível no Antigo Testamento, e também que esta concepção se refere menos a um âmbito em que Deus governa e mais a um governo que pertence a Deus. No Judaísmo tardio e no Novo Testamento a concepção se amplia. Prossegue Paul Tillich:

A palavra “rei” nesta e em outras simbolizações não introduz, no material simbólico, uma forma constitucional contra a qual outras formas [...] devem reagir, pois “rei” [...] constitui, desde tempos remotíssimos, um símbolo independente para designar o mais elevado e consagrado centro de controle político. Sua aplicação a Deus, portanto, representa uma simbolização duplamente compreendida, de modo geral, como tal.⁷⁸

Paul Tillich afirma ainda:

A segunda característica do Reino de Deus é social. Esta característica inclui as ideias de paz e justiça – não em contraste com a qualidade política e, portanto, não em contraste com o poder. Desta forma, o Reino de Deus a expectativa utópica de paz e justiça. [...] Mas, mesmo assim, o elemento social do símbolo nos lembra permanentemente que não há santidade daquilo que deveria ser, o imperativo moral incondicional da justiça.⁷⁹

Paul Tillich não aceita uma apropriação do Reino de Deus que não seja ao mesmo tempo imanente e transcendente⁸⁰. Também defende que a literatura profética enfatiza o caráter intra-histórico do reino de Deus, reafirmando seu sentido político-histórico. Mas também aponta para elementos transcendentais em meio a uma interpretação

⁷⁷ TILLICH, 2005, p. 791.

⁷⁸ TILLICH, 2005, p. 791.

⁷⁹ TILLICH, 2005, p. 791.

⁸⁰ TILLICH, 2005, p. 792.

predominantemente imanente-política na ideia de reino de Deus, apontando seu duplo caráter⁸¹.

A concepção do Reino de Deus nasce então na Antiguidade, em Israel, incluindo seus aspectos políticos e sociais. Mas o Novo Testamento irá continuar esta concepção incluindo outras. De acordo com Tillich:

O Novo Testamento acrescenta um elemento novo a estas visões: o aparecimento intra-histórico de Jesus como o Cristo e a fundação da igreja no meio das ambiguidades da história. Tudo isto mostra que a ênfase na transcendência no símbolo “Reino de Deus” não exclui traços intra-históricos de importância decisiva – assim como o elemento imanente não exclui o simbolismo transcendente.⁸²

Paul Tillich completa: “Estes desdobramentos mostram que o símbolo ‘Reino de Deus’ tem o poder e expressar tanto o aspecto imanente quanto o transcendente, embora um dos aspectos seja normalmente predominante.”⁸³ Alguns comentários podem ser feitos sobre os comentários de Tillich acima. Embora o Reino de Deus enquanto concepção teológica possua inegáveis aspectos transcendentos, também possui conclusivamente aspectos imanentes, em suas concepções políticas, quando se refere a um governo que pertence a Deus, e em suas concepções sociais, na forma de bem estar e justiça social. Outro ponto a ser ressaltado é que tais concepções não são modernas nem tampouco contemporâneas, nascem na Israel vétero-testamentária, e continuam e vão se ampliar a partir do advento do Cristianismo. Importa no presente estudo compreender que as concepções de Reino de Deus imanente, político e social nos remetem ao antigo Israel.

Todavia, a questão do Reino de Deus, conforme discutida aqui, se torna pertinente numa concepção relativa à concepção de história. Para melhor elucidar esse ponto, recorreremos ao conceito de história apresentada por Jürgen Moltmann. Segundo Moltmann: “Por outro lado, chamou-se atenção para o fato de que o conceito de História é uma criação dos profetas de Israel.”⁸⁴ Moltmann fundamenta sua posição citada que entre os gregos, história se refere ao passado, porém, os profetas de Israel são videntes, e essa qualidade, entre os profetas de Israel, gerou o conceito de história como ser do futuro. De acordo com essa

⁸¹ TILLICH, 2005, p. 792.

⁸² TILLICH, 2005, p. 793.

⁸³ TILLICH, 2005, p. 793.

⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*.: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Herder, 1971. p. 306.

concepção o tempo se torna futuro e em vez de uma era de ouro no passado mitológico, os profetas propõe uma verdadeira existência histórica no mundo⁸⁵.

De acordo com Jürgen Moltmann:

Isso tem sua razão no fato de que, para judeus e cristãos, História significa história de salvação e história da promessa divina. O “divino não é visto como aquilo que sempre é, na ordem permanente e constante e nas estruturas que se repetem, mas o que é esperado do Deus da promessa no futuro. [...] História é percebido pelas categorias do *novum* e do prometido que nela se busca. Em lugar de uma contemplação e visão desapaixonada, em lugar de uma visão geral da História, entra a expectativa apaixonada e a missão participante, que impele para a frente.⁸⁶

Jürgen Moltmann prossegue, discorrendo sobre a esperança escatológica contida na concepção histórica dos profetas de Israel. Segundo Moltmann:

Em lugar da pergunta sobre a essência permanente e a fonte eterna do tempo passado, entra a pergunta básica sobre o futuro e sobre suas preparações e anúncios no passado. A categoria propriamente dita da História não é mais o passado transitório, mas o futuro. A percepção e a interpretação da História passada não é mais arqueológica, mas futuro-escatológica. As narrativas históricas são subordinadas ao *genus* da profecia, da profecia voltada para trás, mas que se orienta para o futuro.⁸⁷

Esta visão bastante dinâmica da história, fundamentada nos profetas de Israel, sobre a qual Jürgen Moltmann discorre, tem como seu fundamento uma “esperança”. Uma esperança intimamente vinculada ao conceito de Reino de Deus, conforme concebido pela cultura judaica. Todavia, devemos buscar o significado de escatologia para compreendermos essa esperança. Pedro R. Santidrián define escatologia como:

“As últimas coisas.” Com esta palavra se designa a doutrina dos novíssimos do mundo e do homem, ressurreição, juízo, inferno e paraíso. Pode-se definir como o conjunto de doutrinas e crenças sobre as últimas realidades que dizem respeito ao destino final do homem, da história e do mundo. A palavra “escatologia” só tem sentido e explicação nas religiões judaica, cristã e islâmica.⁸⁸

Jürgen Moltmann também discorre sobre escatologia. De acordo com Moltmann:

⁸⁵ MOLTSMANN, 1971, p. 307.

⁸⁶ MOLTSMANN, 1971, p. 307.

⁸⁷ MOLTSMANN, 1971, p. 307.

⁸⁸ SANTIDRIÁN, Pedro R. *Dicionário Básico das Religiões*. Aparecida: Editora Santuário, 1996. p. 162.:

Por muito tempo a escatologia era “a doutrina das últimas coisas”, ou “a doutrina do eschatn”. Com a expressão “últimas coisas” se entendiam eventos que irromperiam, no fim dos tempos, por sobre o mundo, a história e os homens. Entre esses acontecimentos se contava a volta de Cristo em glória, o juízo universal e a consumação do Reino, a ressurreição universal dos mortos e a nova criação de todas as coisas.⁸⁹

Porém, Moltmann reconhece que existe no conceito de escatologia um significado que não está restrito a uma “doutrina das últimas coisas”. O sentido de escatologia, para Jürgen Moltmann se amplia e se amalgama com o Cristianismo em si, pois se reveste da esperança cristã. Afirma Jürgen Moltmann:

Na realidade, escatologia é idêntica à doutrina da esperança cristã, que abrange tanto aquilo que se espera, como o ato de esperar, suscitado por esse objetivo. O Cristianismo é total e visceralmente escatológico, e não só a modo de apêndice; ele é perspectiva e tendência para a frente, e por isso, renovação e transformação do presente. O escatológico não é algo que adere ao Cristianismo, mas é simplesmente o meio que se move a fé cristã, aquilo que dá o tom a tudo que há nele, as cores da aurora de um novo dia esperado, que banham tudo o que existe.⁹⁰

Observamos em Moltmann que a escatologia adquire uma importância visceral para o Cristianismo, traduzida por “esperança”. Constatamos também a esperança escatológica interligada ao estabelecimento do Reino de Deus, nos sentidos transcendente e imanente. Moltmann afirma que toda a mensagem cristã tem uma orientação escatológica que é essencial à existência cristã⁹¹. Todavia, também podemos perceber em Jürgen Moltmann o potencial de transformação e renovação do presente existentes na esperança escatológica.

A esperança escatológica, que não exclui a perspectiva de condições dignas incluem movimentos de transformação social. Jürgen Moltmann afirma: “Como se vê, os movimentos de transformação histórica entram para o horizonte do *novum ultimum* da esperança. São assumidos pela esperança cristã e levados mais longe”⁹². Também encontramos um sentido crítico na esperança escatológica, no sentido de uma perspectiva de transformação da realidade presente. Jürgen Moltmann afirma:

A esperança cristã, ao se opor àquelas orientações na história da humanidade, também não pode endurecer-se no passado e no presente dado, a assim aliar-se à utopia do *status quo*. É chamada e capacitada para a transformação

⁸⁹ MOLTSMANN, 1971, p. 7.

⁹⁰ MOLTSMANN, 1971, p. 8.

⁹¹ MOLTSMANN, 1971, p. 8.

⁹² MOLTSMANN, 1971, p. 24.

criadora da realidade, pois possui uma perspectiva que se reflete a toda a realidade.⁹³

Logo, este potencial de transformação e renovação do presente, contidos na esperança escatológica, deve necessariamente significar intervenção na história, através de ação. Moltmann afirma: “As afirmações sobre esperança da promessa antecipam o futuro. Nas promessas está anunciado um futuro oculto, o qual, através da esperança que desperta, age dentro presente.”⁹⁴ Não podemos deixar de notar vínculos entre a esperança escatológica judaico-cristã, a partir dos profetas, e o estabelecimento de relações sociais condignas, conforme o conceito de Reino de Deus imanente, conforme discutido aqui.

Tal perspectiva de transformação e ação é traduzida por Jürgen Moltmann com as seguintes palavras:

As afirmações da esperança estão necessariamente em contradição com a realidade presente e experimentável. Não resultam de experiência, mas são a condição para que sejam possíveis novas experiências. [...] Não querem produzir no espírito uma imagem da realidade atual, mas levar a realidade atual a transformar-se naquilo que está prometido e é esperado.⁹⁵

Embora reconheça dentro da esperança escatológica a visão transcendente da teologia cristã, Moltmann não descarta as questões eminentemente imanentes contidas na esperança escatológica cristã. Segundo ele:

Se a esperança impele a fé à reflexão e à vida, como experiência escatológica ela não pode se distanciar das esperanças orientadas para as metas inferiores e alcançáveis, para as mudanças visíveis na vida humana, a ponto de tudo reservar para o outro reino que é o seu próprio futuro supraterrâneo e puramente espiritual.⁹⁶

Moltmann afirma que: “A esperança cristã, neste sentido, sempre foi revolucionariamente ativa no decurso da história das idéias nas sociedades que por elas foram impregnadas.”⁹⁷ De acordo com essa premissa, a intervenção ativa na sociedade se torna praticamente um imperativo, não estando a filosofia cristã voltada apenas para a transcendência, mas também voltada para a história e para a realidade, e isso parece estar de

⁹³ MOLTSMANN, 1971, p. 25.

⁹⁴ MOLTSMANN, 1971, p. 4.

⁹⁵ MOLTSMANN, 1971, p. 4-5.

⁹⁶ MOLTSMANN, 1971, p. 23.

⁹⁷ MOLTSMANN, 1971, p. 25.

acordo com a concepção do Reino de Deus imanente, conforme desenvolvida a partir da cultura do antigo Israel. Jürgen Moltmann declara:

A escatologia cristã não pode renunciar à reflexão sobre o mundo, a história e a sociedade inteira, isto é, ao *intelectos fidei et spei*. Uma ação criadora a partir da fé é impossível sem um novo pensamento e uma nova perspectiva a partir da esperança.⁹⁸

Para Jürgen Moltmann, a compreensão da esperança escatológica passa diretamente pela compreensão da cultura hebraica, não sendo uma herança grega ou helênica no Cristianismo, mas ao contrário, uma herança da cultura do Israel antigo. Moltmann afirma:

Por conseguinte, a escatologia como objeto de reflexão não é possível nos moldes da mente grega, nem da mente da ciência experimental da atualidade, mas tão somente como um saber que tem por objeto a História e a historicidade da verdade. Essa diferença entre o pensamento grego e o pensamento israelita-cristão, entre *logos e promessa*, entre *epifania e apocalipse* da verdade, foi descoberta em nossos dias em muitos setores e em diferentes caminhos.⁹⁹

Jürgen Moltmann prossegue, discorrendo sobre os vínculos entre a antiga cultura hebraica e a esperança escatológica:

Para chegar a uma verdadeira compreensão da mensagem escatológica é, portanto, necessário chegar à compreensão e à elaboração daquilo que se entende por “promessa” no Antigo e Novo Testamento, bem como da linguagem, do pensamento e da esperança, que, determinados pela promessa, falam de Deus, da verdade, da História e do homem.¹⁰⁰

Constatamos, portanto, que o conceito de esperança escatológica, com suas implicações de participação ativa e intervenção na história, é um conceito herdado da milenar cultura hebraica, assim como também o é o desenvolvimento da concepção de Reino de Deus imanente. Moltmann faz uma crítica, afirmando que ao se tornar religião de Estado, o Cristianismo se instalou como coroa da sociedade, perdendo assim sua força inquietadora e

⁹⁸ MOLTSMANN, 1971, p. 26.

⁹⁹ MOLTSMANN, 1971, p. 32.

¹⁰⁰ MOLTSMANN, 1971, p. 32.

crítica, que era proveniente justamente da esperança escatológica¹⁰¹. A partir dessa premissa, podemos constatar que assim como o conceito de Reino de Deus, a esperança escatológica não está restrita a uma mera esperança transcendente, além-túmulo ou meramente espiritual, mas ao contrário, se reveste de uma aplicação eminentemente prática e ativa, de intervenção na história na busca por um mundo melhor, assumindo, como afirma Moltmann citado imediatamente acima, de uma força inquietadora e crítica. Heranças da cultura judaico cristã, Reino de Deus imanente e esperança escatológica nos parecem andar lado a lado.

1.4 A Formação da Monarquia em Israel e o Sentimento Antimonárquico

A monarquia em Israel sucedeu o tribalismo. Israel passou a ter um rei, um governo centralizado, imposto e um exército como as nações vizinhas. Jorge Pixley coloca que esta mudança foi uma resposta a pressões internas, como a corrupção da justiça na administração dos juízes e a acumulação de excedentes de modo desigual¹⁰². Sobre a causa interna dos acúmulos econômicos gerados a partir de excedentes agrícolas, Pixley relaciona esta causa com o aparecimento de processos de militarização. Segundo ele:

Este é o contexto no qual surgem como chefes militares os chefes das principais famílias destes povoados. Por razões de ordem econômica (a distribuição dos excedentes), políticas (a coesão familiar em torno do “pai”) e militares (defesa contra ataques de populações menos favorecidas), esta situação favorece o surgimento de estruturas proto-estatais. Processos análogos foram observados por antropólogos também na África.¹⁰³

Isto parece significar que os acúmulos de excedentes gerados a partir da produção agrícola levaram algumas famílias a fazerem de seus chefes líderes militares. O acúmulo de excedentes também levava algumas famílias a necessitar de proteção para seus bens. Outra razão que pode estar associada à primeira foi à pressão externa das ameaças de invasões por parte dos filisteus, sendo que esta é a razão principal apresentada nos textos bíblicos¹⁰⁴. Segundo Pixley, os filisteus estabeleceram-se nas cidades e organizaram exércitos fortes, com

¹⁰¹ MOLTSMANN, 1971, p. 33.

¹⁰² PIXLEY, 1991, p. 22.

¹⁰³ PIXLEY, 1991, p. 23.

¹⁰⁴ PIXLEY, 1991, p. 23.

carros e cavalos em guarnições militares nas montanhas para recolher tributos dos israelitas, sendo que a defesa dos israelitas com exércitos de voluntários teve dificuldades para fazer frente aos filisteus¹⁰⁵. Para Jorge Pixley, tanto as causas internas como externas criaram um clima que favoreceu o estabelecimento da monarquia. De acordo com ele: “Esta pressão externa juntou-se às forças internas para criar um clima favorável à centralização política.”¹⁰⁶

Constatamos, portanto, que a acumulação de bens desempenhou um papel importante no processo de centralização política no antigo Israel, além da questão das ameaças externas, que levaram à formação de um exército. Herbert Donner discorrendo sobre a formação da monarquia em Israel fala em inibições internas contrárias à formação de uma monarquia, cujos vestígios são conservados na tradição vétero-testamentária¹⁰⁷. Donner discorre sobre a polêmica contra a instituição da monarquia e aponta um motivo vinculado à cultura religiosa para compreender a instituição da monarquia de forma tardia em Israel. Segundo Herbert Donner:

Mas, com toda probabilidade, o motivo decisivo da rejeição da monarquia, a saber, a reivindicação do poder teocrático de Javé, já existia no Israel pré-estatal; não em forma de uma constituição teocrática, como na época pós-exílica, mas, antes, como convicção de que Israel não necessitava de um rei, porque já tinha o rei Javé. [...] Nesse princípio teocrático se evidencia o comprometimento de Israel com a vontade e a reivindicação de poder de seu Deus: aquilo, portanto, que havia constituído Israel como grandeza histórica, que perfazia sua particularidade, sendo, portanto, alienável.¹⁰⁸

Observamos que a principal fundamentação ideológica contrária ao estabelecimento da monarquia residia na sua cultura religiosa. Donner utiliza o texto bíblico de Jz 8.22s, onde os israelitas pediram para que Gideão governasse sobre eles e Gideão respondeu que nem ele, nem seu filho governariam sobre o povo, mas que Javé governaria sobre Israel¹⁰⁹. Esse princípio parece evidenciar uma tendência de certa forma não totalitária na mentalidade do antigo Israel, conforme visto no Israel tribal. Ao rejeitar um rei humano e afirmar a soberania de sua divindade Israel parece ter vivo na sua memória os anos de opressão vividos pelos povos que formaram as tribos, cada qual com seu diferente êxodo. De qualquer forma, foi estabelecida uma monarquia em Israel.

¹⁰⁵ PIXLEY, 1991, p. 23.

¹⁰⁶ PIXLEY, 1991, p. 23.

¹⁰⁷ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 208.

¹⁰⁸ DONNER, 1997, p. 208.

¹⁰⁹ DONNER, 1997, p. 208.

Talvez levando em consideração a mentalidade antimonárquica do Israel pré-estatal, Herbert Donner considera que a primeira formação estatal do antigo Israel foi resultado de uma emergência, considerando ameaças externas. Segundo Donner:

Mas, se for certo que a formação de um Estado nacional israelita não necessariamente resultou das formas de vida das tribos pré-monárquicas, ela deve ter sido consequência de pressões externas: pressões que estavam fundamentadas na situação histórica da Palestina [...]. Esse é, de fato, o caso, e nesse sentido a primeira formação estatal israelita foi produto de uma emergência.¹¹⁰

Esta emergência sobre a qual discorre Herbert Donner se refere à ameaça dos filisteus¹¹¹. A ameaça dos filisteus em Donner como razão para a centralização monárquica vem ao encontro do encontrado em Pixley parágrafos atrás. Analisando as partes do texto bíblico referentes à formação da monarquia, Donner comenta I Sm 8, onde os anciãos de Israel pedem a Samuel um rei, como os outros povos¹¹². De acordo com Herbert Donner:

O motivo principal, portanto, é imitar uma instituição que Israel não possui, mas que outros povos têm. É vão refletir sobre a pergunta a respeito de que outros povos os anciãos tinham em mente, os povos periféricos da Transjordânia ou os cananeus. É que não estão em jogo os pormenores, mas um princípio. Esse princípio deixa Samuel consternado. Samuel consulta Javé, que declara a questão toda uma ameaça a sua teocracia: a pretensão de Israel não se voltava contra Samuel, mas contra o próprio Javé, o verdadeiro rei de Israel.¹¹³

Herbert Donner prossegue:

Mesmo assim, Javé dá a ordem a Samuel a ordem de atender a solicitação do povo. A monarquia é, portanto, uma concessão que Javé faz ao povo. Que os israelitas vejam que experiências farão com ela! Javé sabe, naturalmente que serão más. Por isso não deixa de advertir Samuel pela boca de Samuel [...].¹¹⁴

A advertência de Javé a Israel, conforme consta no texto bíblico é um verdadeiro manifesto antimonárquico, que séculos depois ainda está carregado de atualidades. Aqui não discutiremos a confiabilidade do texto bíblico como fonte histórica, tampouco a época exata de sua escrita, ou se o texto é pré ou pós-monárquico. Tampouco discutiremos questões

¹¹⁰ DONNER, 1997, p. 212.

¹¹¹ DONNER, 1997, p. 213.

¹¹² DONNER, 1997, p. 214.

¹¹³ DONNER, 1997, p. 214.

¹¹⁴ DONNER, 1997, p. 215.

teológicas referentes ao profetismo e ao princípio de revelação, nem o que poderia significar num contexto secularizado a palavra de Javé a um profeta. O que importa aqui é constatar a mentalidade política presente em parte de Israel que parecia não aceitar a instituição de um regime centralizado sem questionamentos, estando estes fundamentados na questão cultural e religiosa do culto a Javé e partilhando de uma visão de mundo tribal, que poderíamos talvez qualificar como libertária.

O texto bíblico encontrado em I Samuel capítulo 8, versículos 11-18, conforme citado por Donner, afirma que o direito do rei de reinar sobre o povo incluiria tomar os filhos dos súditos para utilizá-los junto os seus carros e cavalos, para usá-los na guerra, para cultivar seus campos, para fabricarem utensílios e implementos bélicos; e que o rei poderia tomar suas filhas para fabricarem especiarias, cozinhar e assar para ele; que o direito do rei incluiria tomar seus campos, olivais e parreirais, e que os filhos de Israel acabariam sendo escravos do rei, e que nesse dia, o povo clamaria a Javé por causa do rei escolhido, mas que Javé não lhes daria ouvidos¹¹⁵. Este texto antimonárquico demonstra a insatisfação de parte do Israel antigo contra o estabelecimento da monarquia. Neste texto, Samuel adverte Israel de que a monarquia seria um passo atrás, um passo para a escravidão, o que nos parece lembrar que a memória anti-estatal do Israel tribal e sua cultura estavam bem vivas na época do estabelecimento da monarquia. Jorge Pixley afirma:

A reorganização das tribos para obter um exército profissional representava, aos olhos de quem mantinha viva a memória da revolução encabeçada por Javé e seu profeta Moisés, um perigoso passo de retrocesso na direção da escravidão egípcia. Nossos textos bíblicos, que não são documentos contemporâneos aos acontecimentos, mas fruto de muitos anos de reflexão apresentam o profeta Samuel como a voz dos que anunciaram este perigo.¹¹⁶

Não obstante, Saul é feito rei de Israel. Foi declarado rei pelas tribos. Porém é importante ressaltar os limites do seu poder, pois Saul não possuía um aparelho civil desenvolvido para cobrar tributos nem um sacerdócio oficial, ao contrário dos reis da época¹¹⁷.

Interessa ao presente estudo o fato de Saul ter sido aclamado rei pelas tribos, pois isso pode indicar a participação dos segmentos sociais no processo que tornou Saul rei, e que estabeleceu a monarquia. Richard A. Horsley e John S. Hanson afirmam que existia uma tradição popular de realeza. De acordo com eles:

¹¹⁵ DONNER, 1997, p. 215.

¹¹⁶ PIXLEY, 1991, p. 25.

¹¹⁷ PIXLEY, 1991, p. 24.

Entre as muitas correntes e estratos da narrativa bíblica, ainda se pode distinguir a evidência da tradição popular da realeza. Para os primitivos israelitas, a realeza era *condicional*, por *eleição popular* ou “unção” e *revolucionária*.¹¹⁸

Isso parece indicar que em Israel o poder deveria ser ratificado pela “unção”, mas a unção passava por uma consulta popular que Horsley e Hanson classificam como uma eleição popular. Encontramos convergência de ideias entre Horsley e Hanson e Pixley, quando Horsley e Hanson afirmam que o Israel tribal resistiu vigorosamente ao estabelecimento de uma monarquia durante a era dos juízes, pois a realeza, como estava estabelecida nas sociedades cananeias, significava uma classe dominante numa sociedade estratificada, com pouco mais de exploração e opressão para os camponeses¹¹⁹. Segundo eles:

De acordo com a sua constituição da aliança, o verdadeiro e único rei de Israel era Javé, que os havia libertado da escravidão do faraó egípcio e os tinha estabelecido como sociedade livre na sua própria terra. Um homem, uma família ou uma tribo ter poderes e prerrogativas reais sobre os demais teria sido uma violação básica do espírito igualitário e das estipulações da aliança.¹²⁰

Segundo Horsley e Hanson, a monarquia foi estabelecida pela emergência de um governo centralizado devido à ameaça da dominação dos povos filisteus sobre a Palestina¹²¹. Prosseguem Horsley e Hanson, com sua explicação sobre o estabelecimento da monarquia hebraica e seu caráter condicional:

Como viam com profunda desconfiança a monarquia tal como a tinham experimentado em sua forma cananeia, estabeleceram uma realeza israelita condicional, no sentido de que não era dinástica e estava sujeita a várias cláusulas da aliança. Como está expresso em narrativas históricas posteriores, os direitos e deveres do rei “foram escritos num livro e depositados diante de Javé” (1Sm 10,25).¹²²

Notamos, portanto, que a questão da realeza em Israel, pelo menos no seu período de estabelecimento, vinculava o rei a obedecer a determinados princípios estabelecidos pela aliança, pois seus deveres “foram escritos num livro e depositados diante de Javé”, conforme citado acima. Para Jorge Pixley, o rei de Israel não é um soberano absoluto, ao contrário dos

¹¹⁸ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 94.

¹¹⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 94.

¹²⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 94.

¹²¹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 94.

¹²² HORSLEY; HANSON, 1995, p. 94.

reis cananeus. Está sujeito às leis de Javé, conforme reveladas a Moisés no Sinai¹²³. Isso significa que o rei de Israel não está acima da lei, diferentemente dos reis seus contemporâneos e também diferentemente das realezas recentes, incluindo os regimes absolutistas da Modernidade, seu poder está limitado pelas leis vigentes, estabelecidas na sociedade tribal e fundamentadas na cultura religiosa do povo.

A escolha de Saul como rei de Israel parece deixar claro tanto a questão da realeza condicional como a questão da limitação do poder do rei. Para Horsley e Hanson:

De acordo com a imagem idealizada de continuidade com as antigas formas e princípios da aliança, Saul, o primeiro “príncipe” político-militar, foi escolhido por *sorteio* por todo o povo sob a direção de Samuel, o último juiz (isto é o último líder carismático-religioso-político-militar do Israel tribal). Esta eleição por sorteio foi o meio pelo qual Saul surgiu como “aquele que Javé escolheu”.¹²⁴

O termo eleição por sorteio, usado por Horsley e Hanson pode indicar um paradigma de aceitação popular para a ascensão do rei. Mas a ascensão de Davi ao trono parece esclarecer mais a questão. Horsley e Hanson afirmam que não foram apenas a força das armas numa época conturbada que levaram Davi à realeza, mas que Davi, e outros subsequentes, se tornaram *messias* por eleição popular, seja por todo o povo, seja pela aclamação das milícias ou pela assembleia representativa dos anciãos¹²⁵. Nesse caso, constatamos que, no início do processo monárquico, havia participação popular na escolha do rei de Israel, e que este estava subordinado à lei da aliança, o que indica limitação do seu poder.

Além disso, assim como o povo constituía um rei pela sua unção, podia retirar seu reconhecimento da realeza e escolher outro¹²⁶. Horsley e Hanson dão como exemplo a participação das tribos na escolha do rei um caso narrado em 1Reis 12, 20, quando dez tribos do Israel setentrional rejeitaram a continuação do regime opressivo de Salomão por seu filho Roboão e se dirigiram a Jeroboão e convidaram-no para a assembleia e o proclamaram rei¹²⁷. Verificamos, com esses casos, que a participação popular na escolha de um governante talvez não tenha sido inventada pela democracia moderna. A unção popular do rei de Israel demonstra que a participação de assembleias na escolha do governante é bem mais antiga e que tal paradigma não foi descoberto na Modernidade ou na Contemporaneidade. A questão

¹²³ PIXLEY, 1991, p. 25.

¹²⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 94.

¹²⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 95.

¹²⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 95.

¹²⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 95.

da unção do rei por profetas de Javé não anula a eleição ou unção popular do rei. Segundo Horsley e Hanson:

Quando as narrativas bíblicas também incluem histórias sobre Javé unguindo um rei pelas mãos de um profeta inspirado como Samuel, Aías ou Eliseu, trata-se de uma confirmação, e não de uma contradição em relação à eleição ou *unção* popular do rei. A unção de Javé e a do povo são a mesma coisa, ou a unção de Javé antecipa a ação popular que realiza a vontade de Javé.

A questão da limitação do poder do rei em Israel, pelo menos nos anos de formação da monarquia, onde o rei estava sujeito à lei da aliança, não estando acima da lei, ao contrário de outras monarquias da Antiguidade, parece exemplificada na questão envolvendo o rei Davi e o profeta Natã. O poder em Israel, segundo os preceitos de alguns profetas, era delegação da divindade, e não um instrumento intrínseco pertencente à pessoa do governante. Um caso talvez emblemático é narrado em II Samuel capítulos 11 e 12, onde o profeta Natã repreende o rei Davi por este ter cometido adultério com a mulher de outro homem e o colocado para lutar na frente de batalha provocando a sua morte. Esse relato demonstra que, segundo os profetas de Israel, o governante terreno não estava acima da lei, e esta referida lei, de caráter superior ao temporal, parecia abrigar a todos, se levarmos em consideração a condição de não hebreu de Urias, um heteu, o guerreiro que teve a morte provocada pelo rei Davi. Esse paradigma difere do costume do despotismo asiático presente em sociedades contemporâneas a Israel onde o poder dos reis não era limitado. Na concepção presente em Israel, o próprio conceito de um Deus transcendente parecia limitar o poder do rei. Em outras culturas asiáticas, como, por exemplo, o Egito, seria impensável ver o governante ser repreendido por quem quer que seja por um acontecimento semelhante. Porém, em Israel até pelo menos esta citada época, o rei estava sujeito à lei, e isto deve ser considerado um fator igualitário, muitos séculos antes das revoluções burguesas da Europa.

No presente estudo não faremos maiores considerações sobre a historicidade do texto bíblico de II Samuel 11 e 12, porque nos importa muito mais seu significado do que possíveis especulações sobre sua historicidade. Sobre o que significa esta narrativa bíblica dentro de um contexto ético e social, discorre José Hildebrando Dacanal:

A civilização de Javé assentava-se sobre a união indissociável entre ética e religião. O poder, como esfera da política, ocupava posição secundária e, por definição, não gozava de autonomia. Exemplos abundantes, tanto no Velho quanto no Novo Testamento, comprovam esta concepção única e exclusiva

entre os povos da Antiguidade. Mas nenhum é tão paradigmático quanto aquele que envolve o rei Davi e o profeta Natã.¹²⁸

Prossegue José Hildebrando Dacanal, discorrendo sobre o significado da narrativa bíblica citada:

Impensável e inaudito não apenas no contexto das monarquias vétero-orientais e no mundo da Antiguidade clássica ocidental [...], o episódio se revela à condição de símbolo daquilo que fez singular e única a civilização israelita: a posição secundária e dependente do poder político e administrativo diante da unidade monolítica da ética e da religião como poder superior. Porque, na civilização de Javé, este jamais abre mão de sua autoridade e o rei, seja lá quem for, é sempre e apenas seu delegado, inapelavelmente submetido, à semelhança do mais ínfimo dos súditos, às leis eternas e universais do decálogo.¹²⁹

Logo, o poder real em Israel não era intrínseco à pessoa do governante, mas era delegação de Javé (ou o mesmo que unção popular, conforme Horsley e Hanson, citados parágrafos acima), e que o rei estava sujeito à mesma lei. Isso parece significar que a pessoa do rei não era intrinsecamente superior à pessoa dos membros do povo. O princípio igualitário de todos perante a lei nos remete ao Israel antigo, onde todos estavam sujeitos à lei da aliança. Jorge Pixley encontra semelhanças entre o reinado de Davi e os reinos cananeus, como um exército, um sacerdócio e uma administração civil dependente da vontade do rei¹³⁰, mas havia forças políticas que ajudam a explicar o caso narrado em II Samuel 11-12. De acordo com Pixley:

Ficaram, contudo, alguns freios à tirania. O primeiro era sem dúvida a organização popular. As aldeias não enfrentavam individualmente o rei [...]. As aldeias organizadas em tribos tinham mais força para enfrentar o rei. Outro limite à tirania foi o reconhecimento geral da autoridade suprema de Javé, exercida através da lei do Sinai, válida também para o rei (como no caso de Betsabéia cujo marido Davi eliminou com o propósito de possuí-la, 2 Sm 11-12) e através do profeta de Javé, Natã, no tempo de Davi: Este segundo limite é de natureza estritamente espiritual. Natã não dispunha de exércitos. Porém o apoio popular lhe deu força considerável.¹³¹

A visão antimonárquica presente na cultura hebraica parece demonstrada de forma absolutamente clara na Parábola dos Espinheiros, no livro de Juízes capítulo 9, versículos de 7 a 15, que transcrevemos abaixo:

¹²⁸ DACANAL, José Hildebrando. *Eu Encontrei Jesus: viagem às origens do Ocidente*. Porto Alegre: EST/Leitura XXI, 2004. p. 302.

¹²⁹ DACANAL, 2004, p. 304.

¹³⁰ PIXLEY, 1991, p. 24-25.

¹³¹ PIXLEY, 1991, p. 25.

E, dirigindo-se a Jotão, foi este e pôs-se no cume do monte de Gerizim, e levantou a sua voz, e clamou, e disse-lhes: ouvi-me a mim, cidadãos de Siquém, e Deus vos ouvirá a vós: Foram uma vez as árvores e a ungir para si um rei, e disseram à oliveira: Reina tu sobre nós. Porém a oliveira lhes disse: Deixaria eu a minha gordura, que Deus e os homens em mim prezam, e iria labutar sobre as árvores? Então disseram as árvores à figueira: Vem tu e reina sobre nós. Porém a figueira lhes disse: Deixaria eu a minha doçura, o meu bom fruto, e iria labutar sobre as árvores? Então disseram as árvores à videira: Vem tu, e reina sobre nós. Porém a videira lhes disse: Deixaria eu o meu mosto, que alegra a Deus e aos homens, e iria labutar sobre as árvores? Então todas as árvores disseram ao espinheiro: Vem tu, e reina sobre nós. E disse o espinheiro às árvores: Se, na verdade, me ungis rei sobre vós, vinde, e confiai-vos debaixo da minha sombra: mas senão, saia fogo do espinheiro que consuma os cedros do Líbano.¹³²

Esta narrativa bíblica refere-se à tentativa de proclamar Jotão como rei, recusada por ele. A crítica à monarquia referida no texto bíblico é implacável. Nenhuma árvore de boa qualidade desejava a realeza. Apenas o espinheiro, que não possui nenhuma das boas qualidades das outras desejava o poder real. Para José Hildebrando Dacanal:

[...] este apólogo é mais do que violentamente antimonárquico. Ele é uma declaração quase *anarquista* e está impregnado de um absoluto pessimismo sobre a natureza humana e sobre as relações de poder. Neste sentido, este apólogo genial é o corolário implacável dos mitos de queda do Sinai e condensa de forma insuperável a visão antropológica de Israel [...].¹³³

Independentemente do teor anarquista ou quase anarquista do texto bíblico citado, parece claro que havia resistência contra a monarquia em Israel, e, mais do que isto, as críticas contra sistemas absolutos de poder não podem ser consideradas de maneira simplista como frutos da Modernidade. Quando pensadores como Proudhon afirmam que o poder absoluto é odioso à razão e à liberdade¹³⁴, parecem não ter criado nada de absolutamente novo em termos políticos, embora reconheçamos as devidas diferenças entre épocas e sistemas de vida, bem como reconheçamos a necessidade de guardar as devidas proporções entre o antigo Israel e o século XIX. Aqui não estamos estabelecendo a princípio nenhuma relação direta entre o texto bíblico e o movimento anarquista, apesar de Sebastien Faure ter declarado que todo

¹³² BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 294.

¹³³ DACANAL, José Hildebrando. *Para Ler o Ocidente*: as origens de nossa cultura. Porto Alegre: BesouroBox, 2013. p. 258.

¹³⁴ PROUDHON, Pierre Joseph. *A Propriedade é um Roubo*: e outros escritos anarquistas. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 83.

aquele que contesta a autoridade e luta contra ela é um anarquista¹³⁵, entretanto, não podemos deixar de notar que o antigo Israel talvez estivesse na vanguarda de uma visão igualitária de sociedade humana, bem como na vanguarda de uma visão crítica a respeito do Estado, sendo um objetivo deste estudo desvelar até ponto.

Um ponto que parece claro a respeito disso é o fato de que a monarquia em Israel sempre enfrentou oposição, posições antagônicas e inconformistas. Segundo John Bright, Israel tinha sido submetido à monarquia, e embora não houvesse possibilidades de retorno às condições pré-monárquicas, não era ela (a monarquia) algo que os israelitas estivessem prontos a aceitar como algo consumado, sendo que ela permaneceu como algo problemático¹³⁶. Sobre a dinastia davídica continuada em Salomão, afirma John Bright:

Muitos deles rebelaram-se contra a tirania de Salomão, que eles consideravam como a personificação de tudo que um rei não deveria ser [...] e, longe de considerar o Estado como uma instituição divina, consideravam-no intolerável.¹³⁷

Prossegue Bright, discorrendo sobre a não assimilação política da monarquia em Israel:

A monarquia, portanto, nunca se livrou da tensão. Nem Davi, nem Salomão, com todo o seu brilhantismo conseguiram resolver seus problemas fundamentais – principalmente o de diminuir a diferença entre a independência tribal e as exigências da autoridade central, bem como entre a antiga tradição e as exigências da nova ordem.¹³⁸

Notamos então, que a independência das tribos não assimilou totalmente um governo centralizado, e essa não assimilação se deve ao sentimento igualitário presente na formação do Israel tribal. Parece-nos absolutamente clara a existência de um sentimento e de uma visão de mundo anti-totalitária e anti-monárquica em Israel, mesmo após o estabelecimento da monarquia, sendo que esta visão de mundo era uma herança cultural da independência das tribos, presente em seus princípios políticos e sociais.

¹³⁵ WOODCOCK, George. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas*: vol. 1. A Ideia. Porto Alegre: L&PM, 2002. p. 7.

¹³⁶ BRIGHT, 2003, p. 279.

¹³⁷ BRIGHT, 2003, p. 280.

¹³⁸ BRIGHT, 2003, p. 280.

1.5 A Justiça e o Inconformismo Social nos Profetas

Não parece possível falar de uma concepção política e social igualitária presente na cultura do antigo Israel sem considerar a visão social dos profetas. O profetismo hebreu parecia possuir um caráter inconformista de denúncia social de forma transparente. Não serão citados aqui todos os casos passíveis de serem elencados nos textos hebraicos antigos ou na bibliografia especializada, mas serão oferecidos alguns recortes que poderão nos ajudar a compreender os profetas não como meros pregadores ou líderes religiosos, mas principalmente como agentes sociais e políticos, inseridos ideologicamente no igualitarismo hebreu primitivo.

Conforme já explicitado no presente estudo, o antigo Israel, até o advento da monarquia, não tinha instituições estatais estabelecidas, seu único governo era sua aliança com Javé, sendo que um de seus elementos característicos, até constitutivos, de Israel como sociedade foi sua libertação de sociedades opressoras como as do Egito e as cidades-Estado cananeias¹³⁹.

Entretanto, conforme afirmam Horsley e Hanson, em épocas de crise, o “espírito de Javé” apossava-se de líderes carismáticos que incitavam o povo para a renovação do javismo e convocavam a milícia camponesa¹⁴⁰. De acordo com Horsley e Hanson:

O líder inspirado, chamado *shofet* (juiz) geralmente era ao mesmo tempo o mensageiro de Deus, para anunciar a ação que Deus empreendia, e o líder do povo, seguindo obedientemente o curso da ação divina. Sua autoridade era inerente à maneira como reagia à crise e não hereditária. Portanto, combinando mensagem e ação, o *shofet* não era simplesmente um mensageiro individual, mas também o líder de um movimento político-religioso [...] O livro dos juízes contém descrições condensadas e estereotipadas desses líderes carismáticos [...].¹⁴¹

Além das atribuições políticas destes líderes, Horsley e Hanson afirmam que “durante mais de 200 anos antes do surgimento da monarquia houve muitos desses ‘movimentos proféticos’”.¹⁴²

A monarquia em Israel trouxe, dentre outras modificações, a separação entre as funções de mensageiro e de ação. Se o último *shofet*, o profeta Samuel, era também comandante político e militar, seu sucessor, Natã, era apenas o mensageiro de Javé, enquanto

¹³⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 126.

¹⁴⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 126.

¹⁴¹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 126.

¹⁴² HORSLEY; HANSON, 1995, p. 127.

o rei, Davi, assumia a liderança militar e política¹⁴³. Todavia, as tradições iniciadas em Israel muito tempo atrás não puderam ser suprimidas totalmente pelo centralismo monárquico. Os profetas, tanto como lideranças religiosas, como lideranças políticas e como líderes de movimentos continuaram a existir. Para Horsley e Hanson:

Entretanto, as tradições e formas sociais da aliança do antigo Israel não foram imediata e completamente suprimidas pela monarquia. As narrativas bíblicas sobre Elias e seu sucessor Eliseu mostram que os profetas, ao mesmo tempo mensageiros e líderes de movimentos, continuaram a existir por longo tempo, período monárquico adentro no reino setentrional de Israel, se não no reino de Judá.¹⁴⁴

A importância política e social dos profetas, bem como suas críticas à monarquia e sua liderança em movimentos anti-monárquicos, é atestada por Horsley e Hanson. Para eles:

As circunstâncias políticas e a estrutura social haviam mudado consideravelmente desde a época de Moisés ou de Débora. Agora a monarquia fornecia um governo institucionalizado, bem como a principal liderança político-militar. Apesar disso, alguns profetas ainda se tornaram, periodicamente, “líderes” de movimentos proféticos com uma base social popular e uma forma social característica.¹⁴⁵

Horsley e Hanson prosseguem, dando como exemplo de liderança social e política casos relacionados aos profetas Elias e Eliseu. Segundo eles:

Efetivamente, as histórias de Elias-Eliseu apresentam esses grupos como movimentos populares contra a monarquia. O rei e a corte, sob forte influência das monarquias circunjacentes, tinham-se tornado opressores, violando a aliança mosaica. Acab e sua rainha, Jezabel, originária de Sidon, trouxeram centenas de “profetas de Baal” e mataram ou perseguiram os profetas de Javé. Vistos como inimigos, ou “flagelo de Israel”, Elias e outros javistas leais tiveram até de esconder-se por algum tempo.¹⁴⁶

Contra a opressão do reinado de Acab, Elias e Eliseu organizaram uma rebelião popular. Esta rebelião se tornou uma revolução aberta conduzida pelo comandante militar Jeú, profeticamente ungido, inclusive como novo rei¹⁴⁷. Isto pode ser tomado como um exemplo da liderança política e social dos profetas, e de como o javismo continha em seu horizonte político e ideológico um componente inconformista de base social.

¹⁴³ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 127.

¹⁴⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 127-128.

¹⁴⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 128.

¹⁴⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 128-129.

¹⁴⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 129.

A inserção dos profetas em questões sociais e políticas também transparecem nos chamados profetas oraculares, inseridos nos séculos VIII e VII, que, embora não reunissem grupos em torno de si nem tampouco liderassem movimentos, estavam enraizados de maneira profunda na aliança mosaica, que continuou a inspirar e a determinar as relações sociais entre os camponeses muito tempo depois do surgimento e da imposição das instituições políticas e religiosas ligadas à monarquia¹⁴⁸.

De acordo com Horsley e Hanson: “Ocasionalmente os profetas acompanhavam suas sentenças de julgamento com desesperados apelos ao povo, e especialmente aos governantes, para restabelecerem relações econômicas e sociais justas”.¹⁴⁹ A preocupação social dos profetas também transparece nas denúncias contra as classes dominantes que haviam se formado em Israel, após o advento da monarquia. Afirmam Horsley e Hanson: “O julgamento de Javé anunciado pelos profetas frequentemente se concentrava em Jerusalém e no templo (ou Sião), e nos reis, nos príncipes e nos poderosos”.¹⁵⁰

Este aspecto de denúncia dos profetas contra as injustiças cometidas pelos estamentos sociais dominantes parece caracterizar de forma inequívoca a visão social de cunho político dos profetas. Para Horsley e Hanson:

Um aspecto ainda mais notável da mensagem profética foram os oráculos contra o rei, os príncipes e os funcionários sacerdotais ou governamentais. As injustiças e a opressão cometidas pelos governantes e pelos ricos muitas vezes são apresentadas como a razão da condenação de Jerusalém por Deus. Esta é a base para a proclamação do julgamento de Javé por Amós [...]¹⁵¹

Observamos um pequeno exemplo de denúncia social a partir do profeta Miquéias, conforme registrado no Antigo Testamento, em Miqueias capítulo versículos 1 a 3 e no mesmo capítulo nos versículos 9 a 11. Tais textos hebraicos são usados por Horsley e Hanson como exemplos de denúncia social dos profetas¹⁵². Transcrevemos o texto bíblico abaixo segundo a tradução da Bíblia revista e corrigida por João Ferreira de Almeida:

Mais disse eu: Ouvi agora vós, chefes de Jacó, e vós, príncipes da casa de Israel: não é a vós que pertence saber o direito? A vós que aborreceis o bem, e amais o mal, que arrancais a pele de cima deles, e a sua carne acima dos seus ossos. E que comeis a carne do meu povo, e lhes arrancais a pele, e lhes esmieuçais os ossos, e os repartis como para a panela e como carne no meio do caldeirão. [...] Ouvi agora isto, vós, chefes da casa de Jacó, e vós, maiores da

¹⁴⁸ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 129-130.

¹⁴⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 130.

¹⁵⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 130.

¹⁵¹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 131.

¹⁵² HORSLEY; HANSON, 1995, p. 131.

casa de Israel, que abominais o juízo e perverteis tudo o que é direito. Edificando a Sião com sangue, e a Jerusalém com injustiça. Os seus chefes dão as sentenças por presentes, e os seus sacerdotes ensinam por interesse, e os seus profetas adivinham por dinheiro [...].¹⁵³

O caráter inconformista, de forte cunho político e social registrado no antigo texto hebraico não deixa dúvidas sobre sua denúncia e seu protesto. Os estamentos dominantes do antigo Israel (incluindo também líderes religiosos) são acusados de comer a carne do povo, de darem sentenças por suborno e se interessarem apenas por dinheiro. Uma leitura histórica e política deste texto nos leva a crer que séculos antes da criação do Iluminismo da era moderna já existiam pensamentos de franco caráter igualitário e de inquietação e inconformismo social, e que este tipo de pensamento, traduzido numa visão de mundo, estava presente no javismo dos profetas. O texto transcrito acima pode ser aplicado a qualquer época e lugar, incluindo o Brasil e a América Latina, atuais e do passado, permanecendo carregado de atualidade. Outros exemplos de protesto social podem ser encontrados nos textos hebraicos antigos, como, por exemplo, em Isaías capítulo I, versículos 21 até 23, citados por Horsley e Hanson¹⁵⁴ e transcritos como se segue:

Como se fez prostituta a cidade fiel! Ela que estava cheia de retidão! A justiça habitava nela, mas agora homicidas. A tua prata se tornou em escórias, o teu vinho se misturou com água. Os teus príncipes são rebeldes, e companheiros de ladrões: cada um deles ama as suas peitas, e corre após salários: não fazem justiça ao órfão, e não chega a eles a causa das viúvas.¹⁵⁵

Nestes textos, o profeta parece estar se referindo às elites de Israel e, com sua linguagem caracteristicamente figurada, critica a decadência moral desta elite, ao comparar a cidade outrora fiel com uma prostituta e a prata transformada em escória. Além disso, acusa claramente a elite de corrupta, ao afirmar que seus príncipes são companheiros de ladrões e não fazem justiça aos menos favorecidos. Outro exemplo que poderia ser aplicado a qualquer época da história, incluindo o tempo atual. A preocupação social encontrada no Livro de Isaías também transparece no seguinte texto: “Aprendei a fazer o bem; praticai o que é reto;

¹⁵³ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 962.

¹⁵⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 131.

¹⁵⁵ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 727.

ajudai o oprimido; fazei justiça ao órfão; tratai da causa das viúvas.”¹⁵⁶ Este texto é outro exemplo que demonstra que o culto a Javé trazia dentro de si um caráter de inquietação e inconformismo social, muitos séculos antes das revoluções burguesas da Europa na Modernidade, e que estas não parecem ter inventado a crítica social e política, nem tampouco crítica ao Estado. O caráter das críticas encontradas em Isaías é de forte cunho político, sendo o culto a Javé um veículo de suas manifestações que parecem estar alicerçadas numa tradição pré-monárquica. Podemos citar no presente estudo outro exemplo encontrado no Livro de Isaías, no capítulo 3 versículos 14 e 15, citados por Horsley e Hanson¹⁵⁷, transcrito imediatamente abaixo:

O Senhor vem em juízo contra os anciões do seu povo, e contra os seus príncipes: é que fostes vós que consumistes esta vinha; o espólio do pobre está em vossas casas. Que tendes vós que afligir o meu povo e moer as faces do pobre? Diz o Senhor, o Deus dos exércitos.¹⁵⁸

No Livro de Provérbios, capítulo 29, versículo 2, o redator do texto vétero-testamentário afirma: “Quando os justos se engrandecem, o povo se alegra, mas quando o ímpio domina, o povo suspira.”¹⁵⁹. Sendo que, no versículo 4, está registrado: “O rei com juízo sustem a terra, mas o amigo de peitas a transtorna.”¹⁶⁰ Tais versículos transparecem uma eminente preocupação da antiga cultura hebraica com a justiça, registradas pelo redator do texto vétero-testamentário. Em Deuteronômio capítulo 10 versículos 17 e 18, constatamos outro exemplo da concepção de justiça da antiga cultura hebraica, conforme transcrevemos aqui:

Pois o Senhor vosso Deus é o Deus dos deuses, e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e terrível, que não faz acepção de pessoas, nem aceita recompensas. Que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhes pão e vestido.¹⁶¹

¹⁵⁶ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 727.

¹⁵⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 131.

¹⁵⁸ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 729.

¹⁵⁹ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 709.

¹⁶⁰ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 709.

¹⁶¹ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 221.

Observamos a “não acepção de pessoas”, citada no texto. Deuteronômio capítulo 24, versículo 17 segue essa linha, afirmando: “Não pervertereis o direito do estrangeiro e do órfão, nem tomarás em penhor a roupa da viúva.”¹⁶² Em Deuteronômio capítulo 27, versículo 19 observamos uma séria admoestação aos poderosos. Afirma o texto: “Maldito aquele que perverter o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva. E todo o povo dirá: Amém.”¹⁶³

Outro exemplo de preocupação social e justiça está registrado em Jeremias, capítulo 22, versículo 3:

Assim diz o Senhor> exercei o juízo e a justiça, e livrai o explorado da mão do opressor; e não oprimis ao estrangeiro, nem ao órfão, nem à viúva, não façais violência, nem derrameis sangue inocente neste lugar.¹⁶⁴

Não citaremos aqui todos os versículos bíblicos contendo denúncias sociais e ensinamentos e admoestações de cunho social e político, porém, tais exemplos parecem suficientes para dar um pequeno vislumbre do envolvimento político dos profetas do antigo Israel, e de seu caráter de franca oposição às elites de sua época, bem como de seu não alinhamento junto a essas elites políticas. Conforme Horsley e Hanson:

Pelas acusações proféticas coerentemente contundentes contra os reis e a classe dominante e a veemente defesa do povo explorado, podemos inferir que os profetas se orientavam para os camponeses. Muitos profetas eram pelo menos porta-vozes dos camponeses.¹⁶⁵

Horsley e Hanson afirmam que não surpreende que os reis e grupos sociais dominantes fossem hostis aos profetas e os reprimissem¹⁶⁶, e completam:

Os profetas oraculares clássicos e outros como eles, cuja memória está preservada nas tradições proféticas, podem, portanto, ser considerados porta-vozes dos camponeses e da política sócioeconômica da aliança, que servia para proteger os seus interesses. Por causa da manifesta exploração dos camponeses, esses profetas sentiam-se obrigados a opor-se à classe dominante, que não observava a ordem da aliança. Em vez de acolher as

¹⁶² BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 237

¹⁶³ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 249.

¹⁶⁴ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 810.

¹⁶⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 131.

¹⁶⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 132.

advertências proféticas, os grupos dominantes parecem ter reagido com a repressão e a perseguição.¹⁶⁷

Ao representar a política da aliança, os profetas pareciam estar tentando manter uma tradição anterior à monarquia, que remete à formação do Israel tribal, mas que parecia ainda ter raízes firmes na memória popular. Esta questão parece reforçada por José Hildebrando Dacanal, que afirma:

[...] os profetas de Israel eram verdadeiros ativistas políticos, que lutavam para manter em pé as colunas que haviam sustentado, e ainda sustentavam o legado espiritual recebido por seus pais nas areias do Sinai.¹⁶⁸

Constatamos, portanto, que o ativismo político dos profetas não era algo novo, mas estava inserido numa tradição antiga, cujos profetas procuravam preservar. John Bright, além de classificar a missão dos profetas como política¹⁶⁹, parece concordar, na medida em que afirma que os profetas: “[...] enraizados nas tradições de uma ordem mais antiga, reservavam-se o direito de criticar livremente o rei e o Estado, de acordo com a aliança e a lei de Iahweh.”¹⁷⁰ Tal tradição mais antiga, só poderia estar fundamentada na tradição tribal pré-monárquica. Segundo José Hildebrando Dacanal:

Em Israel, inversamente, o horizonte dos profetas dos séculos VIII /VII é o passado. Verberando o presente como traição e decadência, eles voltam seus olhos para a mítica idade do ouro da nação em seu berço, quando ela, milagrosamente emersa dos areiais do Sinai, se curvara aos duros ditames de Javé e por isso florescera depois nos férteis vales e nas verdes montanhas de Canaã.¹⁷¹

Tais observações são importantes na medida em que nos lembram da importância que a cultura de igualitarismo social no antigo Israel, que conseguiu sobreviver à ascensão e estabelecimento da monarquia, preservando a memória do igualitarismo do Israel tribal. José Hildebrando Dacanal afirma que a questão da justiça social é estrutural e orgânica, e está ligada aos princípios fundadores da nação de Israel. Segundo ele:

Em Israel, a justiça/justiça social pregada e exigida pelos profetas é de natureza estrutural, orgânica. Em outros termos, além de ser um mandato genérico e uma obrigação de todos, sem exceção, ela é parte original e nasce

¹⁶⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 132.

¹⁶⁸ DACANAL, 2013, p. 275.

¹⁶⁹ BRIGHT, 2003, p. 322.

¹⁷⁰ BRIGHT, 2003, p. 304.

¹⁷¹ DACANAL, 2013, p. 277.

dos princípios fundadores da civilização israelita: o monoteísmo, a igualdade, a liberdade de cada indivíduo, etc. [...]¹⁷²

A questão do inconformismo social e político dos profetas, portanto, além de se fundamentar na tradição do Israel pré-monárquico, está intrinsecamente ligado ao culto a Javé, além de ser de caráter estrutural. O envolvimento político, a crítica social e o inconformismo dos profetas de Israel parece não deixar dúvidas sobre a consciência social de algumas camadas do antigo Israel, onde se fazia política, no pleno sentido do uso do termo, se levarmos em consideração o profeta como voz dos camponeses, suas denúncias de corrupção, sua oposição à monarquia e outros fatores que vislumbramos no presente estudo.

1.6 Considerações Finais

A cultura do antigo Israel, presente de várias maneiras na sociedade atual, apresenta diversos casos de crítica, inconformidade social, pensamento igualitário e fatores similares que ainda são objetos de discussão, debate e tentativas de implementação na sociedade atual. O tribalismo, calcado num paradigma igualitário, sucedido pela monarquia pela marcha implacável da história e não assimilada por parte da sociedade hebreia, somado às críticas e ao inconformismo social dos profetas, críticos de processos claros de cunho político e social, nos leva a acreditar que Israel possuía na sua cultura e na sua visão de mundo alguns componentes libertários, estando na vanguarda política da Antiguidade no que se refere a estes aspectos.

Questões presentes na cultura do antigo Israel, como a concepção do caráter imanente do Reino de Deus, as assembleias populares e eleições populares de reis, a profunda desconfiança da monarquia como sistema de governo numa sociedade onde não havia a separação entre cultura política e cultura religiosa, denúncias sociais, defesa dos direitos dos camponeses, denúncias de corrupção dos governantes, e outros fatores similares, nos levam a crer que por detrás do culto a Javé, ou de maneira intrínseca e inexoravelmente ligada a ele, havia um componente político e social paradigmaticamente diferente das outras sociedades do mundo antigo, e que este componente parece estar ligado à cultura do Israel antigo de forma orgânica e estrutural. Não nos parece possível negar tais paradigmas nem ignorá-los por

¹⁷² DACANAL, 2013, p. 277.

meros preconceitos anticlericais fundamentados principalmente no Iluminismo de matriz franco-ibérica.

Considerando as apropriações da cultura hebraica através dos séculos e chegando até hoje, através do Cristianismo e do Judaísmo e de todos os pensadores que beberam direta ou indiretamente destas duas fontes, sejam eles religiosos ou laicos, talvez não seja exagerado imaginar que o pensamento igualitário presente nas chamadas democracias atuais tenha tido suas sementes lançadas justamente pelo antigo Israel e pelo culto ao seu Deus, a partir da perspectiva do tribalismo, passando pela oposição à monarquia e pelo criticismo dos profetas.

O principal objetivo deste estudo é descobrir até que ponto aquilo que conhecemos como pensamento igualitário pode ter tido origem na cultura hebraica, visto que alguns de seus elementos podem ter sido apropriados através dos séculos pelo culturalismo laico em processos de secularização, estruturas e longa duração, que serão discutidos no decorrer do presente estudo. Concluímos, ao encerrar a primeira parte deste estudo, que os fatores citados e discutidos aqui nos colocam a possibilidade de que estejam na cultura do antigo Israel as sementes de nossos conceitos políticos igualitários e de crítica ao Estado, sendo que este estudo irá investigar como tais conceitos podem ter chegado até nós.

2 O CRISTIANISMO PRIMITIVO E SUAS CONCEPÇÕES POLÍTICAS

2.1 Introdução

A importância do Cristianismo na sociedade atual não pode ser questionada. Após dois mil anos de história marcando a sociedade e a cultura ocidental, podemos considerar que não se pode obter uma compreensão adequada da cultura e da sociedade do Ocidente como um todo sem entender o papel da mentalidade cristã na sua formação. Com concepções desenvolvidas a partir da Palestina antiga, passando pela Idade Média, chegando até a Modernidade e Contemporaneidade, o Cristianismo permanece vivo, tendo suas concepções enraizadas no modo de pensar ocidental, até mesmo em assuntos não perceptíveis à primeira vista.

Em dois mil anos de história, o envolvimento dos cristãos na política parece inegável. O que se torna absolutamente legítimo, se compreendermos que não parece possível separar política, compreendendo-a como o envolvimento da pessoa humana com os assuntos inerentes à sociedade em que vive, da cultura e da visão de mundo da pessoa humana incluída em seu contexto social. Daí, podemos concluir que o ser humano sempre terá a tendência de incluir sua visão de mundo na sua participação política, e que sua visão de mundo e cultura religiosa dificilmente poderá ser separada do seu ato político.

Surgido na Palestina e se espalhando pelo Mediterrâneo até chegar a Roma, desde cedo o Cristianismo se vê envolvido num turbilhão de acontecimentos políticos, conforme veremos no presente estudo. Neste contexto, de profunda repressão por parte do Império Romano, surge a figura de Paulo de Tarso, que, convertido à figura de Cristo, será um dos principais artífices daquela que será uma nova religião, ao se apartar do Judaísmo. Entretanto, investigaremos até em que ponto as concepções igualitárias do Israel pré-monárquico sobrevivem no Cristianismo paulino. Em que medida o germe anti-totalitário e a crítica ao Estado, presentes no Israel tribal, foram guardadas na memória coletiva dos judeus palestinos da época da formação do Cristianismo e como tal memória coletiva e tais permanências puderam entrar na formação do pensamento dos primeiros cristãos, através especialmente do apóstolo Paulo.

Não é objetivo deste estudo realizar uma análise completa ou abrangente da teologia paulina e do pensamento de Paulo como um todo. Objetivamos aqui analisar os componentes políticos presentes no pensamento paulino e em que medida ele pode ou não representar uma continuidade ou uma permanência dos protestos e da visão social dos profetas. Intentaremos verificar se a crítica ao Estado presentes no Israel antigo teve continuidade ou alguma permanência no Cristianismo primitivo e em que medida isso ocorreu, e qual o impacto que tal fenômeno pode causar no universo romano da época.

Uma análise histórica do Império Romano e da Palestina na época da formação do Cristianismo serão importantes na compreensão deste estudo, pois a política em Paulo de Tarso e no Cristianismo primitivo não pode ser compreendida sem a devida contextualização histórica.

2.2 O Império Romano no Surgimento do Cristianismo e Helenismo.

Para uma compreensão adequada das mentalidades políticas que surgirão dentro do Cristianismo primitivo, nos parece de capital importância verificar a situação da Palestina sob o domínio romano, bem como a situação do império em si. Parece difícil separar a forma de pensar dos primeiros cristãos do seu contexto histórico, devido a isso, devemos considerar a condição de judeus dos primeiros seguidores daquela que acabou se tornando uma nova religião com o passar do tempo, e o que ocorria no contexto político e social do Império.

A respeito do contexto apresentado no início do Cristianismo, afirma Martin Dreher:

O palco onde iniciou a história da Igreja é o Oriente do mundo antigo. Toda a região entre as Colunas de Hércules, o atual Gibraltar, até os rios Tigre e Eufrates, da Britânia até o Reno, o Norte da África, tudo isso mais a região do Danúbio estavam sob o domínio do Império Romano.¹⁷³

Sobre a ligação aparentemente intrínseca entre o contexto de dominação romana na Palestina e o nascimento do Cristianismo, declara Jonathan Hill: “Foi um fato surpreendente, não despercebido pelos futuros cristãos, que Jesus nasceu junto com o início do Império

¹⁷³ DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 16.

Romano.¹⁷⁴ Esse fato histórico se explica pelo fato de Jesus ter nascido durante o reinado de Otávio, também chamado Augusto, sobrinho de Júlio César. Roma, que havia conquistado uma consistente expansão ao redor e além da península itálica, derrotando seus rivais como Cartago e controlando mais ou menos toda a linha costeira do mar mediterrâneo, tinha sido até então uma república¹⁷⁵. Porém, após a morte de Júlio César, em 44 a.C, seguiu-se uma guerra civil, vencida por Otávio, sendo que este essencialmente criou as estruturas e o governo do Império Romano¹⁷⁶.

Embora Otávio Augusto admitisse ser chamado apenas de *princeps* (o primeiro)¹⁷⁷, Jonathan Hill afirma:

O imperador era muito mais do que simplesmente o primeiro entre iguais. No ano 12 a.C., Augusto seguiu o exemplo de Júlio César e tornou-se *pontifex maximus*, o principal sacerdote da tradicional religião romana: constituía-se assim, a uma união oficial entre Estado e religião, ambos personificados em um único homem – o imperador. [...] O próprio César Augusto foi formalmente deificado em 14 d.C. Daí em diante, todos os imperadores foram oficialmente endeusados ainda vivos.¹⁷⁸

O culto ao imperador e a união entre religião e Estado presentes em Roma serão discutidos adiante neste estudo, pois serão questionados por judeus e cristãos, que se recusarão a participar do culto oficial. Embora existam algumas hipóteses para explicar o culto ao imperador, como que o culto era na realidade ao “gênio”¹⁷⁹ de César ou que alguns o consideravam realmente divino, existe também a possibilidade do culto ter existido devido a um sentimento patriótico ligado à pátria romana¹⁸⁰. Caso esta última hipótese esteja correta, não podemos descartar a possibilidade do culto ao imperador ter sido uma espécie de culto à pátria e ao Estado romano, que tomava seu líder político e religioso máximo como um símbolo de seu Estado, pátria e nação, se tornando em seu sentido final uma espécie de culto à própria Roma e ao Estado romano. Em outras palavras: o culto a César era um ato eminentemente político.

Ângela Zitzke acredita que o culto ao imperador possuía um caráter político, usado para manter relações de poder. De acordo com Ângela Zitzke:

¹⁷⁴ HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2008. p. 14.

¹⁷⁵ HILL, 2008, p. 14.

¹⁷⁶ HILL, 2008, p. 14.

¹⁷⁷ HILL, 2008, p. 14.

¹⁷⁸ HILL, 2008, p. 15-16.

¹⁷⁹ Espécie de espírito protetor, segundo as crenças romanas.

¹⁸⁰ HILL, 2008, p. 16.

Pode-se concluir que o culto ao Imperador representou um jogo político para manter relações de poder em vigência, onde a lealdade foi cobrada de forma incondicional. Augusto nada mais foi do que o conquistador do mundo em termos militares. Em termos econômicos, foi o construtor de templos reluzentes e patrocinador de espetáculos extravagantes. Já em termos religiosos, foi o grande senhor e deus do Império.¹⁸¹

A não diferenciação da autoridade política da autoridade religiosa reforça o culto ao imperador como um ato eminentemente político. Para Ângela Zitzke: “O Império Romano não diferenciava a autoridade política da religiosa, portanto, não prestar culto ao imperador era visto como uma ameaça a seu governo.”¹⁸² Sobre a questão do envolvimento político no culto ao imperador, prossegue Ângela Zitzke, discorrendo sobre o seu planejamento político:

Ressalta-se primeiramente a forma como a adoração ao imperador foi politicamente bem planejada, o primeiro culto desenvolvido a um ser humano vivo até então na categoria de Império (pois sabe-se que entre os egípcios essa prática já era vigente).¹⁸³

Tal paradigma estava em franca oposição à perspectiva cultural hebraica, conforme discutiremos adiante neste estudo. Sobre a importância da figura imperial na questão da unidade do Império, discorre Martin Dreher:

A unidade desse império apresentava-se de maneira visível na figura do imperador, que reunia na sua pessoa os principais cargos da antiga república romana. Resquício dessa antiga forma republicana era o senado, que, porém, praticamente não tinha poderes. Esses concentravam-se no imperador. O poder do imperador baseava-se nas legiões.¹⁸⁴

Para Martin Dreher, entre os romanos a religião era uma obrigação cívica. Segundo ele:

Assim, nos primórdios do cristianismo, nós nos deparamos entre as classes cultas romanas com o fato de que a religião para elas não era mais uma convicção pessoal, mas um dever de todo cidadão. Esse dever civil era cumprido através de sacrifícios no templo. [...] Assim, podemos chegar facilmente à conclusão de que, enquanto os deuses ainda eram vistos como algo pertencente à ordem política, enquanto isso ainda era um valor, então o sacrifício cultural aos deuses ainda tinha seu valor.¹⁸⁵

¹⁸¹ ZITZKE, ÂNGELA, *Amor Divino na Carta aos Romanos: análise histórica, exegética e sistemática da entrega de Cristo em textos selecionados*. São Leopoldo: EST/PPG, 2011. p. 47.

¹⁸² ZITZKE, 2011, p. 95.

¹⁸³ ZITZKE, 2011, p. 43.

¹⁸⁴ DREHER, 2013, p. 16.

¹⁸⁵ DREHER, 2013, p. 19.

Atentando para a citação acima e percebendo a importância da religião oficial romana na vida política e social de seus cidadãos, não podemos descartar que a inserção do culto ao imperador fazia parte da ordem política. Dreher também aponta que, à época do nascimento de Cristo, ocorreu o desenvolvimento e a propagação do culto ao imperador, em duas formas: o culto ao imperador morto e também ao vivo¹⁸⁶. De acordo com ele: “Essas duas formas têm, novamente, suas raízes no Oriente, mais precisamente na veneração do governante.”¹⁸⁷ Importa aqui ressaltar o protesto dos judeus contra esse tipo de culto, sendo, segundo Dreher, o livro do profeta Daniel um exemplo disso¹⁸⁸.

Embora o Império Romano abrangesse diversos povos e etnias, existia uma política de uniformização cultural no império. Dreher afirma: “Na época do nascimento de Cristo, deparamo-nos, porém, com uma situação em que se evidencia claramente uma uniformização da cultura.”¹⁸⁹ Essa uniformização da cultura se propiciava pelo sistema administrativo do império, pelo exército e pela comunicação estabelecida entre as diversas partes do império, além de uma grande miscigenação étnica, que se dava pelas facilidades de locomoção, deslocamento de legiões, comércio em geral e comércio de escravos, além do fato de as cidades mediterrâneas se tornarem centros culturais, com representantes de todas as partes do mundo¹⁹⁰.

Dreher aponta o helenismo como responsável pela uniformização da cultura no Império Romano¹⁹¹. De acordo com ele:

Concluo este ponto apontando para o grande responsável pela uniformidade cultural do Império Romano. Penso no helenismo. É a cultura da era de Alexandre Magno (356-323 a.C.), quando língua, costumes, utensílios, arte, literatura, filosofia e religião dos gregos se espalharam por todo o Oriente, Índia e regiões do Danúbio. As principais características desse movimento foram a penetração e a mistura das tradições dos diversos povos e culturas sob a liderança da cultura grega. [...] Houve também influências do mundo do Oriente sobre a cultura dos gregos, como não poderia ter deixado de ocorrer. Sob o regime dos romanos, esse processo de interpenetração chegou ao seu auge.¹⁹²

Podemos extrair da citação acima dois pontos que elencamos como importantes, como: o processo de enculturação entre Oriente e Ocidente, sob a liderança da cultura grega, e

¹⁸⁶ DREHER, 2013, p. 19.

¹⁸⁷ DREHER, 2013, p. 19.

¹⁸⁸ DREHER, 2013, p. 19.

¹⁸⁹ DREHER, 2013, p. 16.

¹⁹⁰ DREHER, 2013, p. 16.

¹⁹¹ DREHER, 2013, p. 17.

¹⁹² DREHER, 2013, p. 17.

a assimilação da cultura helênica por parte dos romanos. Sobre a assimilação da cultura helênica pelos romanos, afirma Arnold J. Toynbee: “Os romanos foram, naturalmente, os mais importantes de todos os conversos, de língua grega ou não, feitos pelo helenismo.”¹⁹³

Arnold Toynbee não identifica helenismo com determinado país nem com determinada língua¹⁹⁴. De acordo com Arnold Toynbee:

Sua essência não foi geográfica ou linguística, mas social e cultural. O helenismo foi uma forma de vida característica, corporificada numa instituição básica, a cidade-Estado, e quem se aclimatasse à vida tal como vivida numa cidade-Estado helênica seria aceito como heleno, não importando qual a sua origem e formação.¹⁹⁵

Todavia, Toynbee admite que a cidade-Estado não é uma invenção grega ou helênica, tendo existido em diversos lugares ao redor do mundo¹⁹⁶. Fornece então Arnold J. Toynbee a seguinte definição de helenismo:

Assim, a instituição da cidade-Estado não é, em si, característica peculiar do sistema de vida helênico. O que caracteriza o helenismo é a utilização dessa instituição como meio de dar expressão prática a uma determinada concepção do universo. No século V a.C, o filósofo helênico Protágoras de Abdera deu forma a tal pensamento, na célebre frase “o homem é a medida de todas as coisas”. Na linguagem tradicional judaico-cristã-muçulmana poderíamos dizer que os helenos viam no homem “O Senhor da Criação” e o adoravam como um ídolo, ao invés de Deus.¹⁹⁷

Podemos compreender a partir da citação acima que o helenismo, embora não fosse o criador das cidades-Estado, possuía nestas uma de suas características principais, desde que estas participassem da cultura helênica, mas que tais cidades-Estado não eram um fim em si mesmas, mas uma forma de dar vida a uma concepção de universo e uma visão de mundo centralizada no ser humano, conforme a cultura helênica. Talvez não seja necessário dizer que tal concepção, tanto a da cidade-Estado, como da visão de mundo antropocêntrica, defendida pelos helenos, é diametralmente oposta à concepção de mundo do antigo Israel pré-monárquico, que por sua vez possuía uma organização descentralizada politicamente e

¹⁹³ TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo*: história de uma civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 17.

¹⁹⁴ TOYNBEE, 1975, p. 19.

¹⁹⁵ TOYNBEE, 1975, p. 19.

¹⁹⁶ TOYNBEE, 1975, p. 19-20.

¹⁹⁷ TOYNBEE, 1975, p. 20.

caracteristicamente teocêntrica. Devido a isso, Toynbee afirma que, para a concepção judaica, cristã e islâmica, a concepção helênica era idólatra.

Levando-se em consideração a adoção da cultura helênica pelas cidades-Estado latinas, uma delas, Roma¹⁹⁸, podemos concluir que o Cristianismo nasce numa Palestina subjugada por uma potência estrangeira de cultura helenística, que possuía na centralização política da cidade-Estado uma de suas características principais, e que essa cidade-Estado tinha como objetivo a dar expressão a uma visão de mundo centralizada no ser humano, visão de mundo esta completamente diferente da visão da cultura hebraica. José Hildebrando Dacanal define assim a cidade-Estado helênica:

A cidade-Estado era, por natureza e por definição, política e ideologicamente totalitária. Esta característica era intrínseca a ela: a sobrevivência em um meio inóspito e adverso representava o objetivo único e comum de todos os que dela faziam parte. A dissidência era estranha à cidade-Estado: o cidadão estava dentro da cidade-Estado e esta dentro dele. Na cidade-Estado não havia *espaço privado*. Apenas *espaço público*, que com ela se identificava.¹⁹⁹

Dacanal fundamenta seu ponto de vista evocando a obra de Platão: *Apologia de Sócrates*, narrando o julgamento e a execução do filósofo Sócrates, afirmando que não importa se a *Apologia* foi ou não pronunciada por Sócrates ou se é uma criação de Platão²⁰⁰. De acordo com ele, o que efetivamente importa é a demonstração do totalitarismo inerente da cidade-Estado contida na obra²⁰¹. Afirma Dacanal:

O que importa é que Sócrates e a *Apologia* são o epitáfio, ditado com lógica feroz e clareza insuperável, da cidade-Estado e do totalitarismo nela inerente. Porque Sócrates não foi acusado e condenado por “corromper a juventude” ou por não acreditar nos deuses da cidade. Sócrates, cidadão e soldado exemplar, foi acusado e condenado porque sua independência intelectual e sua prática pedagógica reivindicavam um espaço privado estranho à natureza da *pólis*.²⁰²

Dacanal prossegue, relacionando a natureza autoritária da cidade-Estado helênica, modelo adotado pelo Império Romano, à crítica dos apologistas cristãos dos séculos II e III d.C. que consideraram Sócrates o primeiro mártir cristão. Segundo ele:

¹⁹⁸ TOYNBEE, 1975, p. 147.

¹⁹⁹ DACANAL, José Hildebrando. *Marx enganou Jesus... e Lula enganou os dois*. Porto Alegre: Besouro Box, 2014. p. 108.

²⁰⁰ DACANAL, 2014, p. 110.

²⁰¹ DACANAL, 2014, p. 110.

²⁰² DACANAL, 2014, p. 110.

Ainda que argumentando *pro domo sua*, em sua luta contra o Império, tinham razão os apologistas dos séculos II d.C. e III d.C. que consideravam Sócrates o primeiro mártir cristão. Afinal, ele morreria defendendo seu direito ao espaço privado, espaço este que os cristãos, cidadãos leais, reivindicavam para poder manter sua fé sem serem, como Antígona e Sócrates, excluídos do Império, que insistia em preservar rigidamente o caduco totalitarismo da antiga cidade-Estado.²⁰³

Não é objetivo do presente estudo oferecer ao leitor uma análise aprofundada sobre a *pólis* helênica, sistema adotado por Roma, todavia, torna-se importante para uma melhor compreensão de nossos objetivos compreendermos as origens do sistema adotado pelo Império Romano e seus paradigmas conflitantes com a cultura de Israel, onde parâmetros igualitários se manifestaram desde sua origem. Sobre o mundo romano influenciado pelo helenismo, afirma Martin N. Dreher: “Naquela época, encontramos um mundo romano influenciado por um helenismo que é, agora, uma cultura urbana e burguesa. As classes superiores da sociedade preocupam-se com o aquém e com o material.”²⁰⁴ Essa preocupação com a materialidade se mostra na prática religiosa romana. Dreher afirma que para os romanos, a religião não era uma questão de convicção pessoal, mas o dever de todo o cidadão²⁰⁵.

Ângela Zitzke discorre sobre os objetivos do Estado romano. De acordo com ela: “A herança proveniente da República já ditava que nada do cidadão romano era seu, pois pertencia ao Estado, tanto o corpo quanto a alma. Também a escolha de suas crenças era obrigatória.”²⁰⁶ O Estado romano era, portanto, o senhor absoluto de seus membros. Prossegue Ângela Zitzke: “Mas diante do Estado, autoridade santa e quase divina, não havia liberdade de vida privada. Seu poder de ação era total.”²⁰⁷ Podemos encontrar semelhanças entre os paradigmas estatais romanos e regimes totalitários do século XX. Também vislumbramos as diferentes visões de mundo, helênica e romana, estatizante e totalitária, da visão de mundo do antigo Israel, antimonárquica e anti-estatal.

Afirma José Hildebrando Dacanal, vindo ao encontro de Ângela Zitzke:

A cidade-Estado assentava-se sobre a união indissolúvel entre poder político e religião. A ética – no sentido de regras de comportamento individual, ou

²⁰³ DACANAL, 2014, p. 111.

²⁰⁴ DREHER, 2013, p. 17.

²⁰⁵ DREHER, 2013, p. 17.

²⁰⁶ ZITZKE, 2011, p. 74.

²⁰⁷ ZITZKE, 2011, p. 74-75.

privado – era-lhe desconhecida. Era apenas uma decorrência do poder e estava submetida sempre às formas e vicissitudes dele.²⁰⁸

Então, verificamos que a cidadania romana era demonstrada pela prática religiosa ritualística, onde parecia não haver nenhuma possibilidade, nem sequer conceitual, de separação entre Estado e religião. O culto a César e a prática religiosa como um dever perante o Estado parecem demonstrar esse paradigma. A *Pax Romana* também é importante para a compreensão do mundo, e em particular, da Palestina onde irá florescer o Cristianismo. Numa Palestina dominada pelos romanos, a estratégia dos dominadores será importante no entendimento do contexto histórico hebreu e palestinese. A *Pax Romana*, ou simplesmente paz romana, é assim definida por Antônio Carlos do Amaral Azevedo:

Expressão usada para caracterizar um longo período de tranquilidade e de progresso por que passou o império romano no decorrer dos dois primeiros séculos da Era cristã. [...] A chamada paz romana, mantida por governantes hábeis e uma força militar bem treinada e disciplinada, projetou-se também no plano religioso [...] No entanto, esse período, equilibrado, sólido e pacífico, jamais permitiu que as regiões dominadas recuperassem sua liberdade e paz. Paz, sim, mas romana e sob suas leis. A paz romana é, portanto, no fundo, uma paz enganadora, melhor definida como paz à moda romana.²⁰⁹

Compreendemos que a paz romana foi um esforço do Estado romano, no auge de sua expansão territorial, para manter os povos subjugados e as províncias sob controle, combinado com estratégias militares, mas não apenas. Ângela Zitzke assim discorre sobre a paz romana:

Por mais ambíguo que possa parecer, a era de paz está posta justamente ao lado da era da expansão territorial. Este período na história romana vai consolidar uma sociedade militar de cunho implacável e de orientação imperial (1. ação militar), consolidará uma nova forma de viver baseada na fé que se move por objetivos políticos muito bem elaborados (2. ação religiosa), consolidará estratégias para preservação do controle político no combate com poderes estrangeiros (3. ação política), consolidará a restauração de uma sociedade republicana ávida por prestígio, juntamente com a possibilidade de ascensão para uma camada extremamente empobrecida (4. ação econômica) e, finalmente, consolidará a facilidade de ver e sonhar com a prosperidade, igualmente com conformidade em se alienar diante da mesma (5. ação civilizatória e urbana). Diante de todos estes aspectos, ficará claro como a

²⁰⁸ DACANAL, 2014, p. 106.

²⁰⁹ AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 349-350.

ilusão do bem-estar será contrastante com a ironia da perpetuação da morte nos campos de combate.²¹⁰

Observamos então, uma ação combinada entre várias estratégias para garantir o predomínio romano no mundo antigo. Tais estratégias levaram Roma a uma era onde pode estabelecer seu domínio, submetendo povos sob suas leis e sua cultura. O imperador Augusto é considerado o inaugurador da paz romana²¹¹. Após um período de insatisfação e guerras civis que haviam dividido a sociedade de Roma, surge Augusto, que reordenara o caos trazendo o cosmos de volta. Segundo Ângela Zitzke: “Quando tudo parecia um *caos*, o *cosmos* foi restaurado; tema chave do culto grego a Augusto.”²¹² Com relação ao culto de Augusto procurar fundamentação na cultura grega, lembramos que o helenismo possuía na centralização política um dos seus alicerces, e que a ordem que substituiu o caos, defendida pela política de Augusto, nos parece ter sido originada pela absorção da cultura helênica entre os romanos. Sobre a relação entre helenismo e a paz romana, afirma Arnold J. Toynbee:

Lá pelo ano de 31.a.C. o mundo helênico já havia atravessado uma agonia de 188 anos, e a sociedade parecia exalar o último suspiro, quando a súbita implantação da paz augustiana deu ao helenismo um estímulo inesperado. [...] Entretanto, o esforço que o helenismo fez sob os auspícios de Augusto foi mantido mais de 265 anos. Somente no ano 235 da Era Cristã, o mundo helênico voltou a conhecer lutas comparáveis, em severidade e duração, àquela das quais o salvara Augusto.²¹³

Constatamos então, que o fenômeno histórico e político que foi a *Pax Romana* teve suas raízes no helenismo. Para Arnold J. Toynbee, os vínculos entre a Roma de Augusto e o helenismo, com sua paz construída com a opressão dos povos conquistados, não começam aí. De acordo com Toynbee:

A nova ordem baseava-se em quatro instituições mestras: um rei-salvador deificado, um Estado mundial deificado do qual as cidades-Estado locais constituíam as células do corpo político, um exército profissional e um serviço público civil profissional. Nenhuma dessas instituições era uma criação nova. Todas haviam sido inventadas na era pós-alexandrina como

²¹⁰ ZITZKE, 2011, p. 63.

²¹¹ ZITZKE, 2011, p. 63.

²¹² ZITZKE, 2011, p. 63.

²¹³ TOYNBEE, 1975, p. 177.

recursos para preencher o vazio deixado pelo colapso da instituição mestra do helenismo, a cidade-Estado soberana.²¹⁴

Parece existir convergência de pensamento entre Arnold Toynbee e Ângela Zitzke no sentido da *Pax Romana* ter sido alcançada com a utilização de expedientes diversos. É digna de nota a referência a Augusto, logo acima, como um rei-salvador deificado. Toynbee afirma: “O rei-salvador augustano deveria ser um ‘general político’ romano. Augusto realizou em si mesmo tal metamorfose.”²¹⁵ O entendimento da deificação de Augusto como rei-salvador será importante no decorrer deste estudo para a compreensão dos cristãos com relação ao Império e suas posições políticas.

Ângela Zitzke vê na ascensão de Augusto um viés de cunho apocalíptico, entendendo aqui apocalipsismo como um movimento de pessoas oprimidas, excluídas e alienadas, que adotam a escatologia apocalíptica como uma estratégia de sobrevivência e esperança²¹⁶. Tal perspectiva não está obrigatoriamente restrita a grupos religiosos judeus e cristãos²¹⁷. De acordo com ela:

Esta escatologia também não está limitada a grupos em crise ou precisa emergir dos mesmos, e sim, estar ancorada segundo uma perspectiva da realidade [...]. Ela pode ser desenvolvida por qualquer grupo humano de um determinado contexto (independente deste portador ser Imperador, Faraó, líder religioso ou ser humano comum), desde que faça sentido para o mesmo segundo suas necessidades históricas e sociais. O apocalipse revela uma realidade transcendente ao envolver um mundo sobrenatural e visar uma salvação escatológica.²¹⁸

Segundo esta perspectiva, Augusto inaugurou em Roma uma nova era, com atos grandiosos, reconstruiu Roma e implantou um sistema seguro para proteger a cidade²¹⁹.

Declara Ângela Zitzke:

A criação de um novo universo simbólico visa substituir a velha ordem, manter um senso de identidade e esperar (aguardar uma esperança) que este se torne real. Foi justamente este universo simbólico que Augusto conseguiu

²¹⁴ TOYNBEE, 1975, p. 180.

²¹⁵ TOYNBEE, 1975, p. 180.

²¹⁶ ZITZKE, 2011, p. 61.

²¹⁷ ZITZKE, 2011, p. 62.

²¹⁸ ZITZKE, 2011, p. 62.

²¹⁹ ZITZKE, 2011, p. 61.

transformar ao assumir o comando do governo junto ao senado e decretar a entrada de uma nova era, a irrupção do império.²²⁰

Tal viés ajuda a compreender o mundo segundo a *Pax Romana*. Embora o apocalipsismo não esteja obrigatoriamente vinculado a paradigmas judaicos e cristãos, não podemos desconsiderar a importância desse paradigma dentro da cultura hebraica e posteriormente cristã, e que uma Palestina dominada por uma potência estrangeira terá um cenário que talvez possamos compreender como apocalíptico, de um ponto de vista inclusive histórico e social, e que essa perspectiva será herdada pelos cristãos ao verem-se perseguidos pelo Império, conforme temos como exemplo o Apocalipse de João, que trata das perseguições aos cristãos na Ásia Menor. Não podemos deixar de encontrar semelhanças paradigmáticas entre as concepções apocalipsistas judaico-cristãs e o cenário anterior à ascensão de Augusto, em Roma, embora devamos guardar as devidas diferenças entre as culturas, entre elas, a visão cíclica da história encontrada no Paganismo, e não possamos, pelo menos a princípio, estabelecer ligações entre as duas concepções, judaico-cristã e pagã romana. O fato é que, assim como o Judaísmo e o Paganismo, o Cristianismo também encontrará seu apocalipsismo, e assim como os romanos fizeram com Augusto, também estabelecerá seu rei-salvador deificado, conforme veremos no decorrer do presente estudo.

É importante para este estudo compreender as consequências da paz romana para os povos conquistados. Embora a era iniciada por Augusto tenha trazido grande satisfação para os romanos²²¹, a paz romana subjugava e devastava os vencidos. De acordo com Ângela Zitzke: “A paz que *subjuga* seus fiéis – e a paz que *devasta* seus infiéis – sempre vai trazer lucro e poder. A guerra era o único meio para ‘pacificar’ os povos estrangeiros [...]”²²² Esse método terá como consequência a escravização de povos derrotados por Roma. Afirma Ângela Zitzke:

Entre as consequências econômicas e sociais das conquistas de províncias desde o segundo século antes de Cristo (República), com a primeira guerra púnica, até o segundo século depois de Cristo (Império) com a anexação do Egito (30 a.C), Arábia, Mesopotâmia e Assíria, pode-se destacar o grande volume de escravos que fizeram de Roma uma cidade próspera e poderosa, pois em muito contribuíram para a elevação do nível de vida dos romanos abastados. Mas o luxo e a riqueza eram privilégios de uma minoria de

²²⁰ ZITZKE, 2011, p. 61-62.

²²¹ ZITZKE, 2011, p. 66.

²²² ZITZKE, 2011, p. 68.

patrícios e plebeus que foram enriquecendo graças aos despojos no campo militar.²²³

O sistema escravista alimentava a economia romana. Além dos despojos de guerra alimentavam as legiões, ávidas por saques e espólios²²⁴, havia a tributação, que enriquecia Roma cada vez mais²²⁵.

A questão do escravismo, base econômica de produção do Império Romano, era recorrente no helenismo, sendo defendido pelo filósofo grego Aristóteles. Verificamos em Aristóteles a explícita defesa do escravismo presente na sociedade grega e verificada na sociedade helênica, inclusive romana. Segundo Aristóteles:

IV. Em primeiro lugar, falemos da escravidão. O escravo é uma parte da propriedade [...]. V. A escravidão é natural, em todos os âmbitos do universo natural, encontramos uma relação entre o governante a o governado [...]. VI. Mas encontramos pessoas submetidas à escravidão que não são escravos naturais. Por isso, a escravidão é uma instituição condenada por alguns, mas estes estão equivocados. O escravo natural beneficia-se da sujeição a um senhor.²²⁶

Não estranhamos, portanto, a questão do modo de produção escravista existente no Império Romano, visto ser este paradigma recorrente no helenismo, desde os gregos. Séculos depois, este paradigma helênico será frontalmente contestado pelo hebreu Paulo de Tarso, conforme veremos mais tarde.

Pedro Paulo Funari reconhece a importância que a cultura grega adquire para os romanos, citando o ditado que afirma que “a Grécia, capturada pelos romanos, capturou-a culturalmente.”²²⁷. Porém, explica Funari:

[...] a presença de elementos gregos no mundo romano adquire sentido em sua específica reelaboração pelos romanos, eles mesmos uma grande cultura de síntese, sempre capaz de absorver e transformar outras culturas.²²⁸

Embora os romanos não tenham sido, conforme esclarece Funari acima -, meros plagiadores passivos da cultura grega, como helênicos os romanos absorveram elementos já

²²³ ZITZKE, 2011, p. 71.

²²⁴ ZITZKE, 2011, p. 72.

²²⁵ ZITZKE, 2011, p. 84.

²²⁶ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2008. p. 35-36

²²⁷ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 122.

²²⁸ FUNARI, 2009, p. 124.

existentes na cultura grega, sendo o escravismo como modo de produção um elemento já presente no helenismo, anterior ao Império Romano e adotado em Atenas.

A própria democracia ateniense, tinha determinados limites, sendo que só eram considerados aptos a participar das discussões os cidadãos adultos com mais de dezoito anos, nascidos de pai e mãe ateniense, sendo considerado o povo o conjunto de cidadãos²²⁹. Logo, um sistema excludente, apartado das mulheres, dos estrangeiros e dos escravos. Afirma Funari, sobre o sistema escravista ateniense:

Os escravos de Atenas eram em sua maioria prisioneiros de guerra (gregos ou bárbaros, como eram chamados pejorativamente os não gregos) e seus descendentes, considerados não como seres humanos dignos, mas como “instrumentos vivos”. Dos escravos, cerca de trinta mil trabalhavam nas minas de prata, das quais se extraía metal para armamentos, ferramentas e moedas, 25 mil eram escravos rurais e 73 mil eram escravos urbanos empregados nas mais variadas tarefas e ofícios, permitindo que os donos se ocupassem dos assuntos públicos.²³⁰

Segundo Funari: “Escravidão e democracia: aparentemente, não há duas palavras mais incompatíveis. Entretanto, não é exagero dizer que a democracia ateniense dependia da existência da escravidão.”²³¹ Portanto, encontrados tais elementos nos sistemas romano e grego, helênicos por excelência, não podemos considera-los igualitários no sentido atual creditado ao termo. Sobre a democracia ateniense, sistema eminentemente helênico, afirma José Hildebrando Dacanal:

A *democracia* ateniense era um sistema de poder político e administrativo rigidamente censitário / excludente, praticamente idêntico aos sistemas escravistas coloniais da América ibérica do sul dos Estados Unidos nos séculos XVII, XVIII e XIX.²³²

Observamos, portanto, que o sistema romano escravista e autoritário, encontrava raízes no sistema helênico. Não é objetivo deste estudo aprofundar a questão do nascente Império Romano, mas fornecer, em linhas gerais, um panorama da situação política na qual se defrontará a Palestina nos primórdios do Cristianismo, considerando que a nascente religião cristã irá desenvolver dentro do império. Tal situação política será de domínio de um cenário de helenização crescente, onde Roma, com o culto ao seu imperador, seu centralismo estatal, com seu pertencimento do cidadão ao Estado e sua política de conquistas militares, irá impor

²²⁹ FUNARI, 2009, p. 36.

²³⁰ FUNARI, 2009, p. 39.

²³¹ FUNARI, 2009, p. 39.

²³² DACANAL, 2014, p. 105.

sua ideologia frontalmente oposta à visão de mundo hebraica, especialmente se vislumbrarmos a visão de mundo do Israel pré-monárquico. Lembramos aqui a questão da cultura helênica absorvida por Roma, pois como afirma Charles Norris Cochrane, a obra de Augusto não foi em nenhum sentido nova, ao contrário, não foi mais que a culminação de um esforço que havia começado, séculos antes, na Hélade: o de criar um mundo com base na seguridade e na civilização, e que a única originalidade demonstrada por Augusto foi seu método²³³. Logo, constatamos que a Hélade foi um modelo inspirador para Roma.

2.3 A Palestina no Surgimento do Cristianismo

Dentro de um mundo dominado pelo Império Romano, temos uma Palestina subjugada por este Império. Israel já não é mais uma nação independente. Os judeus já não eram independentes há muito tempo. Haviam sido conquistados pelos babilônios no século VI a.C., um período conhecido na história como exílio babilônico. Foram também dominados pelos persas e depois pelos selêucidas, uma dinastia criada como consequência do império de Alexandre. Os judeus se revoltaram contra os selêucidas no século II a.C., mas no século I a.C. foram conquistados pelo general romano Pompeu. A partir daí, a Palestina passou a fazer parte do Império Romano²³⁴.

De acordo com Jonathan Hill: “Quem primeiramente governou essa região foi a Dinastia Hasmoneana e, a seguir, a Herodiana”.²³⁵ A dinastia Herodiana estava comprometida com o império, tinha que obedecê-lo em questões de política externa e pagar-lhe tributo. De 34 a.C. a 4 a.C. o rei foi Herodes, o Grande, que gastava grandes somas em construções e fundações de cidades. Após sua morte, os romanos dividiram a Palestina entre os filhos de Herodes, que governavam como tetrarcas, de forma semelhante ao pai²³⁶.

Cabe ressaltar que, no primeiro século depois de Cristo, a sociedade judaico-palestinense era uma sociedade majoritariamente camponesa²³⁷. De acordo com Horsley e Hanson: “De fato, em qualquer sociedade tradicional como o era da Palestina judaica do

²³³ COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo y Cultura Clássica*. Fondo de Cultura Economica: Mexico, 1992. p. 7.

²³⁴ HILL, 2008, p. 16.

²³⁵ HILL, 2008, p. 16.

²³⁶ HILL, 2008, p. 16.

²³⁷ HORSLEY, HANSON, 1995, p. 21.

século I da era cristã, os camponeses constituem 90 por cento ou mais da população.”²³⁸ Tal sociedade camponesa não parecia dócil ou passiva, mas ao contrário, existia potencial para o conflito, devido ao domínio estrangeiro aliado da elite judaica da época. Horsley e Hanson, referindo-se ao Evangelho de Marcos capítulo 11, versículos 27 a 33, afirmam que quando sumos sacerdotes, escribas e anciãos, confrontados com Jesus no templo por ocasião da Páscoa, ficaram mais que apreensivos no tratamento com ele, pois tinham medo do povo²³⁹.

Afirmam Horsley e Hanson:

De fato, os grupos dominantes judeus tinham boas razões para “ter medo do povo”, pois o povo simples não estava dócil e passivamente resignado à situação da sua vida. As pessoas tinham *ideais* sobre como *devia* ser sua vida, e uma *memória* que informava e sustentava ideais. Lembravam a época em que seus antepassados eram livres e não estavam sob o controle de senhores domésticos ou estrangeiros. Recordavam-se também de conflitos anteriores, em que seus ancestrais tinham sido subjugados, mas conseguiram com êxito reafirmar sua liberdade. A Bíblia Hebraica está repleta de tais histórias dos antigos camponeses israelitas e judeus.²⁴⁰

A questão da memória trazida por Horsley e Hanson será tratada adiante no presente estudo. Vejamos as razões para a tensão e potencial para o conflito, conforme os parágrafos acima. Para uma devida compreensão da Palestina o primeiro século depois de Cristo, é “importante esboçar a história da qual emergiu esse povo e que formou a sua memória e moldou os seus ideais”.²⁴¹ Devido a isso, veremos alguns pontos da história de Israel que são pertinentes para o entendimento do presente estudo, não objetivando aqui dar uma descrição completa da história judaica.

Conforme analisado e discutido no primeiro capítulo deste estudo, Israel se formou de povos que fugiam da opressão das cidades-Estado cananeias, ou seja, de vários êxodos, sendo que o êxodo do Egito adquire um caráter emblemático na memória do povo. Ali, nas montanhas, se forma uma sociedade organizada em tribos autônomas, governada pela Lei da Aliança, lembrando um Deus que os livrou da escravidão. Tal sociedade não se constituía num Estado organizado, não possuía um rei nem tampouco uma organização hierárquica formal, contrariando totalmente os paradigmas do mundo antigo. Lembramos aqui o rei-deus cultuado no Egito, o Faraó, paradigma totalmente rejeitado pela visão de mundo do Israel tribal pré-monárquico, onde o rei era uma divindade não humana, o seu Javé, que os havia libertado da escravidão. Por razões militares, de proteção contra ameaças externas, em

²³⁸ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 08

²³⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 22.

²⁴⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 22

²⁴¹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 23.

especial dos filisteus, e econômicas, com a necessidade de proteção de excedentes de produção, se estabelece a monarquia em Israel, estando o rei subordinado à Lei da Aliança, não acima dela. A monarquia, porém, jamais se torna unanimidade em Israel, tendo os reis enfrentado a oposição de lideranças políticas representando os camponeses, os profetas, que denunciavam abusos e cobravam justiça social, pregando a crítica social e os abusos do Estado autoritário²⁴².

Porém, com o estabelecimento da monarquia e subseqüentes invasões estrangeiras, a situação se transformou. Após o domínio babilônico, os judeus puderam retornar à Palestina com a permissão de Ciro, mas isso significou, além da reconstrução do Templo, o restabelecimento da antiga ordem social e hierárquica, com Jerusalém novamente como centro administrativo, social e religioso²⁴³. Tal acontecimento irá gerar uma situação política onde os sumo-sacerdotes se tornarão os chefes da sociedade judaica. Para Horsley e Hanson:

Por causa da extinção da liderança davídica, bem como pelo fato de que agora a autoridade religiosa e civil estava centralizada no templo, os sumo sacerdotes tornaram-se administradores do governo e o próprio sumo sacerdócio emergiu como a cabeça da sociedade judaica. Juntamente com esta transformação, o poder político e econômico passou mais firmemente para as mãos das principais famílias sacerdotais [...]. No fim do império persa, o sumo sacerdote era reconhecido como o representante político e econômico, bem como o chefe étnico e religioso dos judeus. Na verdade o que começou sob os persas continuou durante os impérios helenísticos e até no império romano, isto é, a Judéia funcionava como uma comunidade do templo, sob o controle político de um governo imperial.²⁴⁴

Importa para o presente estudo compreender, de acordo com a citação acima, a ascensão da comunidade de sumos sacerdotes, que passou a ser uma classe privilegiada sob o ponto de vista político e econômico, e a continuidade que este processo teve nos anos subseqüentes, sob o domínio helenístico e romano. Durante o domínio persa, os camponeses tiveram que arcar com uma carga de impostos obrigatórios para sustentar o Templo e seu aparato de culto, estando a autoridade distante de suas preocupações cotidianas²⁴⁵.

A conquista helenística de Alexandre e seus sucessores foi ainda mais opressiva para os judeus. Além da opressão econômica, cada vez maior, passou a existir também um processo de imposição da cultura helênica. Tal imposição da cultura helênica é definida por Horsley e Hanson como imperialismo cultural. Segundo eles:

²⁴² Tais paradigmas foram objeto de análise no primeiro capítulo do presente estudo.

²⁴³ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 27.

²⁴⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 27.

²⁴⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 27.

Os impérios helenísticos de Alexandre trouxeram um programa sistemático de maior exploração econômica e de uma política de imperialismo cultural que ameaçou o modo de vida dos judeus. A elite sacerdotal dominante, que manteve sua posição social privilegiada, atraída pelas glórias da civilização helenística, começou a comprometer-se cultural, religiosa e politicamente. O resultado na sociedade judaica foi um distanciamento cada vez maior entre a elite sacerdotal e os camponeses, que acabou provocando uma revolta popular e deu o tom para os seguintes 300 anos de história social e religiosa judaica.²⁴⁶

A questão exposta logo acima nos parece pertinente para a compreensão da Palestina após o final do domínio helenístico. Pelo fato da classe sacerdotal ter conseguido manter seus privilégios e também pelos romanos serem helenizados, conforme já abordado neste estudo, além de que, conforme a citação acima, nesta época foi dado o tom para os próximos 300 anos de história cultural e política judaica.

Embora a Judeia, dominada primeiramente pelos Ptolomeus, após pelos Selêucidas, continuassem sob as determinações estabelecidas pelos persas, de viver basicamente de acordo com suas leis e manter a aristocracia sacerdotal, as pressões econômicas e as intromissões culturais criaram um clima de tensão intolerável na sociedade judaica. Os imperadores helenísticos governavam através de alianças com as elites locais, no caso dos judeus, a aristocracia sacerdotal. O sumo sacerdote era o responsável pela coleta de impostos, e os judeus viram seu representante colaborando diretamente com uma potência estrangeira invasora e opressora²⁴⁷. Tal situação vai preparar o terreno para a revolta dos Macabeus.

Um exemplo da helenização que se abateu sob a Judeia foi a transformação de Jerusalém numa cidade helenística chamada Antioquia, em honra do rei Antíoco IV. Neste contexto, foi construído um *gymnasion* e um *ephebion* para proporcionar uma educação helenizante aos jovens hebreus²⁴⁸. Sobre tal processo de helenização, discorrem Horsley e Hanson:

A Judéia não era mais um *ethnos*, um povo que se distinguiu dos outros, vivendo de acordo com suas leis avitas, não participando nem cultural nem economicamente da civilização dominante. Jerusalém (juntamente com a Judéia) era agora uma *polis*, cuja corporação de cidadãos gozava de governo autônomo e participava do comércio entre cidadãos e compartilhava as instituições e celebrações culturais com outras cidades do império.²⁴⁹

²⁴⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 28.

²⁴⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 28-29.

²⁴⁸ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 30.

²⁴⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 30.

Todavia, para a maioria da população judaica, a reforma helenizante era uma ameaça à sua identidade e existência. Um fator que ajudou a desencadear a revolta popular e a ascensão da Dinastia dos Macabeus foi a pilhagem do Templo pelo imperador Antíoco Epífanes em 169 a.C. A essa pilhagem seguiu um massacre em que milhares de judeus foram mortos e outros vendidos como escravos²⁵⁰. Além disso, Antíoco Epífanes decretou o abandono compulsório dos costumes judaicos. Segundo Horsley e Hanson:

Tornou-se cada vez mais evidente que a crescente resistência estava enraizada na determinação do povo de manter seus costumes tradicionais e sua lealdade à Lei. Para atingir a raiz da resistência, Antíoco finalmente fez algo que não era característico dos soberanos helenísticos. Decretou o abandono compulsório dos costumes judaicos tradicionais e da observância da Lei. Isso envolveu a cessação do culto do templo, a dessacralização de coisas sagradas para os judeus, a queima de rolos da Torá e a propagação do paganismo pela força.²⁵¹

Tais medidas desagradaram ainda mais os judeus revoltosos. A resistência judaica já havia começado antes do decreto de Antíoco Epífanes, e se transformou numa grande revolta camponesa. Embora a revolta tenha seu nome associado aos Hasmoneus, ou Macabeus, estes não foram seus instigadores, tampouco foram suas únicas lideranças²⁵². Não objetivamos aqui fornecer um panorama completo da revolta dos Macabeus, mas consideramos necessário discorrer brevemente sobre ela para uma compreensão adequada das causas que levaram a Palestina a se tornar parte do Império Romano.

A revolta dos Macabeus teve como destaque a liderança de Judas, terceiro dos cinco filhos de uma família sacerdotal, os Hasmoneus. Judas organizou uma milícia de camponeses, que, utilizando táticas de guerrilha, conseguiu derrotar exércitos maiores enviados pelos selêucidas. A resistência dos judeus se intensificou quando se tornou claro que a estratégia dos selêucidas era confiscar as terras daqueles que viviam de acordo com a lei mosaica tradicional, vender os judeus rebeldes como escravos e ocupar a terra com estrangeiros. Estava em jogo, além das liberdades religiosas dos judeus, a própria existência da sociedade judaica tradicional²⁵³.

²⁵⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 32.

²⁵¹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 32.

²⁵² HORSLEY; HANSON, 1995, p. 35.

²⁵³ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 36.

Nota-se, portanto, que os conflitos entre a visão de mundo hebraica e helênica já existiam antes do domínio da Palestina pelos romanos. Quando um exército selêucida matou Judas e derrotou a milícia camponesa, os helenizantes e os Selêucidas continuaram a governar. Todavia, sob a liderança de Jônatas, irmão de Judas, os camponeses continuaram suas guerrilhas contra os Selêucidas. Finalmente, a Judeia foi reconhecida pelos Selêucidas como um estado-templo semi-independente, mas sob a liderança de Simão, foi tomada a última guarnição militar selêucida na Judeia e estabelecida mais firmemente a independência política dos judeus²⁵⁴.

Sobre o resultado dessa longa e vitoriosa revolta, afirmam Horsley e Hanson:

Os camponeses judeus tinham suportado com êxito uma guerra de libertação nacional, provavelmente com uma significativa inspiração apocalíptica. Entretanto, o resultado não deve ter sido o que muitos esperavam. Explorando a continuidade da popularidade da liderança vitoriosa dos macabeus, Simão fez com que uma assembleia nacional o proclamasse sumo-sacerdote, comandante militar e líder perpétuo da nação, e conseguiu passar o governo ao seu filho João Hircano. Com isso estabeleceu a dinastia asmonéia, que durou quase um século. O que tinha começado como uma revolta de camponeses judeus, uma guerra de Guerrilha contra os exércitos Selêucidas, terminou não na implantação do Reino de Deus, mas simplesmente no estabelecimento de uma nova dinastia de sumos sacerdotes.²⁵⁵

Destaca-se que os romanos já lançavam seus tentáculos sob a Judeia antes de a dominarem e a ocuparem militarmente, pois Judas Macabeu e seus seguidores tentaram internacionalizar o conflito através de um pacto de apoio com Roma²⁵⁶. Além disso, Herbert Donner afirma: “Percebe-se que o Reino Hasmoneu não era popular nem se firmara internamente. Constantes conflitos internos caracterizaram todo o período dos hasmoneus.”²⁵⁷

Podemos suspeitar que, tanto as alianças entre Macabeus e romanos como também as divisões e conflitos internos entre os Asmoneus, conforme referido por Donner, podem ter de certo modo, facilitado à conquista da Palestina pelos romanos. Sobre a conquista da Palestina por Roma, declara Herbert Donner:

As legiões da república romana, que haviam começado a se engajar politicamente no Oriente já desde mais ou menos 200 a.C., passaram, nos anos sessenta do séc. 1 a.C., como um rolo compressor por cima dos países do Oriente Próximo e eliminaram os restos do Reino Selêucida, assim como os pequenos estados e também o Reino Hasmoneu na Palestina. No ano de 64

²⁵⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 36.

²⁵⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 37.

²⁵⁶ DONNER, 1997, p. 520.

²⁵⁷ DONNER, 1997, p. 522.

/ 3 a.C., C. Pompeu Magno aparece na Síria; em 63, entrou em Jerusalém, sitiou e conquistou a área do templo, provocou um banho de sangue, entrou e profanou o Santo dos Santos e assumiu a Judéia como Estado-vassalo de Roma sob a fraca autoridade do sumo sacerdote Hircano II, do qual tirou o título de rei.²⁵⁸

Para Donner, os notáveis de Jerusalém apoiavam os romanos, e, além disso, combatiam entre si²⁵⁹. Sobre o domínio romano na Palestina, discorre Herbert Donner:

Os romanos tinham interesse em dissolver o Reino Hasmonéu e anular a maioria de suas conquistas. Eles diminuíram o Estado tributário judeu, tirando-lhes o acesso ao mar Mediterrâneo e desvincularam do território as cidades helenísticas, nas quais estavam muito interessados como dóceis alunos da civilização grego helenística.²⁶⁰

A conquista romana foi brutal, bem como o domínio sobre os hebreus. De acordo com Horsley e Hanson:

Na sua conquista inicial, e particularmente nas reconquistas subsequentes, os romanos trataram os habitantes brutalmente a fim de induzir o povo à submissão. Rapidamente, os exércitos romanos incendiaram e destruíram completamente cidades e massacravam, crucificavam ou escravizavam as suas populações. Por exemplo, quando Cássio conquistou Táriquéia, na Galiléia, “escravizou cerca de trinta mil homens” [...].²⁶¹

Objetivando efetivar seus domínios na Palestina, o governo de Roma colocou no poder o rei Herodes, subordinado diretamente ao *princeps* e ao senado de Roma, que governava sob a forma de “rei aliado”²⁶². Herodes se mostrou um tirano. Espalhou terror e derramou sangue, inclusive de sua própria família. Embora fizesse esforços no sentido se portar como judeu, mesmo engajando-se na construção do Templo era odiado pelos círculos culturais de Jerusalém. Herodes conseguiu dominar o partido saduceu, porém, para os fariseus personificava o mal e o desprezível. Após sua morte, o imperador romano Augusto dividiu seu reino em quatro partes²⁶³.

²⁵⁸ DONNER, 1997, p. 524.

²⁵⁹ DONNER, 1997, p. 524.

²⁶⁰ DONNER, 1997, p. 525.

²⁶¹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 44.

²⁶² DONNER, 1997, p. 526.

²⁶³ DONNER, 1997, p. 528.

Herodes foi um grande admirador da cultura helenística, e iniciou um grande programa de construções, como um teatro, um anfiteatro e um palácio real, marcas do helenismo (a contragosto do povo judeu). Construiu cidades como Cesaréia e Sebaste, em homenagem ao imperador romano, nas quais introduziu o culto oficial a César. Doou templos e construções em Atenas, Esparta, Rodes e outras cidades gregas. Para isso, impôs uma pesadíssima carga tributária aos camponeses judeus²⁶⁴.

Sobre a opressão tributária sob o governo de Herodes, afirmam Horsley e Hanson:

Para que o implacável Herodes pudesse pagar os numerosos projetos de obras, fruto de sua apaixonada dedicação à cultura helenística, teve de forçar, ao máximo a exploração econômica do país e do povo que dominava. Naturalmente o ônus recaiu pesadamente sobre a população rural, e foram muitos os descontentes. Mas Herodes manteve um rígido controle político e social, de tal modo que virtualmente não havia oportunidade sequer para protestos ou reclamações.²⁶⁵

Não só o período de governo de Herodes, mas todo o período de governo romano direto, de 6 a 66 d.C., foi marcado por descontentamento generalizado e turbulências na sociedade judaico-palestinense. Esse período se enquadra na grande revolta judaica de 66-70 d.C. e é de especial relevância, pois é nele que se forma o contexto da vida do próprio Jesus e o prelúdio de formação do Judaísmo rabínico²⁶⁶. A pesada carga tributária imposta pelos romanos continuou sob os sucessores de Herodes, até que os romanos colocaram a administração da Judeia sob sua própria supervisão, na pessoa do governador romano Pôncio Pilatos.

Todavia, existia entre os judeus o desejo de resistência. Esse desejo de resistência, ancorado em movimentos que floresceram na região, era fundamentado especialmente na memória de um Israel livre da opressão, tanto estrangeira quanto de opressores internos. A questão da memória do Israel antigo, ainda viva durante o período de domínio romano, é trabalhada por Horsley e Hanson. Segundo eles:

O legado histórico que o povo judeu herdou do antigo Israel foi a liberdade da dominação estrangeira e a opressão interna. Entretanto, a experiência histórica, especialmente sob o império helenístico e o romano, foi de dominação, exploração e até perseguição. Ainda que a classe sacerdotal às

²⁶⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 44-45.

²⁶⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 45.

²⁶⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 47.

vezes tivesse comprometido, ou até abandonado, as tradições sagradas do povo, pelo menos uma parte substancial dos camponeses judeus, juntamente com muitos escribas e sacerdotes comuns, lembrando-se de sua herança, permaneceram leais à aliança do povo com Deus, resistiram à opressão e reafirmaram sua liberdade. As memórias dos tempos antigos, “bíblicos”, bem como de reafirmações mais recentes de independência do povo [...], provavelmente foram mantidas vivas e inspiraram a periódica resistência aos romanos e, às vezes, à sua própria aristocracia sacerdotal.²⁶⁷

Parece ter sido a memória do Israel antigo, e da lei da Aliança, que levou os judeus a resistirem aos romanos, na Palestina na época do nascimento e vida de Cristo. Tal comportamento evidencia uma visão de mundo, uma mentalidade, que se estrutura e sobrevive numa longa duração²⁶⁸. Apontamos aqui para o fato de uma cultura de origem religiosa ter tido uma longa sobrevivência na sociedade e na memória judaica, mesmo que reconheçamos a dificuldade de transportar o presente conceito de religião até uma sociedade da Antiguidade, onde não havia separação entre religião e política, nem tampouco religião como categoria *a priori*, conforme a definimos atualmente. Esta questão se torna importante para que possamos compreender o contexto onde nascem os movimentos que darão origem ao Cristianismo e a Judaísmo rabínico.

A questão do tributo parece ser um dos casos a partir da qual a memória se faz presente na tentativa de resistência dos judeus contra os romanos. O antigo Israel considerava a terra pertencente ao seu Deus, Javé, que havia lhes dado a terra. Uma parte deveria ser devolvida em gratidão a Deus. Porém, segundo antigas tradições, Javé havia recusado a construção e a manutenção de um complexo templo e um sacerdócio institucionalizado, sustentado pelos excedentes dos camponeses em forma de dízimos. Ao invés disso, os dízimos eram usados em festas religiosas no antigo Israel. Sob a monarquia, os reis reivindicavam os produtos da terra para a manutenção do culto organizado e do sacerdócio²⁶⁹.

A questão da tributação foi se tornando cada vez maior ao longo da história dos judeus. De acordo com Horsley e Hanson:

Naturalmente, sob o império persa e o helenístico, toda a sociedade teve que pagar um certo valor de tributo à administração imperial. É provável que este fosse cobrado por taxação adicional sobre os dízimos e sacrifícios básicos. Sob os selêucidas, o total do tributo havia sido um terço dos cereais e a metade do vinho e do óleo. Mas sob o regime nativo as obrigações globais dos produtores judeus foram reduzidas. Por isso foi uma dramática mudança de circunstâncias quando Roma conquistou a

²⁶⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 55.

²⁶⁸ Conceitos como mentalidades, estruturas e longa duração serão analisados e discutidos em capítulos posteriores, dentro do presente estudo. Bem como em que sentido a memória da Aliança, a que se referem Horsley e Hanson, podem ou não ser enquadrados nestes paradigmas.

²⁶⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 61.

Palestina judaica e a submeteu ao tributo. Agora o tributo romano era sobreposto aos dízimos e outros impostos devidos ao templo e ao sacerdócio. [...]. Os produtores agrícolas judeus estavam agora sujeitos a uma dupla tributação, provavelmente bem acima de 40 por cento da sua produção. Ainda havia outros impostos romanos que pesavam sobre o povo, mas o tributo era o dreno maior.²⁷⁰

A memória do tempo em que Javé era o dono da terra e não havia a obrigação do pagamento de tributos para os estamentos burocráticos dominantes parece ter sido um fator importante para a fundamentação da resistência ao Império Romano. Houve outros fatores onde a memória de um Israel livre pesou na insatisfação do povo. Havia no Israel antigo, uma tradição de realeza popular, que incluía assembleias populares onde reis eram consagrados por aclamação²⁷¹. Todavia, na época de profunda crise e opressão vivida pelos judeus sob o domínio de Roma, a tradição popular de realeza parecia viva na memória dos judeus. Parece ter sido este um fator que não se apagou da visão de mundo hebraica com o passar da história. Lembramos aqui a execução de Jesus sob a acusação de ser “rei dos judeus”, conforme registrada no Evangelho de Marcos capítulo 15, versículo 26. Contudo, Jesus não foi o único líder judeu do período a receber esse tipo de designação. Segundo Horsley e Hanson:

Os romanos executaram Jesus sob a acusação de ser “rei dos judeus”, segundo Mc 15, 26. Mas Pôncio Pilatos não foi o único oficial romano da Palestina a tratar com um líder popular visto como rei dos judeus. Tanto antes como depois de Jesus de Nazaré (que geralmente é incluído nesta categoria), houve diversos líderes populares camponeses, que, nas palavras de Josefo, “reivindicaram a realeza”, “usaram o diadema real”, ou foram “proclamados reis” pelos seus seguidores. Parece, portanto, que um das formas concretas assumidas pela inquietação social no período tardio do segundo templo foi a de grupos de seguidores reunidos em torno de um líder que tinham aclamado rei.²⁷²

Constatamos, portanto, que não só Jesus, mas outros líderes populares foram enquadrados numa espécie de tradição popular de realeza. Para Horsley e Hanson, é necessário examinar a tradição cultural de realeza popular originária do antigo Israel, que provavelmente influenciou a forma destes movimentos²⁷³. Esta parece ser mais uma sobrevivência histórico-cultural do Israel antigo que chegou até a Palestina na época do domínio romano. Havia uma tradição de realeza popular no antigo Israel, sendo que pessoas

²⁷⁰ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 63.

²⁷¹ Esse paradigma foi discutido no primeiro capítulo deste trabalho, quando focalizamos o Israel tribal pré-monárquico, o advento da monarquia e a crítica social dos profetas.

²⁷² HORSLEY; HANSON, 1995, p. 89.

²⁷³ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 89.

comuns, mesmo iletradas, possuíam familiaridade com histórias e imagens bíblicas, incorporadas nas tradições sacras do povo²⁷⁴. Para Horsley e Hanson:

Para entender a forma desses movimentos messiânicos e a motivação daqueles que a ele se uniram, precisamos primeiro examinar esta antiga tradição israelita de realeza popular. Depois poderemos observar como a tradição popular sobreviveu juntamente com outras imagens de realeza, e como alguns textos-chave de “expectativas” manifestam preocupações populares, antes de reexaminar a reemergência da realeza popular de forma concreta.²⁷⁵

Destacamos da citação transcrita imediatamente acima a existência da tradição da realeza popular no antigo Israel e a sobrevivência desta tradição. Não pretendemos aqui dar um panorama mais abrangente ou completo destes movimentos e suas fundamentações antigas, nem descrever as revoltas contra o domínio de Roma sobre a Judeia onde esses movimentos tiveram um papel importante. Apenas discorreremos brevemente sobre essa temática para entender o papel da memória do antigo Israel e da sobrevivência de suas tradições num contexto palestinese dominado pelos romanos e o papel que tais tradições desempenharam na resistência a esse contexto.

Outro fator ligado à resistência judaica contra o domínio romano na Palestina é o aparecimento de movimentos proféticos populares. Esses movimentos eram de dois tipos: os profetas populares, oriundos dos camponeses; e os movimentos proféticos ativistas. Os primeiros parecem ser um renascimento de alguns tipos de profetas da tradição bíblica, bem como tipos característicos da sociedade judaica, sendo que os profetas oraculares parecem ser uma continuação tradição dos profetas oraculares hebreus. O segundo tipo, os movimentos proféticos ativistas, pareciam inspirados na memória dos movimentos de libertação liderados por Moisés, Josué e os juízes e podem ter sido um renascimento de uma tradição mais antiga de movimentos proféticos, como os de Elias e Eliseu²⁷⁶.

Conforme discorreremos no primeiro capítulo do presente estudo, os antigos profetas de Israel foram líderes políticos, praticavam a crítica ao Estado, denunciavam abusos dos estamentos dominantes e defendiam o interesse dos camponeses, além de, em alguns casos, se oporem à monarquia e enfrentarem os reis, carregando consigo a memória do Israel pré-monárquico, com sua ética igualitária. Os movimentos proféticos do século I da era cristã parecem estar fundamentados na memória dos profetas vétero-testamentários. Horsley e

²⁷⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 92.

²⁷⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 92.

²⁷⁶ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 126.

Hanson estabelecem um vínculo entre tais movimentos e a memória histórica do povo judeu e sua respectiva tradição. De acordo com eles:

Por outro lado, os profetas oraculares rústicos, e tanto os movimentos messiânicos populares como os movimentos proféticos populares, foram todos exclusivos da sociedade judaica antiga, visto não haver paralelos da mesma espécie em outras sociedades. Nesses casos, as formas sociais específicas foram decididamente influenciadas por tradições características da antiga cultura judaico-israelita. As tradições sagradas incluíam histórias, aparentemente familiares tanto do povo comum como aos estratos letrados, de profetas tais como Moisés, Josué e Elias ou de reis populares ungidos como Davi, conduzindo seus seguidores na resistência contra a dominação doméstica ou estrangeira.²⁷⁷

Prosseguem Horsley e Hanson:

No caso dos profetas oraculares, parece que o fenômeno simplesmente nunca se extinguiu totalmente [...]. O surgimento de grupos ou líderes desses tipos exigiu certa sofisticação de memória histórica e organização social entre os camponeses judeus. Para um movimento popular ter assumido a forma explícita de um movimento profético em vez de um motim, ou de um movimento messiânico em vez de bandos descoordenados de salteadores, havia a necessidade da memória de uma tradição histórica particular, dos antigos movimentos proféticos ou dos movimentos messiânicos prototípicos, e da aplicação do paradigma lembrado á nova situação.²⁷⁸

Havia, portanto, uma continuidade, uma permanência cultural, fundamentada na memória do Israel antigo, que, sobrevivendo aos séculos, ficou presente nos movimentos de libertação e resistência na Palestina do século I da nossa era. Os movimentos proféticos eram animados por um programa de libertação da sociedade, e suas ações eram diretamente inspirados por tradições político-religiosas de libertação histórica²⁷⁹.

As rebeliões e as inconformidades contra o domínio romano fossem de caráter violento ou não violento, além das causas econômicas como a tributação excessiva, estava fundamentada na tradição do Israel antigo, sociedade que durante seu período tribal, buscou uma existência igualitária entre os seus, sem a ausência de um Estado opressor, onde se procurou construir o “Reino de Deus” em seu aspecto imanente, inclusive. O papel da

²⁷⁷ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 212.

²⁷⁸ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 212.

²⁷⁹ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 213-214.

memória e da tradição na resistência contra um Estado helênico e opressivo, cultural e economicamente, é atestado por Richard Horsley. Segundo com ele:

A principal razão por que os galileus e os judeus perseveraram tão persistentemente contra o domínio imperial romano foi a robustez do espírito de resistência ao domínio estrangeiro opressor entranhado na tradição israelita. As verdadeiras origens do povo estavam na libertação de Israel, por obra de Deus, da escravidão do faraó do Egito [...]. O profeta fundador, Moisés, e seu sucessor, Josué, intermediaram a aliança como uma espécie de contrato social que permitiria ao povo manter relações socioeconômicas justas em lealdade exclusiva ao seu Deus [...]. Quando os próprios reis de Israel se tornaram abertamente exploradores, profetas como Elias incitaram ao protesto popular. Mesmo depois que a resistência popular parecia impossível, pois os reis haviam consolidado o poder, profetas oraculares solitários, como Amós, Miquéias e Jeremias, pronunciavam acusações e condenações de Deus contra esses reis e seus funcionários por oprimirem o povo, violando assim a aliança mosaica.²⁸⁰

Devido a essa memória, entranhada na mentalidade e na cultura de Israel, não podia ser tolerado o domínio de um Império estrangeiro como o romano. A formação das tribos de Israel não admitia o domínio de um monarca com poderes divinos, tendo se tornado emblemático o êxodo dos que se livraram da escravidão no Egito, sob o rei divinizado egípcio. Além do que, não se admitia a exploração econômica, buscando o ideal de uma sociedade igualitária²⁸¹. A memória do Israel liberto do Faraó não estava esquecida quando César, outro monarca divinizado, dominou a Palestina.

Tal memória, entranhada na tradição vétero-testamentária do antigo Israel, poderia não ser fundamentar simplesmente um conflito social e político entre um povo oprimido social e economicamente por um Império violento e conquistador, mas também poderia dar fundamentação a um choque entre diferentes visões de mundo, a visão e a mentalidade do antigo Israel, preservada em sua memória, e a visão helênica, imposta pelos selêucidas e pelos romanos. Segundo José Hildebrando Dacanal:

A Galileia do tempo de Jesus de Nazaré – e principalmente aquela região em que ele nasceu, viveu e cresceu – era, sim, um cenário em que estavam presentes a exploração econômica, a marginalidade social e a inquietação política. Mas isto, ao que tudo indica, era apenas a parte mais superficial e mais visível de um fenômeno muito mais intenso e muito mais profundo: o violento choque entre o antigo e o moderno, entre uma sociedade camponesa tradicional e o furor modernizante dos dois Herodes, entre o mundo agrário e

²⁸⁰ HORSLEY, Richard. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 43.

²⁸¹ Assunto tratado no primeiro capítulo deste estudo.

o mundo urbano, entre a cultura e a religião israelitas, de um lado, e a globalização e a laicização greco-romanas, de outro [...].²⁸²

Constatamos aqui a questão das visões de mundo implícitas e explícitas nos conflitos da Palestina na época quando iniciou o movimento que daria origem ao Cristianismo, e que tais conflitos não eram apenas de ordem socioeconômica, mas que envolviam também mentalidades distintas.

O presente estudo não tem como objetivo descrever as revoltas contra Roma que ocorreram na Palestina no recorte histórico citado. Porém, a descrição da situação política e social do período é importante, pois faz parte do contexto onde irão nascer dois movimentos que sobreviverão até os dias de hoje, ambos com grande impacto na sociedade ocidental: o Judaísmo rabínico, herdeiro dos fariseus, e o Cristianismo. Dentro desse contexto histórico, de dominação helênica por parte de Roma sobre a Palestina, nascerão o Judaísmo como conhecemos hoje e o Cristianismo, sendo o impacto destes movimentos na cultura ocidental serem no mínimo muito difíceis de serem mensurados, dada sua enorme dimensão.

2.4 As Implicações Políticas do Ministério de Cristo

O movimento que acabou se tornando o Cristianismo teve como figura inspiradora do pregador judeu conhecido como Jesus. Em torno de sua figura foram construídos os paradigmas do que viria a se tornar o Cristianismo, independentemente das narrações dos evangelhos possuírem comprovação histórica ou não. A partir de sua crucificação e da crença de seus seguidores na sua ressurreição, suas ideias foram divulgadas, debatidas e com o passar dos anos uma seita judaica (considerada herética por outras tradições) acabou passando a possuir contornos próprios e se tornou uma nova tradição.

Por tais motivos, é importante que discorramos brevemente sobre alguns pontos dos ensinamentos do pregador judeu que serviu de inspiração para a nova tradição que o tomou como figura icônica, exponencial e principal. Segundo José Hildebrando Dacanal:

Por volta de 27/28 d.C., sendo Tibério imperador em Roma, um aldeão chamado Jesus, de 34/35 anos [...] começou sua atividade de pregador itinerante, curandeiro e exorcista. Anunciando a iminente chegada do reinado de Deus, Jesus de Nazaré incitava seus seguidores e seus ouvintes a mudarem

²⁸² DACANAL, 2004, p. 93.

de comportamento, defendia a igualdade e a fraternidade, atacava a discriminação social e religiosa, curava os doentes e expulsava os demônios. É assim que os apresentam os poucos [...] relatos que falam de sua vida.²⁸³

Tal perspectiva, relacionada ao caráter igualitário dos ensinamentos de Jesus e seu combate às discriminações sociais e religiosas, bem como o caráter social da sua pregação, muitos séculos antes da Modernidade, encontra convergência em outros autores. De acordo com Martin Dreher:

A pregação de Jesus dirigia-se, basicamente, aos humildes e oprimidos. Condenava a riqueza e a nobreza sacerdotal e os teólogos do seu tempo como guia de cegos. A esperança da comunidade era, pois, que o início dessa nova era traria uma mudança social. Esperava-se também que essa mudança acontecesse durante a vida daquela geração de cristãos. A mensagem de Jesus era tida como válida para todos os seres humanos: romanos e bárbaros, judeus e gregos, libertos e escravos, homens e mulheres. E, mais, punha fim ao domínio do homem sobre a mulher.²⁸⁴

Podemos extrair alguns elementos da citação acima para auxiliar na compreensão da mensagem propagada pelo mestre dos cristãos. Talvez o principal destes elementos seja a questão social envolvida na doutrina de Jesus, devido ao fato de sua mensagem se dirigir aos que estavam oprimidos, principalmente levando-se em consideração a situação de opressão proporcionada pelo domínio de Roma sobre a Judeia e a memória dos camponeses judeus sobre o antigo Israel. Também se deve considerar a crítica de Jesus aos estamentos burocráticos superiores, pois Jesus condenava a nobreza sacerdotal de seu tempo e sua riqueza. Tal crítica pode ser, guardadas as devidas proporções, ser considerada como o equivalente de uma crítica moderna ao Estado, no sentido de questionar a atuação de uma elite dirigente. Além disso, se ressalta a esperança de mudança social da comunidade à qual Jesus se dirigia, bem como o caráter de universalidade da mensagem pregada por Jesus, válida para qualquer ser humano.

Sobre a origem social dos cristãos, para a qual a mensagem de Jesus era dirigida, discorre Wilhelm Wachholz:

A história da Igreja cristã não pode ser analisada exclusivamente na perspectiva de sua relação com o Estado e os conflitos decorrentes desta relação. Também não se pode resumir a história da Igreja somente aos

²⁸³ DACANAL, 2004, p. 15.

²⁸⁴ DREHER, 2013, p. 24.

grandes pensadores e lideranças comunitárias. Precisa-se olhar também para as massas, para o povo desta Igreja.²⁸⁵

Wachholz prossegue, discorrendo sobre a opinião do pagão Celso sobre os cristãos e afirma:

Celso, então, acusa as pessoas cristãs de ignorantes, que propagavam sua fé não em escolas e os fóruns, mas em cozinhas, selarias e oficinas. [...] Somente poucas eram as pessoas que poderiam ser consideradas sábias. A maioria delas era, nos primeiros séculos, pertencente classes mais baixas da sociedade. O próprio Jesus passou a maior parte de seu ministério também entre pessoas pertencentes à classe social baixa.²⁸⁶

Wachholz completa, explicando sobre qual seria a concepção desses cristãos sobre o que seria justiça:

Contudo, nem por isso se deve desprezar essa massa de cristãos. Entre estas pessoas também havia profunda compreensão de verdades. Por exemplo, sabiam que havia um conflito insolúvel entre os propósitos do Império e os propósitos de Deus. [...] Percebe-se que, enquanto os mestres cristãos tendiam a espiritualização da fé cristã, estas massas percebiam o Reino de justiça de maneira muito mais prática. A lamentar é que, quando o cristianismo sob Constantino se tornaria religião oficial, muito desse caráter de senso de justiça prática seria ignorado.²⁸⁷

As citações elencadas acima parecem reforçar a expectativa de justiça social e paradigmas igualitários presentes no Cristianismo em seu nascedouro. Parecia então existir, no antigo Cristianismo, uma noção imanente de senso de justiça, e uma dicotomia clara entre o Estado, representado pelo Império, e a justiça proclamada por Deus, que teria um caráter prático, na vida terrena. Esse caráter prático, na vida terrena, se reporta à noção imanente do Reino de Deus²⁸⁸. Também não podemos descartar a hipótese de que a crítica de Jesus deveria estar fundamentada memória do antigo Israel, assim como nas denúncias e mobilizações sociais e políticas dos profetas.

Existem representações que retratam Jesus como condescendente com o Império, e o reduzem a uma mera figura religiosa. Nesta perspectiva, sendo o Império uma figura política por excelência, um Jesus meramente religioso deixa de possuir relevância. Porém, é preciso reconhecer que o antigo povo que habitava a Palestina reagiu ao domínio de Roma com uma

²⁸⁵ WACHHOLZ, Wilhelm. *História da Igreja Antiga e Medieval*. São Paulo: Know How, 2010. p. 33.

²⁸⁶ WACHHOLZ, 2010, p. 34.

²⁸⁷ WACHHOLZ, 2010, p. 35.

²⁸⁸ Conceito analisado no primeiro capítulo do presente estudo.

série de movimentos, e de acordo com esta perspectiva, é difícil imaginar que Jesus tenha sido imune ao domínio de Roma sobre seu povo. Mesmo o fato de Jesus ter sido crucificado, forma de execução que Roma adotava para intimidar e castigar rebeldes nas províncias do império, deve nos levar a reavaliar estas representações²⁸⁹. Richard Horsley chama essa despolitização da figura de Jesus de “domesticação de Jesus”²⁹⁰.

Existem alguns fatores para esta despolitização e domesticação da figura de Jesus, como: o pressuposto ocidental moderno de que a religião está separada de política e economia; o pressuposto da religião como esfera separada associada ao individualismo ocidental moderno; a orientação científica de seus intérpretes acadêmicos; a eliminação dos bancos de dados de suas palavras tudo o que implicasse em juízos embaraçosos²⁹¹.

Entretanto, alguns paradigmas colocam em dúvida a despolitização de Jesus. Talvez o principal deles seja a completa impossibilidade de separar a dimensão religiosa da vida econômica nas sociedades tradicionais²⁹². No caso da Palestina sob o domínio de Roma, o cenário não poderia ser reduzido à dimensão religiosa de maneira simplista. Richard Horsley afirma:

Longe de ser redutível a religião, o contexto palestino imediato da missão de Jesus era altamente politizado, entremeado periodicamente de tumultos e protestos, movimentos e revoltas abertas contra a ordem imperial imposta pelos romanos [...]. Querer entender a missão de Jesus sem uma consciência da frequente e intensa resistência à “nova ordem mundial” entre galileus e judeus seria como tentar compreender um movimento renovador islâmico contemporâneo no Oriente Médio sem consciência do descontentamento generalizado e de uma diversidade de movimentos, até de organizações terroristas. Baseados num levantamento de vários movimentos de resistência entre os galileus e os judeus, podemos começar a suspeitar que Jesus não era uma figura absolutamente rara. Esse levantamento nos fará perceber como ele pode ter adaptado certos papéis sociais tradicionais, evidentes em outros movimentos relativamente contemporâneos, entre os camponeses galileus e judeus.²⁹³

Os pontos acima elencados destacam que não é possível, de acordo com uma perspectiva histórica, ignorar o contexto social e político onde se deu a vida e o ministério de Jesus, e onde foram lançadas as sementes da seita judaica que mais tarde se tornaria o Cristianismo. Tentar isolar as ideias e a pregação de Jesus de seu contexto o político, ignorando os movimentos contra o domínio de Roma na Palestina, parece se enquadrar

²⁸⁹ HORSLEY, 2004, p. 12.

²⁹⁰ HORSLEY, 2004, p. 11.

²⁹¹ HORSLEY, 2004, p. 12-13.

²⁹² HORSLEY, 2004, p. 14.

²⁹³ HORSLEY, 2004, p. 19.

perfeitamente na tentativa de “domesticação” de Jesus, citada parágrafos acima. Torna-se extremamente difícil separar uma figura icônica e exponencial, como se tornou Jesus, de seu entorno histórico, ainda mais se considerarmos as evidências de uma tradição popular entre os camponeses judeus e galileus que se assemelhavam a movimentos israelitas anteriores²⁹⁴.

De acordo com tal perspectiva, Jesus pode ser compreendido estando vinculado ao seu contexto social e político, e dentro da perspectiva histórica da tradição judaica. De acordo com Richard Horsley:

Por analogia, podemos tentar esboçar uma abordagem mais adequada, relacional-contextual do Jesus histórico, que leve em consideração cinco aspectos inter-relacionados. Procuramos compreender como, (1) nas condições históricas particulares que haviam criado uma crise para os antigos povos da Judéia e da Galiléia (2) e partindo da tradição cultural israelita na qual esses povos estavam inseridos, (3) Jesus emergiu como líder (4) assumindo/adaptando um papel social específico (5) em interação com pessoas particulares que responderam formando um movimento que se tornou historicamente significativo – e nesse complexo contexto, sua crucificação nas mãos dos romanos o transformou num mártir venerado da causa.²⁹⁵

Os aspectos inter-relacionados citados imediatamente acima nos levam a acreditar que, além do caráter igualitário da doutrina de Jesus, havia nele um componente político vinculado à tradição do antigo Israel, pois qualquer tentativa de compreensão do Jesus histórico se torna extremamente difícil sem considerar a tradição cultural na qual ele nascera e fora criado. Se partindo da tradição cultural israelita, Jesus assumiu um papel social específico, se tornando líder de um movimento que se tornou historicamente significativo (o que é inegável, visto a dimensão que o movimento cristão adquiriu), esse componente deve ser levado em conta. Lembramos aqui o papel social e político desempenhado pelos profetas da tradição de Israel²⁹⁶, e que um dos títulos atribuídos a Jesus de Nazaré era justamente profeta²⁹⁷. Tal titulação nos leva a ressaltar o vínculo existente entre Jesus e uma tradição mais antiga, mas ainda presente em Israel.

De acordo com José Hildebrando Dacanal: “[...] os vários títulos aplicados a Jesus de Nazaré estão profundamente impregnados da história e das tradições da monarquia israelita, tendo, portanto, clara conotação político-religiosa”.²⁹⁸ Pertencendo Jesus à tradição de Israel, isso, entre outras coisas, significava:

²⁹⁴ HORSLEY, 2004, p. 59.

²⁹⁵ HORSLEY, 2004, p. 63.

²⁹⁶ Conforme discutido no primeiro capítulo do presente estudo.

²⁹⁷ DACANAL, 2004, p. 72.

²⁹⁸ DACANAL, 2004, p. 72.

Possuir uma visão de mundo – ou uma ética – igualitária, libertária e antitotalitária que, tendo por base o monoteísmo e sendo herdeira de uma antiga civilização nômade, fora defendida, ao longo de quase um milênio, desde Natã, sob Davi (2Sm 12, 1-15), pelos grandes profetas dos séculos VIII a.C. e VII a.C., os intelectuais de Israel que, em nome de Javé e tomados de fúria santa, haviam levantado sua voz estentórea para condenar os crimes da monarquia totalitária, a opressão política e a desigualdade social.²⁹⁹

Parece suficientemente claro que, estando vinculado à tradição do antigo Israel e sendo considerado um profeta, talvez uma espécie de continuador da tradição dos profetas, uma tradição igualitária, anti-opressiva e carregada de conteúdo crítico político e social contra o autoritarismo e as injustiças perpetradas pelo Estado, ou seja, uma tradição libertária e de contundente crítica ao Estado, o Jesus histórico não pode ser visto apenas pelo seu componente religioso, mas também como parte dessa tradição libertária e igualitária de inquietação política.

Sobre a inserção de Jesus na tradição de Israel e no contexto histórico de seu tempo, afirma Richard Horsley:

Nesta síntese do aspecto de julgamento do Reino de Deus, analisamos como (1) na crise de desintegração social sob a conquista romana e o domínio imperial por meio da aristocracia sacerdotal da Judéia, e (2) fundamentando-se firmemente na tradição israelita de rejeição a governantes opressores sob a realeza exclusiva de Deus, (3) Jesus assumiu (4) o papel tradicional de representante profético de Deus e líder do povo ao (5) sentenciar e demonstrar a condenação de Deus sobre os governantes intoleráveis de modo que a renovação da sociedade fosse possível. Em todos esses aspectos, Jesus estava totalmente inserido e era compreensível em termos do contexto histórico do povo israelita sob o domínio imperial romano.³⁰⁰

Richard Horsley afirma que, ao criar e articular seu programa, Jesus se alimentou totalmente nas tradições israelitas de oposição a governantes imperiais e domésticos opressores, além de liderar um movimento popular contrário aos agentes do poder em Jerusalém que serviam como dependentes de Roma³⁰¹. Dentro desta inserção de Jesus na tradição judaica e desempenhando seu papel de profeta, ancorado nesta mesma tradição, parece absolutamente coerente e natural que a mensagem de Jesus possuísse um componente fortemente igualitário na sua pregação, além da sua crítica ao Estado opressor. De acordo com

²⁹⁹ DACANAL, 2004, p. 96.

³⁰⁰ HORSLEY, 2004, p. 109.

³⁰¹ HORSLEY, 2004, p. 109-110.

este paradigma, Richard Horsley parece encontrar convergência de pensamento na análise de José Hildebrando Dacanal. Segundo Dacanal:

Na trilha dos grandes profetas do passado, Jesus de Nazaré, tal como aparece nos Evangelhos, é um *intelectual orgânico* do povo de Javé que combate a exclusão social e religiosa e por isto dirige sua mensagem aos *pobres*, anunciando ser este o sinal distintivo de sua pregação e aprova de que o reinado de Deus está a irromper: os pobres serão evangelizados [...]. Consumido pelo zelo do Deus de Israel e abrasado pelo ardor de seus profetas, o aldeão de Nazaré responde: Não! Do tempo da graça e do reinado de Deus farão parte as crianças, os fracos, os humildes, os sem instrução, os abandonados, os sem poder, os desprezados, os indefesos, os discriminados, as mulheres de má fama, os perdidos, os doentes, os feridos, os aleijados.³⁰²

A análise de José Hildebrando Dacanal prossegue:

De qualquer forma, Jesus de Nazaré se dirigia aos “excluídos do sistema” fosse qual fosse o motivo desta exclusão. E esta pregação, em tom agressivo e incendiário, podia não ser novidade no contexto da sociedade palestinese da época. Mas ela era um ataque direto, violento e brutal aos próprios fundamentos da estrutura do poder aristocrático-clerical de Jerusalém.³⁰³

Era Jesus, portanto, um representante e um herdeiro da antiga tradição igualitária e libertária do antigo Israel. Sua mensagem anti-opressiva não era sua invenção, pois estava alicerçada numa longa e antiga tradição. De acordo com Dacanal:

Em suas palavras e seus atos, Jesus de Nazaré pode ter sido brilhante e fascinante, contundente e radical. E seu projeto podia ser avançado, inviolável, romântico e até insano se considerado o contexto galileu e palestinese de sua época. Mas uma coisa é certa: sua mensagem não era muito original. Pelo contrário, ela ancorava-se firmemente na tradição religiosa e profética de Israel e inseria-se coerentemente no estágio e na configuração que esta mesma tradição alcançara no século I d.C.³⁰⁴

Sobre as relações entre Jesus e o Império, surge a questão do tributo a César, sendo que os textos presentes nos Evangelhos são geralmente interpretados no sentido de que Jesus supostamente ensinaria a submissão ao Estado, recomendando que se pagasse o tributo. Porém, tal apropriação não é unanimidade no seio da tradição cristã, encontrando teólogos que contestam tal assertiva. Transcrevemos aqui a passagem bíblica conforme narrado no Evangelho de Lucas, capítulo 20, versículos 20 a 21:

³⁰² DACANAL, 2004, p. 124.

³⁰³ DACANAL, 2004, p. 124-125.

³⁰⁴ DACANAL, 2004, p. 126.

E trazendo-o debaixo de olho, mandaram espias, que se fingissem justos, para o apanharem *nalguma* palavra, e o entregarem à jurisdição e poder do presidente. E perturbaram-lhe, dizendo: Mestre, nós sabemos que falas e ensinas bem e retamente, e não consideras a *aparência* da pessoa, mas ensinas com verdade o caminho de Deus. É nos lícito dar tributo a César ou não? E entendendo ele a sua astúcia, disse-lhes: Por que me tentais? Mostrei-me uma moeda. De quem tem a imagem e a inscrição? E respondendo eles, disseram: De César. Disse-lhes então: Daí pois a César o que *é* de César, e a Deus o que *é* de Deus. E não puderam apanhá-lo em palavra alguma diante do povo; e maravilhados com sua resposta, calaram-se.³⁰⁵

Embora estes e outros dois textos de conteúdo semelhante, respectivamente em Mateus capítulo 22, versículos 15 a 22 e Marcos capítulo 12, versículos 13 a 17 sejam utilizados para tentar justificar a obediência incondicional a um governo qualquer, tais passagens neo-testamentárias devem ser compreendidas considerando o contexto histórico vivido. Também devemos compreender que separação entre religião e assuntos sociais econômicos é um pressuposto moderno. Segundo Richard Horsley:

Num dos confrontos entre Jesus e os governantes de Jerusalém, os fariseus e os herodianos tentam apanhar Jesus com uma pergunta sobre a legitimidade do tributo a César. Se queremos ouvir a resposta de Jesus no contexto histórico de povos israelitas sob o domínio imperial romano, precisamos superar o pressuposto moderno da separação entre a religião e os assuntos político-econômicos. Os fariseus e os herodianos supostamente sabiam muito bem que, de acordo com a lei mosaica, *não* era lícito pagar tributo a Roma. Eles também sabiam que os romanos interpretariam o não pagamento do tributo como um ato de rebeldia.³⁰⁶

Prossegue Horsley:

Em sua resposta, Jesus evita sutilmente a armadilha que lhe preparavam na tentativa de encontrar uma justificativa de prendê-lo como rebelde. “Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Jesus não responde diretamente, “Não é lícito”. Mas a sua declaração teria sido compreendida exatamente desse modo por qualquer israelita que o estivesse ouvindo, até pelos fariseus. [...] Se Deus é o Senhor e Mestre único, se o povo de Israel vive sob o reinado exclusivo de Deus, então todas as coisas pertencem a Deus, sendo bem óbvias as implicações para César. Jesus está claramente reafirmando o princípio israelita de que César, ou qualquer outro governante imperial, não tem direitos sobre o povo israelita, uma vez que Deus é seu rei e mestre de fato.³⁰⁷

³⁰⁵ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 111.

³⁰⁶ HORSLEY, 2004, p. 105.

³⁰⁷ HORSLEY, 2004, p. 105.

A explicação acima transcrita demonstra que a resposta de Jesus evitou uma armadilha, mas em nenhum instante Jesus apoia o pagamento de tributo a César, nem tampouco o texto evangélico serve para justificar a submissão a um Estado opressor. Dentro do contexto histórico e cultural da Palestina da época, Jesus, ao não justificar o pagamento de tributos a Roma, conforme seria compreendido pelos judeus da época na sua sutil resposta, estava sendo coerente com a tradição cultural na qual estava inserido.

Outra questão que merece relevância nas questões políticas que envolvem o ministério de Cristo é a questão do título a ele atribuído: Senhor. Primeiramente, alguns títulos vinculados a Jesus como Messias e Rei de Israel, dentro do cenário judaico e palestinese da época, tiveram desdobramentos, e estes desdobramentos serão importantes na compreensão das consequências políticas do ministério de Jesus. O título *Kyrios*, ou Senhor é um exemplo disso. De acordo com José Hildebrando Dacanal:

Em consequência, Messias / Cristo / Ungido, isto é, Rei de Israel seria o título fundamental e original, remontando, com toda a probabilidade, ao período da atividade pública de Jesus de Nazaré na Galileia mas adquirindo plena dimensão apenas depois de sua morte em Jerusalém. E *Kyrios* / Senhor / Soberano universal teria surgido posteriormente, como extensão e ampliação daquele.³⁰⁸

O título *Kyrios*, no mundo helenístico oriental de fala grega, designava os deuses de um povo ou de uma cidade. A aplicação deste título a Jesus se adequa com perfeição ao contexto da pregação desenvolvida nas províncias do império³⁰⁹. Mas não podemos esquecer que o título *Kyrios* era o título aplicado aos imperadores romanos³¹⁰, cultuados como deuses e considerados divinos.

O culto a César parecia significar um paradigma, na concepção romana, de colocar seu Império acima de quaisquer outras instâncias, tanto terrenas quanto espirituais. Dentro desse paradigma, a instância imperial, colocada como divina, parecia adquirir direitos que, para os cristãos, deveriam ser reservados apenas ao próprio Deus, tendo os cristãos o seu próprio *Kyrios*, segundo eles, ressuscitado por Deus, Jesus de Nazaré³¹¹.

Esclarece José Hildebrando Dacanal:

³⁰⁸ DACANAL, 2004, p. 74.

³⁰⁹ DACANAL, 2004, p. 174.

³¹⁰ DACANAL, 2004, p. 175.

³¹¹ DACANAL, 2004, p. 172.

Mas como a posterior evolução do Cristianismo comprova, a utilização do termo *Kyrios* para Jesus de Nazaré sutilmente permitia e até implicava – no mundo não israelita – esta identificação com a divindade.³¹²

A partir daí, podemos perceber um choque entre a visão cristã civilizatória, onde um poder transcendente estava acima da imanência dos poderes temporais, e a visão romana imanente, onde o poder temporal não possuía limites marcados por instância superior, sendo o próprio imperador considerado divino, o que evidentemente ia de encontro aos princípios dos cristãos da época, assim como nas suas raízes judaicas.

Cabe ressaltar que a herança cultural vétero-testamentária israelita, ao contrário das monarquias despóticas asiáticas da Antiguidade, jamais divinizou seus reis, sendo o rei um rei pela vontade de Deus, estando ele sujeito a um ente superior³¹³. Numa perspectiva de mentalidades na longa duração, esse elemento judaico pode ser um dos motivos que levaram os cristãos a rejeitarem o culto a César.

Mas poderia haver algo além, poderia haver no *Kyrios Iesus* uma espécie de contraponto ao *Kyrios Kaisar*. E dentro desse paradigma, uma posição política e ideológica que rejeitava o poder absoluto do Estado romano. Segundo Dacanal, quando Paulo de Tarso evocava Jesus Senhor, ele estava indireta, mas claramente contrapondo o *Kyrios* Jesus ao *Kyrios* César³¹⁴.

Segundo José Hildebrando Dacanal:

E assim o choque entre o cristianismo e o Império, entre o *Kyrios Iesus* e o *Kyrios Kaisar*, entre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* – na expressão de Agostinho de Hipona –, desenhava-se já então como uma fatalidade.³¹⁵

Dentro desse escopo, podemos tentar entender os motivos desse conflito. Havia aí duas visões de civilizações distintas. A visão cristã, herdeira do Judaísmo, segundo a qual o poder é delegação e serviço, e o rei nunca pode ser o proprietário de seus súditos, e a visão romana, segundo a qual o poder temporal se arroga ao *status* de divindade. De acordo com Dacanal:

Assim, o choque entre o *Kyrios Kaysar* e o *Kyrios Iesus* é muito mais do que um conflito político. É um conflito entre o poder humano que se arroga à divindade através do Príncipe – a personificação do Império – e o poder

³¹² DACANAL, 2004, p. 174.

³¹³ SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1999. p. 212.

³¹⁴ DACANAL, 2004, p. 175.

³¹⁵ DACANAL, 2004, p. 177.

divino que se submete a humanização em Jesus de Nazaré, feito plenipotenciário de Javé por sua eleição – atestada pela Ressurreição – para Messias-Cristo-Ungido, isto é, Rei de Israel do final dos tempos, e por sua elevação a *Kyrios-Senhor-Soberano* universal, que assim assume – sempre por delegação de Javé, é claro – todo poder nos céus e na terra.³¹⁶

Embora Dacanal afirme que o choque entre o *Kyrios Kaisar* e o *Kyrios Iesous* seja muito mais do que um conflito político, mas acima de tudo um conflito entre diferentes visões de mundo, não podemos deixar de ressaltar que dentro deste conflito entre visões de mundo, transparece um explícito conflito político, dentro de um Império helenizado, onde religião, cultura e política se misturam. De qualquer forma, concordamos aqui com Dacanal, embora não possamos perder de vista o caráter político desse choque de civilizações. Parece que estamos diante de um conflito de mentalidades, de visões de mundo diferentes. Dacanal afirma:

A verdade é outra. Mais profunda e ainda mais radical. A oposição entre a soberania do *Kyrios Iesous* e a soberania do *Kyrios Kaisar* é produto de um processo paradoxal de ocidentalização de Javé e de orientalização do Principado no contexto da completa globalização do mundo mediterrâneo. É um produto, enfim, como se verá depois de um choque de civilizações.³¹⁷

Esse choque entre a visão de mundo cristã e a visão romana pagã, de acordo com Dacanal, era, portanto, um choque de civilizações, pois na visão hebraica, herdada pelo Cristianismo, o totalitarismo do Estado e seu arbítrio, na pessoa do rei ou de quem fosse, não podia ser tolerado. O poder do Estado, nesse paradigma, estava limitado pela ideia de um poder transcendente e superior, e por uma lei emanada desse poder que sujeitava a todos, inclusive o rei, o imperador ou quem fosse. Essa concepção da limitação do poder do Estado, na qual pareciam acreditar os cristãos romanos dessa geração, quando se recusavam a prestar o culto oficial, deixando de reconhecer o imperador como divino, parecia estar de acordo com as velhas concepções dos profetas de Israel. Portanto, esse choque de civilizações parecia fatal, e se desenhava o choque entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, de acordo com algumas vertentes da tradição teológica cristã, da qual Agostinho de Hipona falará mais tarde³¹⁸.

³¹⁶ DACANAL, 2004, p. 177.

³¹⁷ DACANAL, 2004, p. 176.

³¹⁸ DACANAL, 2004, p. 177.

A questão referente ao título do imperador contraposto aos títulos atribuídos a Jesus vem ao encontro do que afirma Franz Hinkelammert³¹⁹. Fundamentado em Jakob Taubes, Hinkelammert afirma sobre esta questão:

Essa não é uma referência beata para sermões de domingo. Jakob Taubes afirmou de maneira muito convincente que se trata de uma confrontação com o imperador. Este último ostenta o título de “filho de Deus”. Se chama Jesus e depois a todos “filhos de Deus”. Paulo declara a ilegitimidade do poder do imperador. No Império Romano da época, isso tinha de ser claro para todos os que liam um texto desse tipo.³²⁰

Franz Hinkelammert prossegue, explicitando o caráter de rebelião e subversão do texto neo-testamentário:

Na realidade, Paulo assina com isso sua própria sentença de morte. O que comete no interior da ideologia do Império Romano não é só blasfêmia. É, ao mesmo tempo, sublevação, é rebelião. Por esse motivo, Taubes pode encontrar nessa referência o acesso à teologia política de Paulo.³²¹

Discutiremos no próximo tópico a teologia política de Paulo, porém observamos um fator igualitário no título “Filho de Deus” atribuído a Jesus. Constatamos também, o caráter subversivo contido na teologia cristã primitiva. Hinkelammert afirma:

Na introdução da Carta aos Romanos, Paulo diz que Jesus é “constituído Filho de Deus” (Rm 1,4). Mais tarde, ele constata que todos os chamados são filhos de Deus.³²²

Talvez possamos imaginar o impacto que tal paradigma teve numa sociedade onde o pensamento igualitário era totalmente estranho, na qual o Estado era divinizado através do culto ao imperador. Estender uma filiação divina a todos soava subversivo à visão de mundo romana. Franz Hinkelammert afirma que a partir daí: “Todos, agora, são filhos de Deus, não apenas Jesus.”³²³. Pode-se argumentar que o igualitarismo cristão primitivo era meramente conceitual ou espiritual, destituído de conteúdo político, crítico e social. Entretanto, questionamos tal linha de argumentação, pois não nos parece lógico ou razoável que o

³¹⁹ HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição Que Pesa Sobre a Lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 91.

³²⁰ HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

³²¹ HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

³²² HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

³²³ HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

poderoso Império Romano tenha iniciado uma perseguição cruel, sistemática e implacável contra as comunidades cristãs da época por um mero “igualitarismo conceitual”, desprovido de conteúdo político. Parece-nos muito mais razoável e lógico acreditar que havia no Cristianismo primitivo um viés anti-totalitário, igualitário, crítico e até mesmo subversivo, sendo que o martírio dos líderes do movimento e de inúmeros adeptos anônimos nos parece evidência mais do que convincente disso.

Hinkelammert comenta o texto neo-testamentário contido em Romanos capítulo I versículo 4, onde Paulo afirma que Jesus é constituído “Filho de Deus”³²⁴. Porém, citando Jacob Taubes, Hinkelammert discorre sobre os desdobramentos políticos da doutrina paulina. De acordo com ele:

Mais tarde, ele constata que todos os chamados são filhos de Deus. [...] Jacob Taubes afirma, de maneira muito convincente, que se trata de uma confrontação com o imperador. Esse último ostenta o título de “filho de Deus”. Se chama Jesus e depois a todos “filhos de Deus”, Paulo declara a ilegitimidade do poder do imperador. No Império Romano da época, isso tinha de ser claro para todos os que liam um texto desse tipo.³²⁵

Prossegue Hinkelammert:

Paulo destitui o imperador, mas não põe Jesus em seu lugar. Todos, agora, são filhos de Deus, não apenas Jesus. Na realidade, Paulo assina com isso sua própria sentença de morte. O que comete no interior da ideologia do Império Romano não é só blasfêmia. É, ao mesmo tempo, sublevação, é rebelião. Por esse motivo, Taubes pode encontrar nessa referência o acesso à teologia política de Paulo.³²⁶

Portanto, não nos parece lógico ou racional o Império mais poderoso da época desencadear uma perseguição sistemática contra os cristãos primitivos, sendo uma das vítimas o próprio Paulo de Tarso, condenado à morte, pela proclamação de uma mera igualdade conceitual ou espiritual. O igualitarismo do texto, proclamando todos como “Filhos de Deus” nos parece um manifesto igualitário, afrontando o Imperador, símbolo do Estado romano e se tornando um preâmbulo do pensamento igualitário que se seguiria séculos mais tarde. A percepção de subversão e sublevação das autoridades romanas em relação ao Cristianismo primitivo, e as perseguições advindas dessa percepção, nos parece prova suficiente do potencial crítico da teologia cristã primitiva. Outros textos neo-testamentários, de outros

³²⁴ HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

³²⁵ HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

³²⁶ HINKELAMMERT, 2012, p. 91.

autores, parecem vir ao encontro do texto paulino citado por Hinkelammert. Este parece ser o caso de João, capítulo 1, versículo 12, que transcrevemos a seguir: “Mas a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus: os que creem no seu nome.”³²⁷ A partir daí, todos os seres humanos poderiam se considerar “Filhos de Deus”, e a partir daí, reivindicar os mesmos direitos.

Hinkelammert discorre sobre esta passagem em João, confirmando que tais textos não são meras teorias teológicas, mas uma clara deslegitimação do Império, possuindo, portanto, um caráter eminentemente crítico. Afirma Franz Hinkelammert:

João faz, com isso, o mesmo que Paulo faz ao começar sua Carta aos Romanos. O imperador é provocado, não se trata de uma teoria teológica. O próprio império é deslegitimado. Na Paixão do Evangelho de João, a acusação a Jesus parte da censura referente a ter ele se declarado filho de Deus, isto é, a se ter posto no lugar do imperador (Jo 19, 7).³²⁸

Contudo, devemos deixar claro que o Cristianismo não é em si contrário à autoridade estatal. Segundo Martin Dreher: “Em seus primórdios, a fé cristã não foi adversa à autoridade”.³²⁹ Todavia, o choque entre a ideologia cristã e a *Romanitas* parecia mesmo inevitável. O igualitarismo cristão se chocava contra o *status quo* do Império. Conforme Dreher: “a comunidade cristã não tolera discriminações, característica da sociedade na qual vive. Na comunidade cristã a mulher e o escravo não estão à margem”.³³⁰ Prossegue Martin Dreher:

A sociedade romana perseguiu religiões que declaravam eliminadas as diferenças sociais entre homens, mulheres e escravos, pois viam nelas revolucionários sociais em potencial. Seus ataques dirigiam-se contra o culto a Isis e a Dionísio. Esses cultos punham a *politeia* em perigo, pois criavam animosidades nos lares e levavam mulheres e escravos a se rebelarem. Nesse sentido, a missão cristã primitiva também provocou conflitos.³³¹

Constatamos, portanto, que o igualitarismo cristão se chocava com o Império. Essa era uma das consequências políticas do ministério de Jesus, além da sua titulação como Kyrios, o Senhor, que se tornou uma espécie de contraponto ao título do imperador. Com tais

³²⁷ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 121.

³²⁸ HINKELAMMERT, 2012, p. 93.

³²⁹ DREHER, 1993, p. 51.

³³⁰ DREHER, 1993, p. 46.

³³¹ DREHER, 1993, p. 46.

considerações, não estamos questionando o caráter pacifista do ministério de Jesus, nem tampouco afirmando ser ele uma espécie de líder revolucionário no sentido moderno ou contemporâneo do termo, mas tentando compreender algumas implicações do seu ministério de acordo com o contexto histórico de sua época e dentro da herança cultural hebraica, da qual Jesus indubitavelmente fazia parte. E dentro de ambos os paradigmas, não podemos deixar de reconhecer que seu ministério teve implicações e desdobramentos políticos, dentro do choque entre visões de mundo de um Império helenizado, que divinizava o indivíduo, e a herança cultural igualitária dos hebreus, que nivelava os seres humanos dentro da sua crença de um poder divino sobre-humano, representado por seu Deus, diante do qual todo poder humano deve prestar contas.

2.5 Paulo de Tarso, o Pensamento Igualitário e a Crítica ao Estado

Paulo de Tarso é, sem dúvida, um personagem exponencial dentro da história do movimento cristão. Talvez o Cristianismo não existisse não fosse pelo seu trabalho. Sua teologia possui múltiplas interpretações. Não é nossa pretensão fazer hermenêutica de sua teologia, nem tampouco fornecer uma biografia abrangente de sua vida ou ministério. Afirma Günther Bornkamm que, no caso de Paulo, sua missão cede lugar a sua causa³³². As diferenças entre as tradições judaicas da época e a nascente fé cristã não são alvo do presente estudo. Objetivamos aqui tentar compreender alguns aspectos de sua mensagem que, partindo de uma formação hebraica, da escola dos fariseus, e dentro de um contexto imperial romano, pode ter dado enorme contribuição para a construção dos conceitos igualitários modernos e crítica ao Estado.

Assim como no caso de Jesus, sua visão de mundo e ministério podem ter tido implicações e desdobramentos políticos, mesmo que reconheçamos que tais nuances políticas estejam inseridas dentro de uma perspectiva de mentalidades, visões de mundo e permanências³³³. Com base nesse parâmetro, buscaremos os elementos presentes na sua formação judaica, considerando sua adesão ao movimento que se tornaria o Cristianismo, embora reconheçamos os fatores helênicos que possam ter contribuído na sua formação, sobre os quais não é objetivo do presente estudo discorrer.

³³² BORNKAMM, Günther. *Paulo: vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 14.

³³³ Conceitos a serem discutidos no próximo capítulo do presente estudo.

Alguns sucintos e breves dados biográficos são importantes nessa compreensão. Paulo nasceu numa família judaica da Diáspora, na cidade de Tarso, capital da região e província romana da Cilícia. A cidade de Tarso era famosa como um grande centro de cultura grega³³⁴.

De acordo com Martin Dreher:

Paulo era judeu da dispersão, natural de Tarso, na Cilícia. Pertencia a uma família de posses, partidária dos fariseus e detentora do direito romano. O ano de seu nascimento é desconhecido, mas deve estar no início da era cristã. Quis ser rabino e por isso foi estudar a Torá junto a *Gamaliel* em Jerusalém. Além disso, aprendeu a profissão de fazedor de tendas, pois a de um mestre da Torá não garantia a uma pessoa os meios necessários para sua subsistência.³³⁵

Prossegue Martin Dreher:

Sua vida era determinada pela fidelidade à Lei. Na perseguição aos “helenistas”, surgida após a morte de Estevão, Paulo foi encarregado de advertir as comunidades judaicas dos perigos provocados pela nova seita. No caminho para Damasco, ocorreu sua conversão. Ali ele reconheceu que Cristo é o fim da Lei. Sua descoberta trouxe-lhe conflitos com os líderes do judaísmo, mas também com os líderes da comunidade judaico-cristã de Jerusalém.³³⁶

A questão da origem de Paulo, como judeu da Diáspora, tem importância nos desdobramentos de sua vida e obra. Bornkamm afirma que o Judaísmo da Diáspora possuía uma forte consciência de uma missão universal, segundo a qual Israel deveria ser uma luz para as nações³³⁷. Além disso, para Günther Bornkamm:

O judaísmo helenístico das sinagogas existentes na Diáspora estava, há muito tempo, aparelhado para a execução da sua missão, na medida em que se tornara autônomo em relação ao judaísmo da Palestina, este sempre preso ao Templo e ao ministério sacerdotal e sacrificial, por mais que Jerusalém continuasse sendo, também para a Diáspora, o ponto de referência ideal da história da salvação. Concretamente, porém, a sinagoga havia substituído o Templo, a interpretação da lei (*Torah*) estava no lugar do sacrifício, enquanto que o escriba e o doutor da Lei faziam as vezes dos sacerdotes. Acrescente a isso o fato de, a despeito de toda a diferenciação em relação ao ambiente pagão, ter o judaísmo helenístico desenvolvido um modo de pensar universal orientado para todos os homens, no qual ocupavam também o seu espaço e a língua e o ideário da sabedoria helenístico-pagã.³³⁸

³³⁴ BORNKAMM, 1992, p. 31.

³³⁵ DREHER, 1993, p. 29.

³³⁶ DREHER, 1993, p. 29.

³³⁷ BORNKAMM, 1992, p. 34.

³³⁸ BORNKAMM, 1992, p. 36.

O modo de pensar universal orientado para todos os seres humanos, conforme Bornkamm acima ajuda-nos a compreender o caráter que tomaria o ministério de Paulo de Tarso. De acordo com Bornkamm:

A imagem que esboçamos da sinagoga helenística mostra que o jovem Paulo, em razão de sua origem, formação e talento, estava predestinado de modo extraordinário, a ser, já como judeu, um missionário entre os gentios. De fato, a hipótese de que ele já se sentia chamado para ser um missionário judeu tem consistência.³³⁹

A questão do Judaísmo da Diáspora e alguns de seus postulamentos com relação a conversos podem nos ajudar a compreender o contexto histórico em que Paulo vivia. O Judaísmo da Diáspora era de certa forma, liberal com relação aos “tementes a Deus”, grupos que se sentiam atraídos pelo Judaísmo, sem lhes impor a circuncisão e esperando deles apenas a confissão de fé monoteísta, as exigências morais da Lei e um mínimo de prescrições rituais, como observância do sábado e normas alimentares. Já o Judaísmo palestinese, dirigido pelos fariseus, era crítico com relação ao procedimento liberal das sinagogas da Diáspora e insistia na necessidade da circuncisão para todos³⁴⁰. Constatamos a existência de duas facções principais no seio da comunidade judaica. Lembramos que Paulo de Tarso era um fariseu. Todavia, Bornkamm afirma:

De resto, quando Paulo aderiu ao farisaísmo, este ainda não era, na verdade, tão estreito e exclusivista quanto no período pós-70. A teologia dos fariseus, então, ainda podia manter espaços para concepções e representações do pensamento apocalíptico do judaísmo tardio [...]. Somente ao final do século I o farisaísmo se afastou destas concepções, rejeitando-as. Somente nesta época relativamente tardia, ocorreu também a definitiva e geral sentença de heresia contra o movimento do cristianismo e a condenação da teologia judaico-alexandrina. O rigoroso judaísmo palestinese se enclausurou num gueto por ele mesmo preparado. Ao fazer sua opção pela corrente do farisaísmo, Paulo não precisou, na verdade, renunciar à sua origem de judeu da Diáspora nem aos elementos de cultura teológica dela provenientes.³⁴¹

De qualquer modo, o Judaísmo da Diáspora não corria o risco de se tornar uma religião sincrética ou de perder suas características principais que o diferenciava do Paganismo. Segundo Bornkamm:

³³⁹ BORNKAMM, 1992, p. 36.

³⁴⁰ BORNKAMM, 1992, p. 38.

³⁴¹ BORNKAMM, 1992, p. 39-40.

A despeito de tudo isto, não se pode dizer que os elementos culturais do ambiente, a expansão sapiencial da teologia judaica e o emprego de métodos e meios contemporâneos de propaganda tenham significado um sério risco para o judaísmo ou de transformá-lo numa religião sincretista. A consciência de ser algo totalmente diferente e absolutamente singular e a rigorosa salvaguarda da própria particularidade do modo de existir no meio do paganismo era e continuou sendo a característica determinante do judaísmo.³⁴²

Tais concepções podem ajudar a explicar, como, embora Paulo fosse um apaixonado entusiasta da Lei³⁴³, como convinha a um fariseu, após sua adesão ao movimento cristão seus postulamentos lembram muito mais os de um judeu da Diáspora do que os de um judeu palestinese. Embora Bornkamm afirme que a luta de Paulo contra a circuncisão e a Lei, após sua conversão, não tenham sido um retorno a posições básicas liberalizantes, e sim em virtude da mensagem de salvação de Jesus crucificado³⁴⁴, parece difícil em termos meramente históricos deixar de reconhecer que, como judeu, Paulo possuía conhecimento acerca das posturas mais liberais das sinagogas da Diáspora.

Martin Dreher afirma que o significado de Paulo para o desenvolvimento da fé cristã no mundo helenista-romano reside em duas descobertas teológicas: Paulo advoga a eliminação da religião da Lei e apresenta uma nova compreensão da escatologia³⁴⁵. A primeira premissa será objeto de uma breve análise. De acordo com Dreher:

Segundo a concepção da comunidade de Jerusalém, os cristãos gentios tinham que ser incluídos na história salvífica de Israel, isto é, eles tinham que ser circuncidados e seguir os ritos de purificação dos judeus. Não se podia imaginar dois tipos de comunidades cristãs. Todas as comunidades eram vistas como filiais da central Jerusalém. Os “helenistas” protestaram contra isso. Os maiores protestos, porém, vieram de Antioquia, que era uma comunidade formada por judeus helenistas e pagãos que se haviam convertido. A oposição foi tão grande, que a direção da comunidade de Jerusalém teve que enviar um levita, natural de Chipre, chamado Barnabé, para acalmar os ânimos. Esse levou Paulo consigo. Esse levou Paulo consigo. O pessoal de Antioquia exigia que se eliminasse uma série de prescrições para os que não eram judeus.³⁴⁶

Os líderes da comunidade de Jerusalém queriam ter o direito de decisão, o que não foi aceito por Paulo, que não podia admitir que os apóstolos de Jerusalém tivessem maiores

³⁴² BORNKAMM, 1992, p. 37.

³⁴³ BORNKAMM, 1992, p. 40.

³⁴⁴ BORNKAMM, 1992, p. 41.

³⁴⁵ DREHER, 1993, p. 29.

³⁴⁶ DREHER, 1993, p. 29-30.

direitos. Houve acordo em eliminar a circuncisão para os gentios³⁴⁷. Uma breve consideração teológica pode ser feita com relação à posição de Paulo com relação a não haver necessidade da observação da Lei judaica para os conversos à mensagem de Jesus. Martin Dreher discorre sobre a fé de Paulo numa graça libertadora, justificadora e universal. Segundo Dreher: “Para ele, a fé na graça libertadora e justificadora é universal. Na cruz de Cristo, toda religião é desmascarada”.³⁴⁸

O caráter universal e libertador citado acima nos leva a crer que, em Paulo de Tarso, a fé do antigo Israel, englobando seus paradigmas sociais, foi estendida a toda humanidade. O Deus de Israel estava, a partir daí, além das fronteiras culturais e geográficas da Palestina, ao alcance de qualquer pessoa que assim desejasse. A não obrigatoriedade da observação estrita da Lei religiosa judaica abria as portas para a entrada de qualquer etnia no caminho de salvação aberto por Cristo. Dreher afirma: “Essa novidade na compreensão do evangelho de Cristo, como aquele que cumpriu todas as promessas, preparou a expansão da fé cristã no mundo romano-helenista.”³⁴⁹

Além disso, a posição universalista de Paulo não deve ser interpretada como um rompimento radical e unilateral com absolutamente todas as concepções teológicas judaicas. Lembramos a formação de Paulo como fariseu e a liberalidade do Judaísmo da Diáspora com relação aos gentios simpatizantes. O Deus cristão não deixou de ser o Deus dos judeus. De acordo com Günther Bornkamm:

[...] a concepção moderna de um “entrar” ou “sair” de uma comunidade religiosa, ou a idéia de se “converter” de uma para outra comunidade religiosa, não são, de forma alguma, aplicáveis às relações entre o judaísmo e o cristianismo. Assim como não é aplicável a Jesus a categoria de “fundador de religião”. Utilizando a célebre sentença de Pascal, é possível deduzir dali que o Deus da fé cristã é o “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”, e não o “Deus dos filósofos”.³⁵⁰

A afirmação de Bornkamm nos leva a crer que, embora hoje o Cristianismo seja uma categoria *a priori*, não o era na época, e que o Cristianismo guarda em sua essência sua origem judaica. Isso aponta não para um rompimento radical ou unilateral de Paulo com todos os paradigmas da fé judaica, mas para uma visão universalista da concepção de Deus, aberta a todos os seres humanos, a partir de Cristo, sem a necessidade da observância da Lei. Isidoro Mazarollo afirma que, na teologia paulina, a desobediência da Lei não é desobediência a ela,

³⁴⁷ DREHER, 1993, p. 30.

³⁴⁸ DREHER, 1993, p. 30.

³⁴⁹ DREHER, 1993, p. 31.

³⁵⁰ BORNKAMM, 1992, p. 64.

mas a superação dela³⁵¹. É fato histórico que o Cristianismo possui raízes judaicas. Alain Badiou afirma que a relação de Paulo com a particularidade judaica é essencialmente positiva, pois Paulo era consciente da herança do monoteísmo bíblico, e que citando Romanos, capítulo 11, versículos 1 e 2, argumenta que Paulo afirma sua judeidade³⁵².

Segundo Dacanal:

Neste sentido, por mais radicalmente diversas que fossem em seu conteúdo, a mensagem pregada por aquele galileu chamado Jesus de Nazaré e a fé proclamada pelos *nazarenos*, por sua facção *helenista* e depois por Paulo de Tarso, ambas possuem um profundo e essencial traço comum: elas eram fruto de uma mesma tradição e estavam firmemente plantadas no mesmo solo milenar da religião israelita e de sua visão universalizante, igualitária, libertária e antitotalitária, tal como ela aparece nos profetas clássicos dos séculos VIII a.C e VII a.C.³⁵³

Verificamos, então, que Paulo de Tarso estava firmemente inserido na tradição igualitária e anti-totalitária dos profetas do Israel antigo. Dentro desta perspectiva, parece muito mais seguro compreender Paulo de Tarso como uma continuidade e um herdeiro da tradição de Israel, que dentro de sua visão de mundo, acreditava que a religião de Javé deveria ser universalizada. De acordo com José Hildebrando Dacanal:

O cristianismo primitivo, em seu conjunto, era parte da religião israelita, era uma seita dela, como tantas outras que caracterizavam o período que os historiadores denominam *judaísmo tardio*. Mas o cristianismo primitivo não apenas reivindicava ser como de fato era o coroamento, a etapa final da longa tradição religiosa, ética, política, cultural, literária etc. – enfim, civilizatória – de Israel e do *povo eleito*. Para os *helenistas*, para Paulo de Tarso, para Marcos, Mateus e Lucas, os que aceitavam Jesus de Nazaré como Messias / Cristo / Ungido [...] eram os inventariantes e os herdeiros das promessas de Javé e os herdeiros da Nova Aliança, inclusive e principalmente no que dizia respeito a um artigo fundamental deste novo pacto: a universalização da religião de Israel e a implosão do gueto a que ela fora confinada nos quatro ou cinco séculos anteriores ao aparecimento de Jesus de Nazaré.³⁵⁴

Porém, o caráter universalista contido na proclamação de Paulo nos faz refletir sobre a mudança de paradigma que sua doutrina representou tanto para o mundo hebraico como também para o mundo helênico-romano. Dentro de tal caráter universalista, o monoteísmo é percebido em Paulo de Tarso como extensivo a toda a humanidade, sendo o “mono”, ou o

³⁵¹ MAZZAROLLO, Isidoro. *Paulo de Tarso: tópicos de antropologia bíblica*. Porto Alegre: EST /CR, 1997. p. 118.

³⁵² BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 119.

³⁵³ DACANAL, 2004, p. 251.

³⁵⁴ DACANAL, 2004, p. 194.

“um”, para todos. Alain Badiou discorre a respeito das implicações filosóficas pertinentes às relações entre o “mono” e o universal. De acordo com Alain Badiou:

A questão fundamental é saber o que significa exatamente que haja um único Deus. O que quer dizer “mono” no monoteísmo? Paulo enfrenta, renovando os termos, a temerosa questão do Um. Sua convicção, propriamente revolucionária, é *que o signo do um é “para todos” ou “o sem exceção”*. Que haja um só Deus deve ser compreendido não como uma especulação filosófica sobre a substância, ou sobre o ser supremo, mas a partir de uma estrutura de destinação.³⁵⁵

Badiou prossegue na sua explanação filosófica:

O Um é o que não inscreve nenhuma diferença nos sujeitos aos quais ele se dirige. Esta é a máxima da universalidade, quando sua raiz é pertinente ao acontecimento: somente há um, assim como ele é para todos. O monoteísmo somente é compreendido quando se leva em consideração toda a humanidade. Não dirigido a todos, o Um se decompõe e se ausenta.³⁵⁶

A explicação fornecida por Badiou a respeito da universalidade em Paulo de Tarso parece pertinente ao nosso objeto de estudo. O único Deus, em Paulo de Tarso, parte de uma destinação, fazendo sentido para todos, não fazendo diferença nos sujeitos aos quais se dirige. Sendo assim, a percepção do monoteísmo em Paulo, é dirigida a toda a humanidade. A questão do monoteísmo e sua relação com a igualdade dos seres humanos também é percebida em José Hildebrando Dacanal. Para ele:

A civilização de Javé era intrinsecamente igualitária, o que decorre lógica e necessariamente da concepção criacionista que embasa e, como já foi por outros afirmado, de seu rígido monoteísmo. Pois se há um Deus criador do Universo [...] e se este Deus é único, daí decorre que todos os seres são iguais entre si no âmbito da sua própria espécie, de acordo com a escala de importância que ocupam na ordem da Criação. Como para as outras, este *diktat* vale para a espécie humana, pouco importando que sua história seja um séquito de horrores, como comprova o próprio Antigo Testamento.³⁵⁷

A questão do monoteísmo é importante, portanto, para compreender a questão do igualitarismo cristão. A lógica do igualitarismo percebido a partir de uma perspectiva monoteísta e criacionista parece clara. Entretanto, em Paulo de Tarso, o Deus cristão, o mesmo Deus de Israel, torna-se Deus para todos. Logo, o igualitarismo da cultura do Israel

³⁵⁵ BADIOU, 2009, p. 90.

³⁵⁶ BADIOU, 2009, p. 90.

³⁵⁷ DACANAL, 2004, p. 307.

antigo é estendido a todos os povos. A questão da Lei em Paulo de Tarso é apreendida em Badiou da seguinte forma:

Ora, para Paulo, a lei designa sempre uma particularidade, portanto uma diferença. Ela não é uma operação possível do Um, pois ela destina seu “Um” falacioso somente àqueles que reconhecem e praticam as injunções que ela enumera.³⁵⁸

Para Badiou, a legalidade não pode corresponder à universalidade de uma destinação. A lei é predicativa, particular e parcial. Badiou afirma que Paulo tem consciência do caráter estatal da lei, compreendendo estatal como o que enumera, nomeia e controla as partes de uma situação³⁵⁹. Badiou afirma:

Para que uma verdade surja com o acontecimento ela exige estar sem número, sem predicado, incontrolada. É precisamente o que Paulo denomina a graça: o que ocorre sem se basear em algum predicado, o que é translegal, o que acontece a todos sem razão determinada. A graça é o contrário da lei, uma vez que aquela é o que vem sem ser devido.³⁶⁰

Ao comentar o que lemos em Gálatas, capítulo 3, versículo 28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há mais homem nem mulher”, Alain Badiou afirma: “Como nessas condições soa claro o enunciado de Paulo, enunciado realmente impressionante quando se conhecem as regras do mundo antigo.”³⁶¹ Logo, dentro de uma cultura escravista e despótica como a cultura romana, onde o Imperador era objeto de culto, o igualitarismo descrito acima pode soar – dentro dos parâmetros da época –, como revolucionário. Alain Badiou continua: “Para mim, Paulo é um pensador-poeta do acontecimento e, ao mesmo tempo, aquele que pratica e anuncia atos constantes característicos do que se pode denominar a figura militante.”³⁶²

A questão do pensamento igualitário inerente ao texto bíblico citado acima parece difícil de ser contestada. Badiou coloca Paulo como conexão humana entre a ideia geral de uma ruptura. Dentro do sistema helênico, adotado por Roma, tal ruptura representada por Paulo pode se enquadrar na percepção de uma ideia igualitária inexistente no mundo antigo, com exceção da cultura de Israel, da qual Paulo pode representar, assim como Jesus, não um

³⁵⁸ BADIOU, 2009, p. 90.

³⁵⁹ BADIOU, 2009, p. 90.

³⁶⁰ BADIOU, 2009, p. 90-91.

³⁶¹ BADIOU, 2009, p. 16.

³⁶² BADIOU, 2009, p. 8.

rompimento, mas uma extensão ou uma continuidade. Tal extensão talvez venha do fato da percepção de Paulo da questão do monoteísmo fazer sentido quando estendido a todos.

A identificação de uma mensagem revolucionária em Paulo de Tarso é atestada por Alain Badiou. Segundo ele:

Se, hoje, quero retrazar em poucas páginas a singularidade da conexão feita por Paulo, sem dúvida, é porque trabalho por todos os ângulos, até com a negação de sua possibilidade, a busca de uma nova figura militante, demandada para suceder àquela cujo lugar Lênin e os bolcheviques ocuparam, no início do século passado, e que se pode dizer foi a do militante do partido. Quando está na ordem do dia dar um passo à frente, pode-se, entre outras coisas, dar um passo para trás. Daí essa reativação de Paulo. Não sou o primeiro a arriscar a comparação que faz dele um Lênin, do qual Cristo teria sido o Marx equívoco.³⁶³

Embora não seja objetivo deste estudo fazer qualquer apologia, seja ao marxismo-leninismo ou a qualquer ideologia forjada na Modernidade ou Contemporaneidade, usando a figura de Paulo de Tarso ou de quem quer que seja para tal, podemos compreender a posição de Badiou conforme a citação acima. A doutrina paulina igualitária, concebida sob a ótica do mundo antigo, soa como revolucionária. Devido a sua importância, transcrevemos aqui o texto neo-testamentário contido em Gálatas, capítulo 3, versículo 26 e 28, segundo a tradução de João Ferreira de Almeida:

Porque todos sois filhos de Deus, pela fé em Cristo Jesus [...] Nisto não há judeu nem grego, não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.³⁶⁴

A abrangência desta declaração, abraçando todos os seres humanos no convite ao seio da comunidade dos seguidores de Jesus, parece resumir o pensamento igualitário paulino, estendendo os preceitos igualitários do antigo Israel, do qual Jesus de Nazaré e Paulo de Tarso eram herdeiros, a toda a humanidade. Em I Coríntios capítulo 12, versículos 12, 13 e 14 está registrado:

Porque assim como o corpo é um, e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, não um só corpo, assim é Cristo também. Pois todos nós fomos batizados em um Espírito formando um corpo, quer judeus, quer

³⁶³ BADIOU, 2009, p. 8.

³⁶⁴ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 244.

gregos, quer servos, quer livres, e todos temos bebido de um Espírito. Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos.³⁶⁵

Segundo Dacanal, discorrendo sobre a passagem em Coríntios, “ainda que referida, circunstancialmente, à comunidade de Corinto, a passagem é, indiscutivelmente, uma declaração direta e incisiva da igualdade de todos os integrantes da espécie humana”.³⁶⁶ Sobre a passagem Gálatas 3, Dacanal afirma: “Esta declaração, em termos paulinos, resulta necessariamente na criação de um *espaço privado de igualdade* dentro da sociedade imperial romana escravista.”³⁶⁷ Podemos ver aí a delimitação de um conflito entre a visão de mundo universalista e igualitária de Paulo de Tarso e do Cristianismo primitivo e a visão de mundo totalitária da Roma helenizada. Dacanal afirma que, embora na Antiguidade tardia existissem associações de auxílio mútuo, formadas a partir do interesse dos seus membros, como profissão e auxílio funerário, tais associações se restringiam apenas e somente a tais objetivos. Já a declaração de Paulo em Gálatas tem um conteúdo muito mais amplo e claramente ideológico³⁶⁸. Esse tipo de reivindicação, numa sociedade totalitária e escravista, parecia uma ameaça à estrutura da sociedade romana. Segundo Dacanal:

E por mais que Paulo de Tarso [...] e o cristianismo primitivo em geral se esforçassem para provar que este espaço privado de igualdade baseado no corpo de Cristo não ameaçava o espaço público da desigualdade da sociedade, o choque se prenunciava inevitável, já que no Império, como na antiga e desaparecida cidade-Estado helênica, poder político e religião eram indissociáveis. Como Domiciano e Trajano viriam a perceber poucas décadas depois, a questão era de natureza estrutural, civilizatória. Não podia haver complacência. E não havia como fugir do conflito.³⁶⁹

O choque entre os cristãos e o governo de Roma, através das conhecidas perseguições e martírios contra os cristãos pode, talvez, ser entendido como o choque entre duas visões de mundo opostas: a visão igualitária israelita e a visão totalitária romano-helênica. Dacanal afirma que Paulo de Tarso e os missionários cristãos, ou seja, integrantes de uma seita judaica do século I, só podem ser entendidos se concebidos como protagonistas de uma guerra entre

³⁶⁵ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 234.

³⁶⁶ DACANAL, 2004, p. 316.

³⁶⁷ DACANAL, 2004, p. 316.

³⁶⁸ DACANAL, 2004, p. 316.

³⁶⁹ DACANAL, 2004, p. 316.

duas civilizações³⁷⁰. Israel possuía na sua essência uma visão de mundo igualitária, anti-estatal e anti-totalitária³⁷¹, fundada na ética do Decálogo, com uma compreensão ética que serve como código moral e legal para o Ocidente até os nossos dias, com preceitos civilizatórios, proibindo o roubo, o assassinato e outras regras que hoje não podem ser questionadas sob o ponto de vista ético e moral. A Roma helenizada possuía um sistema totalitário e estatizante; seu Estado era divinizado através do culto a um ser humano, blasfêmia aos olhos dos descendentes de Israel, que com sua concepção monoteísta de um Deus transcendente nivelava os seres humanos. De acordo com Dacanal: “A ideia da igualdade entre os homens é, portanto, absolutamente estranha à cidade-Estado helênica e à Antiguidade em geral, à parte Israel. A ideia de igualdade entre os homens é um traço distintivo da civilização de Javé.”³⁷²

Esse choque de civilizações, entre visões de mundo, que possuía na sua essência um forte conteúdo político, se revestia na missão de Paulo de Tarso e dos seus. Segundo José Hildebrando Dacanal:

É possível, e até provável, que nenhum destes intelectuais israelitas da diáspora – nem mesmo o gênio estelar de Paulo de Tarso – tivesse consciência clara da tática utilizada, da natureza de sua missão e do resultado de sua ação. Pouco importa. O fato é que eles cumpriram a função que o processo histórico lhes reservara: começar a minar, a partir de dentro, os fundamentos do Império, inoculando em seu organismo o vírus letal da igualdade, que se transformara em herança genética [...] dos descendentes das tribos semi-nômades de Javé desde os tempos do Sinai.³⁷³

Tais paradigmas, que evidentemente contém visões de mundo e mentalidades, possuem fortes componentes políticos, além de evidenciarem uma insubmissão ao Estado. Para Dacanal, Paulo de Tarso não era um simples ativista político ou um revolucionário em luta contra o Império, era mais do que isso³⁷⁴. De acordo com ele:

Ele era o símbolo, o ícone de uma revolução civilizatória que começava a espalhar-se pelo Mediterrâneo e que não se deteria antes de dominar o Império. Dito de outra forma: Paulo de Tarso não era Paulo de Tarso. Ele era o processo histórico!³⁷⁵

³⁷⁰ DACANAL, 2004, p. 316.

³⁷¹ Assunto discutido na primeira parte deste estudo.

³⁷² DACANAL, 2004, p. 310.

³⁷³ DACANAL, 2004, p. 314.

³⁷⁴ DACANAL, 2013, p. 388.

³⁷⁵ DACANAL, 2013, p. 388.

As implicações políticas da pregação de Paulo incluem uma oposição à ordem imperial romana, cuja concepção de mundo era bastante diferente das concepções do apóstolo. Não negamos neste trabalho a parte da formação helênica de Paulo, tampouco questionamos as contribuições do Helenismo na formação do Cristianismo ao longo dos séculos, todavia, reconhecemos que os princípios igualitários contidos na doutrina de Paulo de Tarso parecem seguir parâmetros de origem claramente hebraica. Enrique Dussel discorre sobre as diferenças entre as visões de mundo hebraica e indo-europeia, na sua vertente grega. De acordo com Dussel:

[...] de um ponto de vista filosófico ou teológico, produz-se o embate entre duas concepções de existir ou do ser. Então, por um lado, os indo-europeus, cuja compreensão do ser é, se pudéssemos formulá-la resumidamente, “o que está *presente e permanente* ante os olhos”; o ser é presença e permanência; para os gregos isso era a *ousía*. Como os ser, afinal, é o uno, todos tem uma tensão para o panteísmo. O certo é que contra ela vai se erguer o pensamento judeu-cristão. *Judeu* porque os cristãos da primeira hora eram judeus em grande parte e porque metafisicamente os cristãos não trouxeram novas teses. A criação, a visão do homem e da história do cristianismo é judaica.³⁷⁶

Essas diferenças entre as visões de mundo grega e hebraica, as quais Dussel se refere, são importantes para identificarmos em qual vertente de pensamento o igualitarismo cristão dos primeiros séculos teve origem. Reparemos que, para Dussel, a criação, a visão da história e especialmente, neste caso, a visão do ser humano na perspectiva do Cristianismo são hebraicas. Sendo a visão de ser humano do Cristianismo fundamentada na tradição hebraica, sua ética igualitária bebe da mesma fonte. Além disso, o paradigma descrito acima por Dussel reforça a influência da cultura hebraica na cultura ocidental. Dussel vai além, identificando no paradigmático movimento da narrativa mítica de Moisés um modelo de práxis para a história mundial. De acordo com Henrique Dussel:

Assim, começava uma luta de libertação de escravos que se tornará épica na narrativa mítica de Moisés, que *racional e filosoficamente* pode se ser tratado como um “modelo de práxis” específico na história mundial das eticidades concretas.³⁷⁷

³⁷⁶ DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana: interpretação histórico-teológica*. Tomo I. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 50.

³⁷⁷ DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 29.

Trata-se do ponto de partida de um “paradigma ético-crítico”: os escravos (vítimas, dominados, excluídos), por um processo diacrônico de luta, alcançarão a libertação política, econômica e cultural numa “terra prometida”, tendem para a utopia futura, no meio da crise do sistema inter-regional egípcio-mesopotâmico. A releitura posterior deste texto durante séculos, em outros momentos históricos do mesmo sistema inter-regional posterior, instaurará um tipo de racionalidade libertadora específica na história planetária, e que tentamos *formalizar* filosoficamente.³⁷⁸

A questão da utopia futura e da releitura posterior da eticidade sobre a qual Dussel se refere serão abordados posteriormente no presente estudo, porém, no presente momento, importa compreendermos a importância da origem hebraica de Paulo de Tarso, tanto quanto herdeiro cultural da racionalidade libertadora de seus antepassados hebreus, como também como construtor dessa racionalidade libertadora em um outro contexto histórico centralizado no domínio romano.

Sobre a relação entre Paulo de Tarso e o Império Romano, Richard Horsley afirma:

O Evangelho de Cristo segundo Paulo anunciou a maldição e a destruição não só do judaísmo e da Lei, mas dos “regentes desta época”. Dado que o contexto histórico da missão de Paulo era o Império Romano, não é difícil extrair as implicações. [...] Por mais irônico que possa parecer, precisamente onde faz empréstimos de linguagem imperial ou alude a ela, podemos discernir que o Evangelho de Paulo se opõe primordialmente à ordem imperial romana, “este mundo, que é passageiro”.³⁷⁹

Richard Horsley explica que o ponto de partida para o reconhecimento de que Paulo pregava um evangelho antiimperial é o fato de que boa parte de sua linguagem evocava ecos do culto ao imperador ou da ideologia deste culto³⁸⁰. Horsley afirma:

À medida que usou deliberadamente uma linguagem que tinha íntimos vínculos com a religião imperial, Paulo apresentava seu evangelho como competidor direto do evangelho de César. Tendo-se discernido isso, outras características de Romanos assumem de súbito sua real significação política, por exemplo, o credo introdutório em 1, 3-4 em que Jesus Cristo (e não César) é o verdadeiro rei, “constituído Filho de Deus” com poder”.³⁸¹

Richard Horsley afirma que, para Paulo, Jesus era o que o imperador de Roma reivindicava ser: o representante da humanidade, o regente do mundo e o reconciliador³⁸².

³⁷⁸ DUSSEL, 2002, p. 29

³⁷⁹ HORSLEY, Richard. *Paulo e o Império: religião e poder na ordem imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 14

³⁸⁰ HORSLEY, 2004, p. 143.

³⁸¹ HORSLEY, 2004, p. 143.

³⁸² HORSLEY, 2004, p. 143.

Sobre tal questão, lembramos o que afirmamos acima a partir de Dacanál, a saber, de Paulo referir-se a Jesus como *Kyrios*, um título até então usado pelo imperador, e que Paulo o estava utilizando claramente como contraponto a imperador. Dentro deste paradigma, Paulo parecia estar de acordo com os princípios da religião de Javé, que não reconhecia governantes terrenos como divinos nem atribuía a seus reis poderes ou *status* de divindade, tendo Israel, embora formado por vários êxodos, tendo adotado como símbolo o êxodo dos que fugiram da dominação do deus idólatra conhecido como farão, o monarca egípcio divinizado. Segundo Dacanál, a divinização de reis, e do poder, orgânica às civilizações vétero-orientais e ao Egito, era completamente estranha a Israel, pois, na cultura do antigo Israel, o poder era delegação e serviço³⁸³, não sendo intrínseco à pessoa do governante. Horsley afirma claramente que em Filipenses, capítulo 3, versículos 20 e 21, Paulo está opondo claramente Jesus Cristo como Senhor ao salvador imperial, ou seja, ao imperador romano³⁸⁴.

Uma evidência das características políticas antiimperiais contidas na visão de mundo de Paulo de Tarso encontra-se no texto neo-testamentário de I Coríntios capítulo 8, versículos 5 e 6, que transcrevemos aqui:

Porque, ainda que haja também alguns que se chamem deuses, quer no céu quer na terra (como há muitos deuses e muitos senhores). Todavia para nós há um só Deus, o Pai, de quem é tudo e para quem nós vivemos, e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós por ele.³⁸⁵

Embora num contexto exegético, Paulo estivesse discorrendo sobre a licitude ou não dos primitivos cristãos de comerem carne sacrificada aos ídolos pagãos, não deixa de soar subversivo o texto transcrito acima, na medida em que o imperador era considerado uma divindade na terra e chamado de “Senhor”, e Paulo de Tarso claramente não o reconhece como tal, afirmando a divindade do Deus de Israel e o senhorio de Jesus Cristo, o único Senhor para ele e seus seguidores. O imperador não era para eles o “Senhor”, e tal paradigma adquire um viés contestatório e subversivo.

A questão da crucificação de Jesus, meio horrendo usado pelos romanos para castigar e matar criminosos e rebeldes, também parece usado por Paulo como forma de posicionamento político antiimperial. Richard Horsley afirma: “O aspecto mais

³⁸³ DACANAL, 2013, p. 377.

³⁸⁴ HORSLEY, 2004, p. 144.

³⁸⁵ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 219.

flagrantemente antiimperial de seu evangelho era o foco no Cristo crucificado.”³⁸⁶ Segundo Richard Horsley:

O resto do evangelho fundamental de Paulo foi, naturalmente, que o insurreto político crucificado pelos romanos tinha sido entronizado como verdadeiro Senhor do mundo e voltaria iminentemente *na parusia* (referência à entrada imperial numa cidade submetida). A pessoa crucificada pelos dirigentes romanos era agora o Senhor que logo submeteria “todas as coisas”, e que presumivelmente incluía os regentes romanos [...].³⁸⁷

Podemos imaginar o grau de subversão em que consistia o ato de Paulo, na sua crítica ao Estado romano, chamar um criminoso contra o Estado, condenado à morte pela forma mais brutal, dolorosa e humilhante existente: a crucificação, ser agora chamado de “Senhor” por Paulo de Tarso e seus seguidores. Título este aplicado a César, imperador divinizado -, e ser a figura do Cristo crucificado um símbolo de tal paradigma.

Entretanto, Horsley faz um questionamento: se o Evangelho de Paulo era antiimperial, como explicar o aparente endosso deste em Romanos, capítulo 13, versículos 1 a 7, onde Paulo recomenda submeter-se às autoridades constituídas, por serem elas instituídas por Deus?³⁸⁸ Essa aparente contradição pode ser satisfatoriamente explicada na medida em que um texto bíblico não deve ser retirado de seu contexto histórico particular e aplicado de maneira indistinta a todo e qualquer contexto ou situação. De acordo com Richard Horsley:

Romanos 13, 1-7 tem sido usado como justificativa de tiranias e base de aceitação de grosseiras injustiças e abusos dos súditos pelos dirigentes. Esse mau uso das Escrituras tem suas raízes em duas facetas estreitamente relacionadas da maneira de entender a vida: como afirmações ou lições (ou “perícopes”) individuais distintas tiradas de um contexto de uma narrativa ou de uma discussão mais longa, e como a “palavra de Deus” abstraída do contexto histórico e diretamente aplicada a todo contexto. Uma alternativa adequada requer a combinação da crítica retórica recém-descoberta e por meio da qual, nesse caso, só pode compreender o argumento de Paulo em Romanos, e de uma rigorosa busca do contexto histórico em que esse argumento pode ser apropriadamente entendido.³⁸⁹

De acordo com tais pressupostos, de não abstrair um texto vétero ou neo-testamentário de seu contexto histórico e tentar aplicá-lo a todo contexto de maneira indiscriminada,

³⁸⁶ HORSLEY, 2004, p. 144.

³⁸⁷ HORSLEY, 2004, p. 144-145.

³⁸⁸ HORSLEY, 2004, p. 149.

³⁸⁹ HORSLEY, 2004, p. 149.

Horsley explica Romanos 13, versículos de 1 a 7 de forma contextualizada historicamente, partindo de um contexto volátil particular onde os judeus estavam sendo atacados e que judeus da Diáspora tinham desenvolvido estratégias para lidar com autoridades romanas hostis nestas circunstâncias³⁹⁰. Horsley explica que, na teologia judaica apocalíptica, se Deus tinha o controle último da história, Deus tinha que, pelo menos estar permitindo que o regime imperial governasse, mas também estava considerando esse regime imperial responsável pela opressão e injustiça³⁹¹. Segundo Horsley: “Defender uma judiciosa contenção em certas circunstâncias voláteis de modo algum diminuía a oposição geral ao regime imperial romano.”³⁹²

Isso significa que Romanos, capítulo 13, versículos de 1 a 7, não são, de forma alguma, uma contradição às posições críticas de Paulo de Tarso com relação ao Estado, menos ainda uma admoestação à submissão incondicional dos seus seguidores seja ao Estado romano, seja a qualquer governo terreno existente, mas parte de uma estratégia volátil de contenção numa situação particular, não podendo tal texto neo-testamentário ser usado, como foi várias vezes ao longo da história, para justificar tiranias, autoritarismos ou abusos de qualquer Estado de qualquer matiz ideológico.

Günther Bornkamm afirma que Romanos 13 pode ser compreendido somente tendo em conta a situação histórica em que foi escrito, e que é incorreto fazer dele, por todos os séculos, a base de um incondicionado conservadorismo político³⁹³. José Hildebrando Dacanal parece ir ao encontro tanto de Günther Bornkamm quanto de Richard Horsley, no sentido de não considerar Romanos 13 versículos 1 a 7 como uma defesa da obediência irrestrita ao poder do Estado. De acordo com ele:

Portanto, consideradas as circunstâncias em que foi escrita, Romanos 13, 1-7 não pode ser vista como defesa do poder irrestrito das autoridades constituídas nem como exortação à obediência incondicional às suas ordens. Muito pelo contrário, levando-se em consideração o contexto político amplo deve-se concluir que nesta passagem Paulo de Tarso está reivindicando claramente – ainda que não diretamente – para o cristão, e para todo o cidadão, *o direito ao espaço privado*, opondo-se assim ao totalitarismo da *pólis* helênica – herdado pelo Império – e mantendo-se, portanto, firmemente no âmbito da tradição anti-totalitária de Israel [...].³⁹⁴

³⁹⁰ HORSLEY, 2004, p. 149.

³⁹¹ HORSLEY, 2004, p. 149-150.

³⁹² HORSLEY, 2004, p. 150.

³⁹³ BORNKAMM, 1992, p. 239.

³⁹⁴ DACANAL, 2013, p. 387.

Dacanal afirma que Paulo procurava demonstrar que os cristãos não se constituíam em perigo para a ordem governamental romana³⁹⁵. Todavia, as ideias de Paulo faziam dele um potencial inimigo do Império, o que demonstra que o igualitarismo cristão primitivo não deve ser confundido com um mero “igualitarismo conceitual”, mas ao contrário, tornava-se perigosamente subversivo aos olhos das autoridades romanas. Dacanal afirma:

Pois o grandioso e fantástico projeto de montar uma comunidade universal regida pelo Messias / Rei de Israel, o Senhor Jesus ressuscitado, e submetida à ética sinaítica, projeto que é a súpula de toda a sua obra, fazia de Paulo de Tarso um potencial e mortal inimigo do Império dos Césares, os senhores do mundo. [...] Aqui é suficiente lembrar que tal tema, fazendo contraponto à sua antropologia mítica, ressoa *sottovoce* em suas Cartas, particularmente nas passagens em que cita as *potestades*, as *dominações* e os *muitos senhores*, sinônimos implícitos do poder imperial de Roma.³⁹⁶

Dacanal completa seu raciocínio com relação ao potencial revolucionário do Cristianismo primitivo e das ideias de Paulo de Tarso:

E não era pouco, mesmo que Marcos e Lucas procurassem mostrar que os cristãos não representavam uma ameaça ao Império e que Paulo de Tarso advogasse a obediência às autoridades constituídas, Diocleciano e Trajano não eram estultos e imediatamente perceberam o explosivo potencial revolucionário daquela, como diria Tácito, “nefanda superstição oriental”.³⁹⁷

Segundo Horsley, discorrendo sobre as contribuições do Evangelho antiimperial de Paulo de Tarso:

Talvez a mais notável oposição entre o evangelho imperial e o Evangelho de Paulo seja a sua “teologia” com relação à política. A ideologia imperial acentuava que Júpiter e os deuses tinham dado poder a Augusto. Paulo, em contraparte, insistia que Cristo agora reinava no céu, e “depois de ter destruído todo principado, toda autoridade, todo poder”, iria entregar “o Reino a Deus Pai, para que Deus seja tudo em todos” (1 Cor 15, 24.28). No final, nenhum ser humano, incluindo o exaltado Jesus Cristo, teria monopólio do poder.³⁹⁸

Logo, constatamos acima que, para a política em Paulo de Tarso, o poder não poderia existir como monopólio, o que soa como revolucionário em termos de mundo antigo, com a exceção da cultura hebraica, de onde Paulo herdou esta concepção. Paulo de Tarso, diante das análises do presente estudo, pode ser considerado um elemento que, ao universalizar o culto a

³⁹⁵ DACANAL, 2013, p. 386.

³⁹⁶ DACANAL, 2013, p. 379.

³⁹⁷ DACANAL, 2004, p. 286.

³⁹⁸ HORSLEY, 2004, p. 150.

Javé através do Cristianismo, estendeu o padrão igualitário do antigo Israel a toda a humanidade, e dentro desse parâmetro, sua crítica ao Estado, séculos antes das revoluções burguesas da Europa, soa como revolucionário em termos das concepções do mundo antigo.

Um aspecto pertinente aos objetivos deste estudo é a discussão acerca da construção de uma sociedade alternativa entre os cristãos primitivos, através da chamada assembleia, ou *ekklesia*. A possibilidade da tentativa de construção de uma sociedade à parte da sociedade imperial romana talvez encontre fundamento no texto neo-testamentário de I Coríntios capítulo 6, versículos 1 e 2, conforme transcrevemos logo abaixo:

Ousa algum de vós, tendo algum negócio contra outro, ir a juízo perante os injustos, e não perante os santos? Não sabeis que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deve ser julgado por vós, sois porventura indignos de julgar as coisas mínimas?³⁹⁹

Tal exortação parece um indício da insubmissão de Paulo de Tarso e dos cristãos primitivos com relação à ordem imperial romana, visto que, em questões legais, Paulo admoestava os cristãos a resolverem dentro da *ekklesia*, ou assembleia, litígios e seus assuntos legais. Eram, portanto, orientados a manterem seus assuntos de forma autônoma e independente das cortes romanas, considerando que as leis e estruturas do Império eram instrumentos de controle social, além de serem admoestados no sentido de manterem a solidariedade e a união da comunidade.⁴⁰⁰

O significado de *ekklesia* nos parece importante neste contexto. Richard Horsley considera que traduzir tal palavra meramente por igreja induz ao erro⁴⁰¹. Horsley afirma que: “Se a linguagem usada por Paulo com referência ao movimento que estava construindo servirem de indício, está claro que ele não as considerava em termos religiosos explícitos.”⁴⁰².

Horsley explica que, embora o termo *ekklesia* chegue a Paulo através da Bíblia judaica em grego, ou Septuaginta, com fortes conotações de assembleia por todo Israel, seu significado na parte do Império Romano de fala grega se refere a uma assembleia de cidadãos da *polis* grega⁴⁰³. Portanto, afirma Richard Horsley: “*Ekklesia* é assim um termo político com certas tonalidades religiosas.”⁴⁰⁴ Prossegue Richard Horsley:

³⁹⁹ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 216-217.

⁴⁰⁰ HORSLEY, 2004, p. 241.

⁴⁰¹ HORSLEY, 2004, p. 205.

⁴⁰² HORSLEY, 2004, p. 207.

⁴⁰³ HORSLEY, 2004, p. 207.

⁴⁰⁴ HORSLEY, 2004, p. 207.

Por outro lado, a “assembleia” da *polis* grega por certo envolvia louvor, aclamação e discussão de questões de interesse dos cidadãos, o que eram também as principais atividades que as comunidades de Paulo realizavam nas reuniões das “assembleias”. Paulo evidentemente entendia a *ekklesia* de Tessalônica ou Corinto não como “comunidade cúltica”, mas como uma assembleia política do povo “em Cristo”, numa clara justaposição e “competição” com a assembléia oficial da cidade [...]⁴⁰⁵

Logo, podemos constatar, que as comunidades cristãs primitivas, lideradas por Paulo de Tarso “são, portanto, comunidades locais de uma sociedade alternativa à ordem imperial romana.”⁴⁰⁶ Tal alternativa, proposta pelo Cristianismo paulino, se revela no aspecto econômico. Havia, em Paulo de Tarso, a recusa em se inserir no sistema patronal romano e suas relações de clientela, inspirado nas relações dos camponeses da Galileia. De acordo com Horsley:

As relações sociais igualitárias, em contraste com as hierárquicas, chegaram mesmo à dimensão econômica na busca por Paulo de sua sociedade alternativa, embora, mais uma vez, sua prática possa não ter dado forma concreta a suas intenções. Ao se tornar “apóstolo” do movimento de Jesus a partir de sua convocação por Cristo com seu próprio “evangelho” distintivo, Paulo identificou-se com a reciprocidade horizontal das relações sócio-econômicas de um movimento cujas raízes estavam nos lugarejos camponeses da Galiléia, com suas tradições israelitas da Aliança [...]⁴⁰⁷

Prossegue Horsley:

Essas relações sociais relativamente igualitárias estavam em aguda oposição às relações hierárquicas do sistema patronal romano em geral e do arranjo “patrono-cliente” [...]. A própria recusa, de maneira espantosa, por Paulo da ajuda econômica dos coríntios [...] pode ser explicada melhor como um esforço seu no sentido de evitar sua inserção numa relação patrono-cliente típica com um ou mais chefes das casas em que os membros assembléia coríntia se reuniam.⁴⁰⁸

Além da insubmissão de Paulo de Tarso em relação ao sistema patronal romano, a “reciprocidade horizontal” sobre a qual discorre Horsley se apresenta em outro aspecto das comunidades paulinas: a coleta em oposição ao sistema de tributação imperial. Segundo Horsley:

⁴⁰⁵ HORSLEY, 2004, p. 207-208.

⁴⁰⁶ HORSLEY, 2004, p. 208.

⁴⁰⁷ HORSLEY, 2004, p. 211.

⁴⁰⁸ HORSLEY, 2004, p. 211.

Além disso, contra o sistema patronal socioeconômico hierárquico por meio do qual se estruturavam toda a sociedade imperial e a economia hierárquica dos povos súditos que prestavam tributo ao Império, Paulo organizou e administrou agressivamente uma “coleta” para “os pobres entre os santos de Jerusalém” [...]. Em termos concretos, a coleta equivaleu a uma relação econômica recíproca horizontal internacional, em oposição ao sistema vertical de relações tributárias.⁴⁰⁹

Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann afirmam que a *ekklesia*, no campo civil, era a assembleia do *demós*, ou assembleia popular, de todos os cidadãos. Porém, tal assembleia era exclusiva de homens livres, com direito a voto. Estes eram os cidadãos. Mulheres, escravos, estrangeiros, crianças, eram todos excluídos da *ekklesia*, ou assembleia. Tal era a característica da *polis* grega⁴¹⁰. Afirmam Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann:

Os membros da *ekklesia* eram os cidadãos. Porém “os cidadãos nunca constituam a população total de uma *polis* grega, possivelmente não existiu uma cidade-estado em que meramente um quarto dos habitantes gozasse do *status* de cidadão [...] Mulheres, crianças e escravos, de qualquer maneira, estavam excluídos. Seu lugar era em casa [...]. Eles eram membros da casa, mas não da *pólis* [...]” O mesmo vale para os estrangeiros.⁴¹¹

Observamos aqui a característica excludente do sistema das assembleias vinculadas ao Império, fundamentadas na cultura helênica, e a tentativa de inclusão realizada nas comunidades cristãs primitivas. Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann entendem não estar fora de questão entender a comunidade dos crentes em Cristo também nos termos da sociologia moderna, como: “[...] ‘formação de partido’ ou ‘movimento social’, na medida em que se entende como união de pessoas que divergem estruturalmente dos princípios sociais [...], ou que, como movimentos sociais, tem por objetivo alcançar mudanças sociais”.⁴¹² Daí, constatamos o caráter social das comunidades dos cristãos como alternativa ao sistema imperial.

A importância da cultura hebraica em todo este processo não deve ser subestimada, visto serem Paulo de Tarso e o próprio Jesus, oriundos desta tradição. Lembramos que processos culturais não são estanques, e uma tradição deve ser entendida como um processo cultural. A mudança é uma característica de uma tradição legítima, não inventada. Tradições

⁴⁰⁹ HORSLEY, 2004, p. 211.

⁴¹⁰ STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. História Social do Protocristianismo. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004. p. 311.

⁴¹¹ STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 311.

⁴¹² STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 323.

inventadas buscam uma invariabilidade⁴¹³. Esse não parece ser de forma alguma o caso das grandes tradições religiosas, incluindo o Judaísmo e o Cristianismo, visto a diversidade de postulamentos, variáveis e mutações dentro de seus universos culturais, verificáveis através de séculos de história. Embora reconheçamos a existência de movimentos buscando uma invariabilidade, não podemos julgar as grandes tradições por esse tipo de movimento, pois seria como julgar a parte pelo todo.

Dentro desse paradigma, surge o Cristianismo a partir de uma matriz judaica, preservando e ampliando a questão igualitária do antigo Israel, e tornando-a acessível aos não judeus de nascimento. Isso diz respeito da mesma forma no que concerne à crítica ao Estado, pois o Cristianismo parece herdar, nos seus primórdios, a crítica social dos profetas de Israel, sendo o próprio Jesus compreendido por muitos como um continuador dos profetas de Israel. A respeito disso, Günther Bornkamm afirma:

Efetivamente, também na sua crítica revolucionária das tradições dominantes, das doutrinas e da religiosidade do seu povo, a pregação de Jesus, pelo seu conteúdo, está muito mais próxima de quando se pensou durante muito tempo, da mensagem dos profetas mais antigos e da tradição sapiencial do judaísmo tardio. Esta corretíssima observação permitiu, não sem razão, aos representantes do judaísmo moderno reivindicar Jesus como um profeta pertencente ao seu povo.⁴¹⁴

A vinculação de Jesus com o Judaísmo parece, portanto, clara. A reivindicação de grupos judeus a respeito de Jesus ser um profeta de Israel, considerada corretíssima por Bornkamm, transcrito acima, parece importante, inclusive pela crítica exercida por Jesus, para compreendermos o Cristianismo nascente não como um rompimento com o antigo Israel, mas como uma espécie de continuidade. Segundo Maurice Sachot:

Não é se afirmando diferente do judaísmo que o cristianismo se constituiu, mas pretendendo ser o judaísmo no que ele tem de mais autêntico. É no interior do judaísmo, até mesmo em seu centro e não na sua periferia ou nas suas margens, que é preciso encontrar o princípio indutor de diferenciação, a estrutura, a matriz que trouxe e fez nascer o cristianismo. [...] É com categorias judaicas que é preciso prestar contas da emergência do que não será mais judeu, ao mesmo tempo em que pretende sê-lo plenamente.⁴¹⁵

⁴¹³ HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 10.

⁴¹⁴ BORNKAMM, 1992, p. 259.

⁴¹⁵ SACHOT, Maurice. *A Invenção do Cristo: a gênese de uma religião*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2004. p. 15.

Não estamos aqui negando as diferenças entre o Cristianismo e o Judaísmo, nem tampouco questionando a contribuição do Helenismo na formação da tradição cristã, mas compreendendo a ética e o igualitarismo cristão como uma herança da tradição hebraica, da mesma forma que a crítica ao Estado, estando tais elementos verificados em Paulo de Tarso. Podemos, a partir destes paradigmas, acreditar que, na teologia paulina, fundamentada nas concepções sociais e políticas dos profetas do Israel antigo, estão as origens do pensamento igualitário.

2.6 Considerações Finais

O mundo contemporâneo parece herdar da tradição judaica e cristã uma série de fatores, muitas vezes ocultos sob uma capa de secularização, mas que não podemos subestimar quando tratamos de tentar compreender alguns fundamentos da sociedade ocidental. Uma das utilidades da história, conforme a compreendemos, é justamente investigar os resquícios, os vestígios e os fragmentos do passado, através das fontes, e através disso compreender melhor o presente.

A cultura secularizada na qual vivemos adquire um viés teórico defensor de princípios igualitários e de crítica ao Estado, bem como da defesa desse direito de crítica. Ao procurarmos as raízes desses princípios, não podemos esquecer que a cultura hebraica já apresentava um viés igualitário e um forte paradigma de crítica ao Estado, conforme estudamos na primeira parte deste estudo.

Levando-se em consideração os paradigmas estudados no capítulo presente, nos parece lícito questionar se não estariam aí as sementes e as raízes do igualitarismo moderno e da crítica ao Estado, se considerarmos a influência inegável da cultura judaica e cristã no Ocidente? Seriam tais elementos, o igualitarismo e a crítica ao Estado meros produtos das revoluções burguesas e do Iluminismo ou teriam raízes mais antigas, ancoradas no Israel antigo e passando pela teologia paulina até chegarem até a Modernidade?

Para termos respostas a este questionamento devemos considerar conceitos como estruturas, longa duração e permanências, pois nos parece possível que levando em consideração tais parâmetros possamos encontrar respostas. Também devemos compreender fenômenos de secularização, quando ideias de matriz religiosa acabam por ser apropriadas dentro de uma perspectiva secular e laica. Estruturas, longa duração e permanências, aliadas a

processos de secularização de ideias religiosas serão os temas do próximo capítulo do presente estudo, objetivando prosseguir com essa investigação e obter respostas.

3 IDADE MÉDIA, POLÍTICA E HERANÇA CULTURAL

3.1 Introdução

A Idade Média, ou simplesmente medievo, possui importância capital na história e cultura do Ocidente. Muitas de nossas instituições devem à Idade Média sua origem, e isso se torna particularmente claro no que concerne a política, conforme veremos nesse capítulo do presente estudo. Embora visto com preconceito, desde o período histórico conhecido como Renascimento⁴¹⁶, o período medieval corresponde à gestação de uma série de instituições ainda existentes, como veremos daqui em diante.

Dentro do principal objetivo do presente estudo, que é verificar até que ponto os modernos pensamento igualitário e crítica ao Estado possuem origem na milenar cultura judaico-cristã, a Idade Média surge como uma espécie de elo entre a Antiguidade, quando se forma o que chamamos de Cristianismo, e a Modernidade, quando o pensamento igualitário e a crítica ao Estado se cristalizam ideologicamente e se tornam valores para as assim chamadas democracias ocidentais.

Segundo Hilário Franco Júnior:

Ora, para tanto é preciso acompanhar a presença medieval ao longo dos tempos. E, portanto, recolocar a velha questão: continuidade ou ruptura? Sobre a passagem da Antiguidade para a Idade Média, boa parte da historiografia prefere enfatizar os pontos comuns, os prolongamentos. Mas entre Idade Média e Idade Moderna por muito tempo não se hesitou em aceitar quase unanimemente a segunda resposta. [...] Só mais recentemente se passou a negar a pretensa oposição Medievalidade-Modernidade. No entanto, hesita-se ainda em admitir que as estruturas modernas são, no fundamental, medievais”⁴¹⁷.

Portanto, a pretensa oposição entre Idade Média e Idade Moderna, tem sido, como afirma Franco Júnior, negada. A Idade Moderna se torna uma continuidade da Idade Média, devido a sua importância, sendo as estruturas modernas fundamentalmente medievais. Isso significa dizer que não é possível compreender nossa atual civilização sem referir-nos às suas

⁴¹⁶ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 11.

⁴¹⁷ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 155.

raízes medievais. A Idade Média pode ser considerada o fato gerador da Modernidade⁴¹⁸, além de poder ser encontrada, sob novas roupagens, no século XX⁴¹⁹.

Sob esse parâmetro, considerando a Modernidade como uma continuidade, não como uma ruptura com o período medieval⁴²⁰, buscaremos as questões que, a parte de um rígido sistema feudal, refletiram a ética igualitária e crítica do Cristianismo primitivo. Dentro desse período, buscaremos desvelar até que ponto ideias igualitárias, de subversão e de crítica, presentes no Cristianismo nascente na Antiguidade, podem ter sobrevivido na cultura medieval e dentro da própria Cristandade, não apenas dentro da Igreja de Roma, através de seus intelectuais, como também de forma paralela e marginal, através das assim chamadas heresias.

Para isso, deveremos procurar os fundamentos da política medieval, e dentro de tais fundamentos as influências da doutrina cristã, presentes nos embates entre o bispo de Roma e os reis medievais, e se dentro de tais embates não estariam embutidas uma espécie de crítica ao arbítrio do Estado, fundamentada nos textos sagrados cristãos e, em especial, no texto vétero-testamentário, além de uma tentativa de limitação do poder temporal. Veremos assim, se a separação entre Igreja e Estado, fator recorrente nas democracias do Ocidente, é realmente uma conquista do Iluminismo ou mais uma herança do medievo, e no que tais embates representam uma crítica aos poderes temporais, repercutindo na crítica moderna a governos opressivos e na reivindicação de um espaço privado de consciência individual, onde as fronteiras do poder coercitivo do Estado não poderiam ultrapassar.

Veremos também, se as concepções político-filosóficas de Agostinho, bispo de Hipona, com seu paradigma político da Cidade de Deus, em contraponto a Cidade dos Homens, fator que teve grande influência na política medieval, carrega dentro de si a inspiração utópica de um mundo melhor, e no que tal inspiração utópica se torna um legado político e ideológico para a Modernidade, mesmo que secularizado e despido da espiritualidade agostiniana original. Além de que, no que as concepções agostinianas se tornam um paradigma das relações entre Igreja e Estado.

A importância do medievo na história eclesiástica e geral, bem como na própria cultura ocidental, não pode ser subestimada. Além da formação dos Estados e línguas nacionais, preservação da cultura e filosofia clássicas e inúmeras outras contribuições, foi na Idade Média que os conflitos entre a Igreja Romana e os poderes temporais foram, além de

⁴¹⁸ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 157.

⁴¹⁹ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 157.

⁴²⁰ No presente capítulo serão fornecidos exemplos em acordo com esse paradigma.

marcantes, fundamentais para a compreensão de suas relações em outros períodos históricos, além de marcantes para a compreensão dos conceitos políticos vigentes na Modernidade⁴²¹.

Não poderemos esquecer-nos das formulações políticas de intelectuais que marcaram o pensamento cristão ocidental, como Tomás de Aquino, considerado santo da Igreja de Roma, que considerava a sedição contra reis opressores um direito dos povos oprimidos, e da defesa do tiranicídio. As formulações políticas e filosóficas medievais sobre a teoria descendente de poder, onde o poder emana do povo, fator que fundamenta as democracias ocidentais, também será discutido, e se já na Idade Média se conhecia esse paradigma, ou se esta é uma invenção do Iluminismo.

Também deveremos analisar as revoltas de caráter milenarista utópico, consideradas heresias, mas fundamentadas em aspectos sociais da doutrina cristã, e no que tais movimentos, mesmo à margem da rígida estratificação social do medievo, se constituíam uma tentativa de retorno às práticas e ensinamentos do Cristianismo primitivo, buscando antes de tudo pão e dignidade, fundamentados, sobretudo nos ensinamentos igualitários do Cristianismo original.

Não negaremos aqui a rígida estratificação social estamental da sociedade medieval, nem tampouco os abusos decorrentes do sistema feudal, porém procuraremos, dentro de uma perspectiva, sobretudo dialética, compreendendo aqui dialética como tese, antítese e síntese -, desvelar se paralelamente a essa rígida sociedade estamental, não foram preservados aspectos libertários presentes na cultura judaico-cristã, e no que tais paradigmas foram ou não apropriados pela Modernidade. Dentro de nossa proposta, devemos caracterizar de modo geral o período medieval e procurar na sua política, nas ideias de seus intelectuais e nos seus movimentos populares as razões que nos fazem acreditar que, justamente durante a Idade Média, aspectos libertários da cultura cristã não desapareceram.

3.2 Idade Média: Considerações Gerais

Sobre o início exato do período medieval, não existe exatamente convergência entre os diferentes historiadores que estudam o período, no sentido de apontar uma data específica para o início da Idade Média. Martin Dreher indica o ano de 529, onde dois fatos significativos aconteceram: o fechamento da Academia platônica de Atenas, por decreto do

⁴²¹ ULLMANN, Walter. *História del Pensamiento Político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009. p. 13.

Imperador cristão Justiniano, e a fundação do primeiro mosteiro beneditino, por Bento de Núrsia em Monte Cassino⁴²². Porém, Jacques Le Goff não aponta para uma periodização no que se relaciona ao início Idade Média, mas relaciona seu início ao que é chamado de Antiguidade Tardia. De acordo com Jacques Le Goff:

A ideia de um fim brutal da Antiguidade greco-romana felizmente foi abandonada. Fala-se de Antiguidade *tardia*. Esse grande período, ainda imperial, leva à Idade Média ocidental, certamente, mas igualmente às civilizações do Oriente bizantino e do Islam [...] Porque não basta falar de uma cronologia (do século VI ao século XV) para falar de Idade Média, a partir do momento em que deixamos o Ocidente.⁴²³

Le Goff fundamenta seu ponto de vista da seguinte forma:

A Idade Média ocidental não é programada. Nasce de uma aculturação na qual se confundem pouco a pouco os usos e costumes greco-romanos com os bárbaros. Nasce também da confrontação com o Islam. Na origem, nada de fato predispunha o Império do Ocidente - que englobava a África do Norte - a se tornar "europeu".⁴²⁴

Dentro dos parâmetros propostos por Jacques Le Goff, de uma Idade Média não programada, e de uma aculturação, lembramos o fato de que o Império Romano já se encontrava cristianizado, dentro do período que Le Goff denomina Antiguidade Tardia, bem como o fato de que a aculturação citada por ele engloba elementos cristãos, presentes na Antiguidade Tardia, dentro da cultura romana. Tal processo de cristianização da sociedade romana, promovido na chamada Antiguidade Tardia, será estendido à Europa e será uma importante característica do período medieval.

Christopher Dawson vincula tal período ao colapso do Império Romano e ao um vácuo preenchido pelo papel da Igreja, bem como vincula esse processo ao início da cultura ocidental. Segundo Christopher Dawson:

O início da cultura ocidental pode ser detectado nessa nova comunidade espiritual que surgiu das ruínas do Império Romano, em razão da conversão dos bárbaros do norte à fé cristã. A Igreja cristã herdou as tradições do Império. Ela chegou aos bárbaros como portadora e representante de uma civilização superior, dotada do prestígio conferido tanto pela lei romana quanto pela autoridade do nome de Roma. O colapso da organização política

⁴²² DREHER, 2013. p. 109.

⁴²³ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 79.

⁴²⁴ LE GOFF, 2008, p. 80-81.

do Império Romano deixara um vácuo que nenhum rei bárbaro ou general poderia preencher.⁴²⁵

Prossegue Dawson:

Ele foi preenchido, contudo, pela Igreja, que assumiu a função de tutora e legisladora dos novos povos. Os padres latinos – Ambrósio, Agostinho, Leão e Gregório – foram, concretamente, os pais fundadores da cultura do Ocidente, na medida em que, por meio do árduo trabalho desses homens, os distintos povos do Ocidente puderam ser incorporados à comunidade espiritual da cristandade, adquirindo, dessa forma, uma cultura comum.⁴²⁶

Tal cristianização da sociedade, devido ao papel da Igreja, leva o período medieval a ter o Sagrado como paradigma principal. Afirma Hilário Franco Júnior: “Para o homem medieval, o referencial de todas as coisas era o sagrado [...]”,⁴²⁷

Essa prevalência do Sagrado no pensamento medieval é analisada por Martin Dreher. De acordo com ele:

É impossível compreender qualquer autor medieval, caso não levarmos em conta que, na base de seu pensar e agir frente ao mundo e em relação a ele, existe a inabalável convicção de que na encarnação uma Verdade se tornou acessível. Essa Verdade abre novas perspectivas de realidade, que não podem ser compreendidas a partir da vontade humana. Devem ser vistas a partir de Deus.⁴²⁸

Portanto, observamos em Dreher que a Idade Média e seu pensamento só podem ser compreendidos levando em consideração a mentalidade voltada para a perspectiva do Sagrado, sendo tal perspectiva considerada real para os medievais. Isso dava ao período medieval a característica de uma sociedade teocêntrica, onde o divino, o sacro e o transcendente estavam no centro, no âmago da visão de mundo medieval. Tal paradigma englobava vários aspectos da sociedade da Idade Média. Para Hilário Franco Júnior:

Podemos então falar na sociedade medieval vivendo sob o signo da – para usar a expressão consagrada de Mircea Eliade – hierofania, ou “manifestação do sagrado”. Mas para isso devemos considerar que “sagrado”, do ponto de

⁴²⁵ DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: a religião e a civilização medieval*. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 51

⁴²⁶ DAWSON, 2016, p. 51.

⁴²⁷ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 139.

⁴²⁸ DREHER, 2013, p. 110.

vista medieval, engloba o “profano”. De fato, na Idade Média ocorriam hierofanias em setores da vida que hoje consideramos profanos, diferenciados do campo “religioso”, como a política e a economia.⁴²⁹

Observamos aqui, que para os medievais, a manifestação do Sagrado, ou hierofania, caracterizava a teocêntrica sociedade medieval, inclusive em campos que, para nós, vivendo no século XXI, aparentemente não possuem nada em comum com o pensamento religioso, como a política e a economia. Franco Júnior explica tal visão medieval de mundo, não opondo os termos “sagrado” e “profano”, mas compreendendo-os como complementares. De acordo com ele:

Esbarramos aqui em dificuldades terminológicas importantes. Falar em sagrado desperta hoje a ideia de oposição com o profano, quando na verdade esta palavra quer dizer mais “diante do templo” (*pro fanum*) do que “fora do templo”. Ou seja, não se trata de conceitos opostos (como pensava a sociologia das religiões do século XIX), e sim complementares.⁴³⁰

Ao compreender sagrado e profano não como opostos, mas como complementares, Franco Júnior parece se aproximar da concepção medieval. Christopher Dawson reforça a característica eminentemente teocêntrica do medievo. De acordo com Dawson:

Aos olhos dos teólogos não existia espaço para uma ciência ou filosofia independente que se baseasse na razão humana e pudesse prescindir da luz da revelação. A verdadeira sabedoria era, essencialmente, teocêntrica. Buscava a explicação de todas as coisas em Deus e relacionava todos os fatos da experiência, toda forma de arte e ciência à fonte e centralidade divinas.⁴³¹

Portanto, não podemos compreender a Idade Média sem compreender sua visão de mundo eminentemente teocêntrica, que abarcava a política. Seguindo esta linha de raciocínio, era natural que o ser humano medieval procurasse no texto sagrado de sua referência religiosa a fundamentação necessária para a construção da sociedade em que vivia. Neste sentido, o texto sagrado judaico-cristão encontra papel fundamental na sistematização do saber na Idade Média. Jacques Le Goff afirma:

⁴²⁹ FRANCO JÚNIOR, 2013, p. 139.

⁴³⁰ FRANCO JÚNIOR, 2013, p. 139.

⁴³¹ DAWSON, Christopher. *A Formação da Cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 345.

Desse modo, falar em cultura medieval é falar em primeiro lugar no Livro de referência, na religião como irreligião, na adesão como contestação, no conformismo ou no não conformismo: a Bíblia. Qualquer que seja seu nível de cultura ou de conhecimento, os homens da Idade Média encontravam na Bíblia os fundamentos do saber e da verdade. [...] Seria, aliás, mais preciso falar da *Vulgata*, tradução latina da Bíblia, realizada por São Jerônimo no decorrer do século IV. Uma das primeiras tarefas da Universidade de Paris no século VIII foi revisar essa tradução – ato simbólico do papel central da Escritura.⁴³²

O papel do texto sagrado na sociedade medieval, conforme vimos em Le Goff, é fundamental. Ao traçar a principal diferença entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média, Le Goff cita a marca cristã sobre a cultura greco-romana, e ainda mais, a relação com o texto sagrado judaico cristão marcando o “homem novo” do período medieval. Segundo Le Goff:

Não se pode, por essa razão, falar de Idade Média enquanto não se afirma uma forte marca cristã sobre a sociedade greco-romana. Porque é essa nova forma de religião e cultura, o cristianismo, afinal de contas, que estabelece a diferença com a Antiguidade tardia.⁴³³

Constatamos em Le Goff a principal diferença entre a Idade Média e a Antiguidade Tardia: a marca cristã sobre a sociedade greco-romana. Este fator marcará a diferença entre uma época e outra, e entre uma mentalidade e uma visão de mundo e outra. Jacques Le Goff prossegue, discorrendo sobre o papel do texto sagrado hebraico na mentalidade medieval. Para ele:

Por acaso não encontramos, desde o século II, mentalidades e comportamentos por longos anos atribuídos pelos historiadores exclusivamente à Idade Média, por exemplo, a recusa ao prazer, a desconfiança com relação à sexualidade, a valorização da virgindade? Prova de que esses traços não definem o homem medieval no que ele tem de específico. Não são eles, mas a relação com a Bíblia e a concepção existencial de um “homem novo” que marcam o novo período.⁴³⁴

Portanto, padrões de comportamento sexualmente repressivos existentes desde o século II, como os citados acima por Le Goff, erroneamente atribuídos exclusivamente à Idade Média, não são a principal característica e não definem o ser humano medieval, mas a

⁴³² LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 73.

⁴³³ LE GOFF, 2008, p. 74.

⁴³⁴ LE GOFF, 2008, p. 74.

busca de fundamentação sociocultural no texto hebraico antigo. Embora o estudo da Bíblia seja infelizmente visto com preconceito por alguns círculos intelectuais pós-iluministas, pela sua clara vinculação religiosa, não podemos deixar de admitir, que além de sua vinculação religiosa, o texto sagrado judaico cristão versa sobre a história, os mitos, a antropologia, a sociologia, a mentalidade e a visão de mundo da milenar cultura hebraica, e atravessando os séculos chega até nós como um documento sobre uma das civilizações fundantes da cultura ocidental, sendo que sem a devida compreensão da mesma o entendimento do Ocidente se torna, para dizer o mínimo -, precário e incompleto. Até pelo fato da cultura hebraica, através do Cristianismo e seu texto sagrado -, ser um dos fatores que geraram a Europa e conseqüentemente a cultura do Ocidente. De acordo com José Hildebrando Dacanal:

No sáfaro e mítico solo do Sinai, pela iniciativa de um Deus exclusivista e ciumento e sob a guarda de um legislador impaciente e implacável, nasceu o monoteísmo ético israelita, que, mais de um milênio depois, unindo-se ao racionalismo helênico e ao imperativo pragmatismo romano, gestaria a Cristandade e a Europa.⁴³⁵

Constatamos então, que a cultura judaica, através de seu texto sagrado, adquire uma importância impar para a cultura ocidental, em particular para a Idade Média, sendo ela o fator que irá diferenciar o medieval da Antiguidade Tardia. Seguindo a linha de raciocínio proposta a partir de Le Goff, compreendemos que a cultura judaica terá uma grande importância no período medieval, através de seu texto sagrado antigo. Tal importância da cultura judaica através da Bíblia na formação do período medieval é atestada em Le Goff a partir da concepção de casal, presente no texto hebraico antigo e adotado na Idade Média. Perguntado sobre que sinais marcam a passagem do ser humano da Antiguidade ao ser humano da Idade Média⁴³⁶, Le Goff responde:

O papel da Bíblia, como disse. Mas esse critério continua muito intelectual, ideológico. Também é preciso buscar os valores medievais no concreto, na modificação dos comportamentos. Nesse sentido, direi que um dos primeiros indícios – um fenômeno maior – é certamente a aparição do casal, a noção da mulher e do homem como casal. Digo claramente o casal e não, imediatamente o casamento.⁴³⁷

Jacques Le Goff explica o porquê deste paradigma e qual sua ligação com a escritura hebraica, bem como discorre sobre sua importância. Segundo ele:

⁴³⁵ DACANAL, 2013, p. 209.

⁴³⁶ LE GOFF, 2008, p. 74.

⁴³⁷ LE GOFF, 2008, p. 74.

Porque o casamento, na forma cristã, presente desde a época carolíngia (século IX), só se instaura verdadeiramente no século XII, quando se torna sacramento da Igreja. Imprime o resultado da noção de casal, que lhe é muitíssimo anterior e que decorre diretamente da difusão da narrativa de Adão e Eva, no *Gênesis*. De certo modo, a cultura medieval começa quando se considera o homem e a mulher indissolúvelmente ligados, solidários, à imagem do casal original. Nunca a Antiguidade tinha pensado assim, os dois sexos fundamentalmente como um casal.

Le Goff aprofunda sua visão sobre tal mudança de paradigma, da Antiguidade para a Idade Média, a partir da escritura hebraica, na qual o novo paradigma é fundamentado, e dá a esse novo paradigma uma importância exemplar, conferindo um parâmetro de cunho igualitário a essa concepção, dentro de seu exemplo prático de como o fator cultural fundamentado no texto sagrado hebraico modificou os parâmetros da Antiguidade. Para Le Goff:

Esse triunfo do casal (“*Homem e mulher, Ele os criou*”, diz a escritura) é de extrema importância teórica e prática. Do ponto de vista intelectual, na verdade, a maioria dos teólogos afirma que Eva recebeu sua alma diretamente de Deus, exatamente como Adão. Rejeitam, portanto, a idéia, residual, de que Eva teria recebido sua Alma através de Adão e não do próprio Deus. A lenda segundo a qual teria havido uma disputa para saber se a mulher tinha uma alma é uma dessas bobagens que, acredito, jamais eliminaremos dos espíritos.⁴³⁸

Isso significa que jamais houve discussão e divergência entre teólogos cristãos sobre a existência de alma na mulher, e que a Idade Média reconhecia, a partir da exegese do texto sagrado vétero-testamentário contido em Gênesis, que a mulher recebeu sua alma diretamente de Deus. Le Goff explica tal controvérsia, classificada por ele como lenda:

É preciso repetir ainda uma vez que os Concílios nunca pensaram na mulher desta maneira. Simplesmente queriam determinar se o termo *homo*, o Homem universal – esse do *Et homo factus est*, do *Credo*: E se fez Homem – se aplicava ao sexo masculino E ao feminino. Responderam que sim no Concílio de Mâcon * (585), adotando definitivamente esse termo geral *homo* e não o termo *vir* (que significa exclusivamente macho).⁴³⁹

Esclarecida a controvérsia falsamente atribuída a teólogos cristãos e à Idade Média, Le Goff prossegue, estabelecendo uma provável ligação entre esse princípio, arraigado no texto

⁴³⁸ LE GOFF, 2008, p. 75.

⁴³⁹ LE GOFF, 2008, p. 75.

sagrado judaico-cristão e inexistente na Antiguidade, e um parâmetro igualitário. De acordo com Le Goff:

Tal afirmativa de dignidade igual, jamais contestada, se choca permanentemente com a convicção, bem arraigada, de uma inferioridade de fato. O homem e a mulher são iguais. Melhor ainda: formam um casal.⁴⁴⁰

Nesse exemplo usado por Le Goff para fundamentar sua convicção de que foi uma forte marca cristã sobre a sociedade greco-romana, fundamentada no seu texto sagrado, marca a transição para a Idade Média, notamos a ascensão de um parâmetro igualitário, fundamentado justamente na cultura hebraica, que se torna paradigmático a partir do medievo. Se Deus criou a alma do homem e da mulher, existe entre eles a reivindicação de um espaço igualitário, fator não pensado pela Antiguidade, conforme ensina Le Goff.

Outro exemplo citado por Jacques Le Goff, sobre a mudança de paradigma da Antiguidade Tardia para a Idade Média, refere-se à realeza medieval, também fundamentada no texto sagrado hebreu vétero-testamentário. Afirma Jacques Le Goff:

A Idade Média adota, de fato, a monarquia real, que se fundamenta sobre o sagrado e a unção recebida por Davi do profeta Samuel. O rei de Israel é o protótipo de todos os reis do Ocidente. O homem medieval sabe, entretanto, que Deus – imediatamente antes de aceitar que Israel tivesse um rei - fez a Samuel a mais rigorosa crítica da instituição monárquica (1º livro de Samuel capítulo 8). Os medievais sabem também que Cristo sempre recusou a realeza por ele proposta, para conhecer apenas – com sua Paixão – uma realeza insignificante, uma paródia de realeza, uma realeza achincalhada.⁴⁴¹

Observamos em Le Goff uma crítica implícita por parte dos medievais com relação à realeza, e que essa postura possui fundamentos teológicos, tanto vétero como neo-testamentários. Prossegue Le Goff:

Afinal, os medievais leram o *Deuterônômio* e as apóstrofes dos profetas – todos, impossível ser mais claro: o Rei é o Rei, ungido do Senhor, mas atenção se ele não respeitar a Lei divina que lhe é superior! O rei é apenas o guardião da Lei, não é sua fonte. Sua legitimidade vem de Deus, com a condição de que saiba conservá-la.⁴⁴²

⁴⁴⁰ LE GOFF, 2008, p. 75.

⁴⁴¹ LE GOFF, 2008, p. 81.

⁴⁴² LE GOFF, 2008, p. 81.

Embora já tenhamos discutido algo sobre questão da realeza em Israel no primeiro capítulo do presente estudo, o exemplo trazido por Le Goff para fundamentar a questão da importância do texto sagrado judaico-cristão na Idade Média, como fator que a diferencia da Antiguidade greco-romana -, torna-se importante para o presente estudo, na medida em que demonstra que tal paradigma, trazido da Antiguidade, chega até a Idade Média, numa perspectiva de longa duração, através do texto sagrado hebraico e do Cristianismo, e que traz, ao mesmo tempo, um fator igualitário, ao colocar o rei medieval sob o arbítrio de uma lei superior, como no Israel antigo, além de possibilitar ao ser humano medieval o exercício da crítica, na medida em que o monarca se afasta dos princípios de probidade que deveria cumprir. Nas democracias do Ocidente nos dias de hoje, o governante obviamente está juridicamente limitado por uma legislação que lhe é superior, o que inclui uma Constituição e um conjunto de leis, que em tese inclui a todos. Levando em consideração que já na Antiguidade Israel colocava limites ao arbítrio de seus governantes, e que este princípio chegou à Idade Média através da visão cristã teocêntrica de mundo, podemos aí vislumbrar em uma perspectiva de muito longa duração as sementes culturais das limitações impostas aos governos ocidentais de hoje. Se hoje, ao menos em tese, nenhum governante está acima da lei, Israel já possuía tal paradigma, que, secularizado, acaba chegando a nós, passando pela longa Idade Média, onde o rei, de acordo com as fundamentações teológicas vigentes na época, encontrava paradigmas que buscavam limitar seu poder.

Le Goff prossegue, tratando sobre a questão do tiranicídio, ou assassinato de tiranos, demonstrando de forma clara que as revoluções burguesas na Europa, como a Revolução Inglesa e a própria Revolução Francesa não precisaram procurar ou inventar fundamentações que justificassem a execução de seus reis, pois o medieval já lhes fornecia as fundamentações necessárias. De acordo com Jacques Le Goff:

Não se deve exagerar o aspecto tabu do monarca ou dos senhores que são, cada um deles – antes de seu enfraquecimento -, pequenos monarcas. Desde o século XII os teólogos tratam sem complexo do tiranicídio, justificam o direito de matar um tirano (direito que será invocado para o assassinato de Luís de Orleães em 1407), e mostram como se avalia uma legitimidade, como se faz dela a crítica e assim se pode contestá-la. Encontramos, de resto, em Bossuet, temas invocados desde os tempos carolíngios. Sua *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, como a maior parte dos textos havia séculos, repete que o Rei permanece Rei enquanto ainda direito.⁴⁴³

⁴⁴³ LE GOFF, 2008, p. 81.

Então, vemos um fator crítico, em plena Idade Média, que precede em séculos as revoluções burguesas na Europa, fundamentando até mesmo o direito dos povos oprimidos de matar seu rei⁴⁴⁴. Tal fator, usado como exemplo por Jacques Le Goff em seu paradigma de que a diferenciação da Antiguidade para a Idade Média se deve a uma marca cristã e a fundamentação no seu texto sagrado, demonstra que a Idade Média, profundamente hierofânica e teocêntrica, não perdeu as noções igualitárias e críticas presentes no Cristianismo primitivo, embora reconheçamos a rigidez, a estratificação social e os abusos do sistema feudal e da própria Igreja em diversos casos. Todavia, à parte disso, notamos algumas características na Idade Média que demonstram que os conceitos igualitários e críticos do Cristianismo primitivo não desapareceram durante o medievo.

Além disso, apesar de reconhecermos tais abusos, não devemos aceitar o preconceito que recai sobre a Idade Média e considerarmos sua visão teocêntrica de mundo e sua busca de fundamentação no texto sagrado hebreu como arcaísmo, estagnação ou atraso. Primeiramente, porque na fase dos estertores do Império Romano, foi justamente a religião cristã o poder de resistência que evitou o colapso total da civilização. De acordo com Christopher Dawson:

Acima de tudo, estamos mais bem posicionados para apreciar a função vital da religião, tanto como princípio de continuidade e de conservação quanto como fonte de renovada vida espiritual. Nesse período de transição da Antiguidade para a época medieval, esse foi o único poder que resistiu ao colapso da civilização. Houve uma generalizada perda de confiança nas instituições sociais e tradições culturais, assim como uma perda de esperança na vida.⁴⁴⁵

Nesse caso, a Igreja cristã forneceu o princípio de organização e unidade social necessária, sem a qual se torna inútil formular especulações sobre o que teria acontecido após o colapso do Império Romano. A partir daí se forma a Cristandade, entendendo Cristandade aqui como o conjunto de territórios cristãos do Ocidente europeu, e os povos que tinham nela seu fator de coesão e identificação política e cultural⁴⁴⁶. Sobre o papel social agregador exercido pela Igreja, discorre Christopher Dawson:

Fora esse único caso excepcional, nunca houve nenhuma organização unitária da cultura do Ocidente, exceto, obviamente, a própria Igreja cristã, que forneceu um princípio eficiente de unidade social. E, mesmo durante a Idade

⁴⁴⁴ Este tema será aprofundado no presente capítulo deste estudo.

⁴⁴⁵ DAWSON, 2016, p. 51.

⁴⁴⁶ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 182.

Média, essa unidade nunca se estruturou como uma verdadeira teocracia, semelhante aos modelos orientais, uma vez que envolvia um dualismo entre os poderes espiritual e temporal, o que acabou produzindo uma vital tensão interna nas sociedades do Ocidente, tornando-se o campo fértil para os movimentos de autocrítica e mudança.⁴⁴⁷

Verificamos que, além de possuir um papel agregador, a Igreja cristã, através de seu dualismo entre o temporal e o espiritual, produziu uma tensão entre as sociedades do Ocidente que a levava a desenvolver um sentido interno de crítica favorecendo a mudança. Tal tensão revela que a doutrina cristã, ao invés de promover a estagnação e o atraso na sociedade ocidental medieval, promovia justamente o oposto disso. Dawson prossegue com sua linha de argumentação:

Por trás desse padrão de constantes transformações da cultura ocidental, havia uma fé viva, que deu à Europa certo sentido de comunidade espiritual, apesar de todos os conflitos, divisões e cismas sociais que marcaram sua história. É frequentemente difícil traçar a conexão entre esse espírito de fé e os renovados movimentos de mudança, que parecem geralmente representar uma negação radical de qualquer base espiritual comum. No entanto, ao estudarmos de perto esses movimentos, geralmente identificamos a existência de tal conexão.⁴⁴⁸

As mudanças verificadas no Ocidente, não apenas na Idade Média, mas após, possuindo influência da religião, são encontradas não apenas em movimentos revolucionários ou reformistas, mas também na ciência. Afirma Christopher Dawson:

Na verdade, em nenhum outro lugar o dinamismo da religião do Ocidente torna-se mais manifesto que na influência indireta e inconsciente que exerceu sobre os movimentos intelectuais, mesmo aqueles que se faziam reconhecidamente seculares. É fácil encontrar exemplos desse padrão na história dos modernos movimentos revolucionários e reformistas, mas, de longe, o mais importante e mais interessante exemplo encontrado na história do desenvolvimento do pensamento científico moderno, que tem importância incomensurável para a história do mundo moderno.⁴⁴⁹

A questão da influência da religião ocidental na formação de ideologias e movimentos políticos e sociais secularizados foi devidamente analisada no capítulo imediatamente anterior do presente estudo. Porém, com relação ao pensamento científico, Jacques Le Goff parece vir ao encontro de Christopher Dawson, explicando que a dessacralização da natureza promovida pelo ser humano medieval, influenciado obviamente pelo teocentrismo do período -, permitiu

⁴⁴⁷ DAWSON, 2016, p. 46.

⁴⁴⁸ DAWSON, 2016, p. 47.

⁴⁴⁹ DAWSON, 2016, p. 47.

o desenvolvimento da ciência, uma das principais características do Ocidente. Segundo Le Goff:

Esses esforços para dominar o tempo natural mostram aquele que foi o principal progresso do homem medieval em relação à natureza: ele a dessacralizou. Depois de sem dúvida a ter rebaixado muito diante da onipotência de Deus, o homem estabeleceu, no século XIV, um equilíbrio entre Deus e a natureza, e com isso permitiu o desenvolvimento futuro da ciência, que será uma das características e uma das forças do Ocidente.⁴⁵⁰

A questão dos renovados esforços de mudança, referentes à Idade Média e ao Ocidente, explorados em Dawson, são corroborados por Le Goff, que também não vê a Modernidade como uma ruptura com a Idade Média, e constata várias mutações dentro do período medieval, que são classificados como “renascimentos”. Para Jacques Le Goff:

Se pude ver, no trabalho dos historiadores que me precederam, a Idade Média emergir da Antiguidade nos séculos IV e V, não senti a Idade Média acabar no fim do século XV, mas avançar para o fim do século XVI. A mesma dependência de uma economia rural à mercê das fomes, a mesma fragilidade das máquinas, a mesma vida urbana em que a burguesia não chegava a conquistar o poder, a mesma forte presença da Igreja, as mesmas mentalidades “feudais”, e o impacto sempre forte da crença no milagre, os métodos sempre escolásticos de ensino universitário, os mesmos ritos monárquicos prolongam a Idade Média. Acredito numa longa Idade Média, porque não vejo a ruptura do Renascimento.⁴⁵¹

Além de considerar uma longa Idade Média, sem a ruptura do Renascimento, Le Goff discorre sobre os renascimentos presentes no período medieval, demonstrando a mobilidade, o dinamismo e a não estagnação do período. Segundo ele:

A Idade Média conheceu diversos renascimentos, o carolíngio do século IX, mas principalmente o renascimento do século XII, e ainda o dos séculos XV-XVI se inscreve nesse modelo, Sem dúvida, o nascimento da ciência moderna no século XVII [...] anunciam uma nova era. Mas é preciso esperar o fim do século XVIII para que a ruptura se produza: a revolução industrial na Inglaterra, depois a Revolução Francesa nos domínios político, social e mental trancam com chave o fim do período medieval.⁴⁵²

Seguindo um parâmetro de continuidade histórica, Le Goff completa:

⁴⁵⁰ LE GOFF, 2008, p. 10.

⁴⁵¹ LE GOFF, 2008, p. 14.

⁴⁵² LE GOFF, 2008, p. 14.

A Idade Média se situa entre uma lenta mutação, que judiciosamente de algum tempo para cá se chama de “Antiguidade tardia”, denominação melhor do que Alta Idade Média (aquela que começa mais tarde, por volta dos séculos de VI a VIII), e uma revolução no fim do século XVIII. Entretanto, como a história conserva sempre uma parte de continuidade, fragmentos de Idade Média sobrevivem durante o século XX.⁴⁵³

Logo, a Idade Média, com seus parâmetros culturais, com seus “renascimentos”, como assinala Le Goff, não se caracterizou pela estagnação ou pelo obscurantismo, e seu teocentrismo teve um papel fundamental dentro desta dinâmica histórica, não apenas pelo fato, já bastante significativo -, da Igreja cristã com seu papel agregador ter evitado o colapso total da civilização da Antiguidade Tardia, como também pela dessacralização do mundo, que permitiu o surgimento da ciência moderna, pois ao mudar o paradigma antigo pagão de que a natureza era sagrada, permitiu uma análise aprofundada do mundo natural. Além disso, os renascimentos dentro da Idade Média atestam seu dinamismo. Podemos notar em Le Goff, nas citações anteriormente transcritas, que o próprio Renascimento dos séculos XV e XVI se insere no modelo dos renascimentos medievais, não significando uma ruptura com o período, dada inclusive a arte sacra produzida nos séculos XV e XVI, que embora trouxesse elementos inspirados na cultura clássica, preservava elementos cristãos. Porém, Le Goff vai além, considerando a Idade Média um período construtor do futuro, e a grande fundadora deste futuro. De acordo com Le Goff:

Como todo período da história, ela é feita de luz e sombras, mas eu insisti (para reagir contra o desprezo em que situaram o *Dark Ages*) na parte de luz e criatividade da Idade Média, que foi grande e fundadora em relação ao futuro. Como se vê especialmente hoje, a Europa em construção sai da Idade Média, de suas ideias iluminadoras e de suas realizações voltadas para o futuro. A arte gótica, pretensamente “bárbara”, é uma arte de luz. A escolástica, julgada obscurantista, é uma combinação iluminadora de razão e de fé.⁴⁵⁴

Logo, observamos Le Goff situar a Idade Média como construtora da Europa. Não pretendemos negar aqui o aspecto “sombrio” da Idade Média, termo usado por Le Goff e transcrito imediatamente acima, mas não é possível, dentro de uma perspectiva historiográfica realista, negar as realizações do medievo e sua perspectiva fundadora do Ocidente. Ao promover a parte de “luz” da Idade Média, Le Goff demonstra determinadas conquistas que não podem ser desprezadas. Violência, tortura, ignorância e obscurantismo existem em todos

⁴⁵³ LE GOFF, 2008, p. 14-15.

⁴⁵⁴ LE GOFF, 2008, p. 15.

os períodos da história. Caracterizar a Idade Média como um período obscurantista, devido muitas vezes a um preconceito anticlerical radical e mal fundamentado, se afasta da realidade histórica. O século XX, com todo desenvolvimento científico e instituições democráticas, produziu ditaduras genocidas, totalitarismos, duas guerras mundiais, armas de destruição em massa, fomes endêmicas, torturas, perseguições étnicas, fanatismos ideológicos e massacres e desumanidades de todos os tipos. O próprio Holocausto, onde seis milhões de judeus foram mortos, não é um acontecimento medieval, mas do século XX⁴⁵⁵. Le Goff questiona se nossa época pode jogar a primeira pedra contra a Idade Média, tempo dos “guerreiros”, cita a guerra da Argélia, ocorrida no século XX, fazendo uma sutil alusão à violação dos direitos humanos ocorrida neste conflito e cita a censura e a tortura espalhadas no nosso mundo⁴⁵⁶. Portanto, não faz sentido classificar o medieval e seu teocentrismo como obscurantistas.

Sobre o período medieval, Le Goff cita avanços com relação aos direitos das mulheres. Nesse aspecto, é ressaltado o aspecto teocêntrico do período, no sentido da Virgem Maria ter sido elevada a uma condição quase divina, e no sentido da teologia de Tomás de Aquino ter conferido igualdade à mulher. Afirma Jacques Le Goff:

[...] a Idade Média trouxe suficiente promoção à mulher (sendo a mais impressionante a elevação da Virgem Maria a uma condição quase divina) para que eu possa afirmar que “o cristianismo libertou as mulheres”. A instituição sacramental do casamento repousa sobre a igualdade e o duplo consentimento do homem e da mulher. Tomás de Aquino explica que se Deus criou a mulher do meio do corpo do homem foi para mostrar que ela não lhe era nem superior (ela teria sido criada da cabeça) nem inferior (teria sido criada do pé), mas igual.⁴⁵⁷

Pode parecer surpreendente que um historiador laico, como Jacques Le Goff, afirme que o Cristianismo libertou as mulheres, e use como fundamentação de sua afirmação a exegese de um intelectual medieval, considerado santo pela Igreja de Roma. Porém, ao longo do presente estudo, ao observar o longo desenvolvimento das ideias de igualdade presentes na antiga cultura hebraica e na teologia cristã primitiva, tal afirmação não chega a surpreender. O fato é que se podem encontrar afirmações defendendo a igualdade da mulher no período medieval, fundamentadas no seu âmago teocêntrico e no texto sagrado hebreu antigo, desenvolvidas por um dos maiores intelectuais do período, Tomás de Aquino, o que leva Le Goff a reconhecer um preceito igualitário sumamente importante presente na teologia medieval. Fundamentados nisso, podemos acreditar que o pensamento igualitário relacionado

⁴⁵⁵ LE GOFF, 2008, p. 17.

⁴⁵⁶ LE GOFF, 2008, p. 16.

⁴⁵⁷ LE GOFF, 2008, p. 16.

aos direitos das mulheres não foi uma invenção da Modernidade, mas como muitos outros fatores igualitários, possui raízes mais antigas.

Embora reconheçamos que muito ainda há a ser feito nesse campo, esse paradigma demonstra um avanço igualitário ancorado na cultura cristã teocêntrica da Idade Média, visto que no Judaísmo a mulher era totalmente subordinada ao homem, e em Roma a mulher possuía uma condição inferior a do homem, pois não podia cumprir uma série de atos e procedimentos jurídicos sem o consentimento do marido⁴⁵⁸. Isso demonstra uma mudança de paradigma entre a Antiguidade e a Idade Média. Le Goff assinala esse avanço como uma promoção da mulher. De acordo com ele:

Em resumo, creio que houve uma verdadeira promoção da mulher, que avançou, ao menos doutrinariamente, no cristianismo, e que isso foi sentido, para além de todas as influências familiares e sociais que tendiam a mantê-la numa certa inferioridade.⁴⁵⁹

Talvez essa promoção, da qual fala Le Goff, explique o fato de que na Idade Média havia muito mais mulheres governando como rainhas ou regentes do que primeiras-ministras no Ocidente de hoje⁴⁶⁰. Segundo Le Goff, esse avanço não obteve continuidade devido ao triunfo e a difusão dos valores burgueses no século XIX, sendo que, para ele praticamente não havia burguesia antes deste referido século⁴⁶¹. Le Goff afirma ser uma ilusão esperar progressos irreversíveis e lineares dentro da história⁴⁶², e talvez tal admoestação de Le Goff nos ajude a entender os reais motivos da promoção e dos avanços dos direitos das mulheres não ter assumido uma continuidade de forma satisfatória. De qualquer forma, a Idade Média e alguns de seus intelectuais, com seu característico teocentrismo, como Tomás de Aquino, indubitavelmente deram sua contribuição para a promoção da igualdade das mulheres, dentro de um panorama doutrinário cristão fundamentado na exegese do texto sagrado hebraico, ao caracterizá-la como igual ao homem. A Igreja medieval, portanto, caracterizou a mulher como igual ao homem⁴⁶³.

Vários outros fatores demonstram que o teocentrismo do período medieval não pode ser confundido com ignorância, obscurantismo, estagnação ou atraso. Não objetivamos aqui

⁴⁵⁸ LE GOFF, 2008, p. 124.

⁴⁵⁹ LE GOFF, 2008, p. 124.

⁴⁶⁰ LE GOFF, 2008, p. 133.

⁴⁶¹ LE GOFF, 2008, p. 133.

⁴⁶² LE GOFF, 2008, p. 133.

⁴⁶³ LE GOFF, 2008, p. 122.

reescrever a história medieval ou tampouco fornecer um resumo histórico do período, mas apenas apontar alguns recortes históricos que caracterizam a Idade Média e demonstrem algo de suas inúmeras contribuições para a construção do Ocidente, sem cair no preconceito que durante muito tempo caracterizou a historiografia sobre o período medieval, preconceito fundamentalmente anticlerical. Por isso, não iremos discorrer sobre seu sistema econômico ou sobre eventos ou acontecimentos considerados marcantes sobre o período, como Cruzadas, Guerra dos Cem Anos e outros fatos históricos. Interessa ao presente estudo a caracterização cultural do período e suas contribuições para a construção do Ocidente, inclusive no seu aspecto político. Por isso, é importante que possamos ver aqui algo a respeito da contribuição da teologia medieval na construção da teoria do Estado moderno.

Para isso, discorreremos brevemente sobre uma questão amplamente aceita na Inglaterra do século XVI, período considerado parte da Idade Moderna, de que o rei possuía dois corpos, um corpo natural, sujeito à morte e imperfeições, e um corpo místico, perfeito e imortal. Entretanto, tal ficção jurídica não surgiu no século XVI, mas obteve fundamentação em conceitos utilizados por teólogos medievais para caracterizar a Igreja ou o próprio Cristo, e acabaram sendo adaptados e transferidos para o campo político e para o campo do direito⁴⁶⁴.

Tal questão se torna relevante dentro dos objetivos do presente estudo, na medida em que acaba por adquirir desdobramentos que irão além da época de sua formulação, além de caracterizar o período como um período construtor das estruturas da Modernidade. Ernst Kantorowicz explica a ficção jurídica dos Dois Corpos do Rei, afirmando que:

Os Dois Corpos do Rei, dessa forma, constituem uma unidade indivisível, sendo cada um inteiramente contido no outro. Entretanto, não pode haver dúvida em relação à superioridade do corpo político sobre o corpo natural. [...] Não somente o corpo político é “mais amplo e extenso” que o corpo natural, mas residem, no primeiro, certas forças realmente misteriosas que reduzem, ou até removem, as imperfeições da frágil natureza humana.⁴⁶⁵

Ernst Kantorowicz explica que, neste contexto, “corpo político e corpo místico parecem ser termos utilizados sem muita discriminação”⁴⁶⁶. Este foi um caso típico de um parâmetro teológico que através dos séculos acaba por se tornar um paradigma jurídico e político. De acordo com Kantorowicz:

⁴⁶⁴ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. [contracapa].

⁴⁶⁵ KANTOROWICZ, 1998, p. 23.

⁴⁶⁶ KANTOROWICZ, 1998, p. 26.

É evidente que a doutrina da teologia e da lei canônica, ensinado que a Igreja e a sociedade cristã em geral, era um “*corpus mysticum*, cuja cabeça é Cristo”, havia sido transferido pelos juristas, da esfera teológica para o Estado, cuja cabeça é o rei.⁴⁶⁷

A explicação para este paradigma jurídico, utilizado no princípio da Idade Moderna na Inglaterra, possui raízes claramente teológicas. Tais raízes, embora estejam vinculadas ao período medieval, tem origem nas formulações dogmáticas cristãs desenvolvidas ainda na Antiguidade Tardia. Tais formulações têm origem na doutrina cristológica das Duas Naturezas. Os juristas da aurora da era moderna inglesa não elaboraram apenas uma “Teologia da Realeza”, mas também uma “Cristologia Real”. Para Ernst Kantorowicz:

Tampouco terá o leitor a menor dúvida quanto à fonte última desse linguajar que soa mais familiar ao ouvido do medievalista. De fato, basta apenas que se substitua a estranha imagem dos Dois Corpos pelo termo teológico mais corrente das Duas Naturezas para que nitidamente se perceba que o discurso dos advogados elisabetanos deriva em seu teor, em última análise, da dicção teológica [...]. A realeza, por meio dessa terminologia semi-religiosa, era explicitada, de fato, em termos de definição cristológica.⁴⁶⁸

Ernst Kantorowicz cita o Símbolo Atanasiano como comparável com a doutrina jurídica dos Dois Corpos do Rei⁴⁶⁹, porém, não apenas com ele. Outros Credos podem ser mencionados, inclusive o Credo Calcedônico⁴⁷⁰. De acordo com ele:

Em termos genéricos, é de grande interesse notar como, na Inglaterra quinhentista, através dos esforços dos juristas em definir eficaz e acuradamente os Dois Corpos do Rei, todos os problemas cristológicos da Igreja antiga relativos às Duas Naturezas mais uma vez foram atualizados e ressuscitados nos primórdios da monarquia absoluta.⁴⁷¹

É digno de nota o fato de que tais princípios estavam de acordo com doutrinas vinculados a uma ortodoxia, e não a vertentes que poderiam ser consideradas heréticas. Tal corpo de doutrinas, fundamentadas teologicamente e transpostas para o campo político estavam de acordo com a ortodoxia teológica cristã. Afirma Ernst Kantorowicz:

⁴⁶⁷ KANTOROWICZ, 1998, p. 26.

⁴⁶⁸ KANTOROWICZ, 1998, p. 27.

⁴⁶⁹ KANTOROWICZ, 1998, p. 27.

⁴⁷⁰ KANTOROWICZ, 1998, p. 28.

⁴⁷¹ KANTOROWICZ, 1998, p. 28.

Da mesma forma, é esclarecedor examinar com seriedade esse novo Credo da Realeza em sua “ortodoxia”. Qualquer movimento em direção ao “arianismo” pode ser excluído quase *a priori*, uma vez que a co-igualdade do corpo natural do rei com o corpo político durante sua ‘Associação e Conjunção’ está além de qualquer questão; por outro lado, a inferioridade do corpo natural *per se* em relação ao corpo político não é “ariana”, mas está de perfeito acordo com o *minor Patre secundum humanitatem* do credo ortodoxo e do dogma reconhecido.⁴⁷²

A questão relativa aos Dois Corpos do Rei se refletiu na Revolução Inglesa, primeira revolução burguesa da Europa, onde os puritanos afirmavam combater o rei para defendê-lo⁴⁷³. Havia, portanto, uma distinção entre a pessoa do rei como indivíduo e o rei como representante da nação, sendo que se desenvolveu a partir daí uma distinção entre duas vontades, que se tornou norma do parlamento revolucionário inglês do século XVII⁴⁷⁴. Ou seja, o corpo não visível e não mortal do rei, que sempre foi considerado superior ao corpo mortal, se tornava uma representação da nação, e sua vontade, a vontade da nação, independente da vontade do rei enquanto indivíduo. Tais paradigmas, referentes aos Dois Corpos do Rei, de origem claramente teológica, acabaram, num processo de longa duração, sendo adaptadas e usadas juridicamente para definir o Estado. A respeito desta adaptação, da Teologia para o direito e para a política, explica Ernst Kantorowicz:

O que está implícito em tudo isso não é o fato de que os advogados tomaram emprestado, conscientemente, das atas dos antigos Concílios, mas que a ficção dos Dois Corpos do Rei produziam interpretações e definições que necessariamente se assemelhavam àquelas produzidas em vista das Duas Naturezas do Deus-homem. Quem quer que esteja familiarizado com as discussões cristológicas dos primeiros séculos da era cristã ficará surpreso com a similaridade de discurso e pensamento nas escolas de direito, por um lado, e nos primeiros Concílios da Igreja, por outro lado; da mesma forma, com a fidelidade com a qual os juristas ingleses aplicavam, [...] as definições teológicas correntes ao definir o caráter da realeza.⁴⁷⁵

Prossegue Kantorowicz:

Considerada apenas em si mesma, essa transferência de definições de uma esfera para outra, da teologia para o direito, não é nada surpreendente ou mesmo notável. O método do *quid pro quo* – a utilização de noções teológicas para definir o Estado – processara-se durante muitos séculos, da mesma forma que, vice-versa, nos primeiros séculos da era cristã, a

⁴⁷² KANTOROWICZ, 1998, p. 28

⁴⁷³ KANTOROWICZ, 1998, p. 28

⁴⁷⁴ KANTOROWICZ, 1998, p. 28

⁴⁷⁵ KANTOROWICZ, 1998, p. 29.

terminologia política e imperial e o cerimonial imperial haviam sido adaptadas às necessidades da Igreja.⁴⁷⁶

Logo, noções teológicas foram utilizadas para definir o Estado, e tal prática era antiga, assim como o cerimonial imperial foi adaptado à Igreja. Havia, portanto, um intercâmbio entre a esfera eclesiológica e a esfera política, sendo que ambas acabavam se fundindo. Tal prática era, segundo Kantorowicz, legítima. De acordo com ele:

No entanto, o costume dos juristas de tomar emprestado da eclesiologia e de utilizar linguagem eclesiástica com intenções seculares teve sua própria tradição de longa duração, pois era uma prática tão legítima quanto era antigo tirar conclusões *de similibus ad sililia*.⁴⁷⁷

Tal tradição de longa duração nos remete a noção de *Corpus Mysticum*. Kantorowicz afirma que:

Enquanto a elevada ideia da Igreja como *corpus mysticum caput Christus* era inflada por conteúdos seculares, corporativos e também legais, o Estado secular – partindo, por assim dizer, do extremo oposto – empenhava-se em sua própria exaltação e glorificação quase religiosa. O conceito nobre do *corpus mysticum* após ter perdido grande parte de seu significado transcendental e ter sido politizado e, em muitos aspectos, secularizado [...] foi uma presa fácil do mundo do pensamento dos estadistas, juristas e acadêmicos que estavam desenvolvendo novas ideologias para os Estados territoriais e seculares nascentes.

Consequentemente, o Estado secular, nascente, passou a adaptar o conceito do *Corpus Mysticum* para a esfera secular, adaptando esse conceito teológico para sua ideologia política. A noção de *Corpus Mysticum* significava a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos, sendo que tal noção obteve validade por toda a Baixa Idade Média e até o início da Modernidade⁴⁷⁸. Chegaram a ser catalogados cinco tipos de *Corpus Mysticum* da sociedade humana: aldeia, província, cidade, reino e mundo⁴⁷⁹. Ernst Kantorowicz afirma: “Entretanto, a noção de *corpus mysticum* foi transferida para outras unidades seculares”.⁴⁸⁰ O próprio povo chegou a ser definido como místico, não apenas como a soma de indivíduos de

⁴⁷⁶ KANTOROWICZ, 1998, p. 29.

⁴⁷⁷ KANTOROWICZ, 1998, p. 29.

⁴⁷⁸ KANTOROWICZ, 1998, p. 134.

⁴⁷⁹ KANTOROWICZ, 1998, p. 135.

⁴⁸⁰ KANTOROWICZ, 1998, p. 135.

uma comunidade, mas também como homens agregados num único corpo místico⁴⁸¹.

Segundo Kantorowicz:

Em sentido técnico, o “corpo místico do povo”, de Baldus, evidencia-se como equivalente de “governo”, ou *universitas* ou, na linguagem de Tomás de Aquino e Aristóteles, de qualquer *multitudo ordinata*. Apesar disso, a designação *corpus mysticum* trouxe para a ordem secular, por assim dizer, o leve aroma de incenso de um outro mundo.⁴⁸²

Tais conceitos se tornam cada vez mais politizados ao serem adaptados para a ordem secular. O corpo místico do monarca passou a adquirir cada vez mais as feições de um Estado secular moderno. Ernst Kantorowicz afirma que a ideia de realeza litúrgica pouco a pouco se dissolveu e passou a dar lugar a um padrão de realeza centrada na Lei, que não carecia de seu próprio misticismo⁴⁸³. Afirma Kantorowicz:

A nova “auréola” começou a descer sobre Estado nascente secular e nacional, encabeçada por um novo *pater patriae*, quando o Estado começou a reivindicar para seu próprio aparelho administrativo e instituições públicas uma sempiternidade ou perpetuidade que até então que até então era apenas atribuída à Igreja e, pelo Direito Romano e pelos civilistas, ao Império Romano [...].

Ou seja, a legislação dos Estados, bem como suas formulações, cada vez mais secularizadas, passaram a tomar o lugar do “corpo místico” do rei, e apartar-se dele. O corpo imortal do monarca, fundamentado na natureza divina de Cristo, foi paulatinamente sendo transformado no moderno conceito de Estado. A partir de um simples exercício de lógica, podemos compreender que, de acordo com os parâmetros da doutrina política medieval dos Dois Corpos do Rei, fundamentada na doutrina das Duas Naturezas de Cristo -, o corpo mortal do rei poderia finir-se, porém seu corpo imortal prevaleceria. Ao tornar-se secular tal paradigma, a figura do monarca foi se apartando da figura do Estado, de maneira que o Estado, com sua formulação política e jurídica, além de sobreviver à morte de seu governante, passou a ter vida própria, independente dele. Porém, o corpo místico já possuía vida própria na teologia medieval. De uma sociedade onde o político e o Sagrado se interpenetrava, emergiram os conceitos que acabariam por gerar os paradigmas do Estado moderno.

⁴⁸¹ KANTOROWICZ, 1998, p. 135.

⁴⁸² KANTOROWICZ, 1998, p. 135.

⁴⁸³ KANTOROWICZ, 1998, p. 124.

Kantorowicz compara as instituições do Estado a um corpo místico secular. De acordo com ele:

Na Era da Jurisprudência, o Estado soberano alcançou um esvaziamento de sua essência independente da Igreja [...] e assumiu a eternidade do Império Romano [...]. Mas esse esvaziamento do *staus regis et regni*, das instituições e serviços, necessidades e emergências do Estado, teria permanecido incompleto se esse novo Estado não se tivesse igualado também à Igreja, em seus aspectos corporativos, como um *corpus mysticum* secular.⁴⁸⁴

Ernst Kantorowicz afirma: “Evidentemente, a dicotomia medieval entre *sacerdotium* e *regnum* era suplantada pela nova dicotomia do Rei e da Lei”.⁴⁸⁵ A doutrina do *corpus mysticum* com o passar do tempo tornou-se cada vez menos místico e veio a significar apenas a Igreja como corpo político e, por transferência, qualquer corpo político do mundo secular⁴⁸⁶. Um caso claro de secularização de conceitos teológicos, que embora modificados, de maneira secularizada acabaram sobrevivendo numa perspectiva de longa duração.

Os teóricos do Estado secular nascente se apropriaram não somente do direito romano, mas também do direito canônico e de formulações teológicas. Kantorowicz afirma:

Os esforços para dotar as instituições do Estado de certa auréola religiosa [...] levaram rapidamente os teóricos do estado secular a uma apropriação mais do que superficial dos vocábulos não só do Direito Romano, mas também do Canônico e da Teologia em Geral. O novo Estado territorial e quase nacional [...] extraia a riqueza das noções eclesiásticas, de manipulação tão conveniente, e, por fim, continuava a firmar-se colocando sua própria efemeridade no corpo do nível da sempiternidade da Igreja militante. Nesse processo, a ideia de *corpus mysticum*, bem como outras doutrinas corporativistas desenvolvidas pela Igreja, passaram a ser de capital importância.⁴⁸⁷

Ernst Kantorowicz reconhece que outras nações europeias, além da Inglaterra, abrigaram em seu pensamento constitucional ideias aparentadas com os Dois Corpos do Rei⁴⁸⁸. Entretanto, afirma que: “[...] apenas na Inglaterra se desenvolveu uma teoria política ou legal consistente sobre os ‘dois Corpos do Rei’, tal como a noção correlata da ‘corporação

⁴⁸⁴ KANTOROWICZ, 1998, p. 124.

⁴⁸⁵ KANTOROWICZ, 1998, p. 124.

⁴⁸⁶ KANTOROWICZ, 1998, p. 133.

⁴⁸⁷ KANTOROWICZ, 1998, p. 133.

⁴⁸⁸ KANTOROWICZ, 1998, p. 269.

individual” foi um artifício essencialmente inglês”.⁴⁸⁹ No caso inglês, Kantorowicz afirma que na Inglaterra: “[...] essa noção exerceu também importante função heurística no período de transição do pensamento político medieval para o moderno.”⁴⁹⁰

Além disso, a noção dos Dois Corpos do Rei teve importância na construção política do Parlamento inglês, antiga instituição que sobrevive até hoje. De acordo com Kantorowicz:

Parece, contudo, que a noção dos “dois Corpos do Rei” não pode ser separada dos primórdios do desenvolvimento e do ímpeto duradouro do Parlamento no pensamento e na prática constitucionais inglesas. Por representação, o Parlamento era o “corpo político” vivo do reino. Ou seja, o Parlamento inglês nunca foi uma *persona ficta* ou *persona representata*, mas sempre um *corpus representans* muito concreto.⁴⁹¹

Prossegue Kantorowicz:

Em outras palavras, graças à realidade absoluta, à concretude e plena visibilidade do “corpo político” da Inglaterra nesse mundo; graças também a sua existência material e suas sempre recorrentes manifestações quando o rei como cabeça, e os lordes, cavaleiros e burgueses como membros estavam constituídos em “Parlamento”, a velha metáfora organológica de “cabeça e membros” sobreviveu na Inglaterra por um tempo surpreendentemente longo.⁴⁹²

Observamos acima, a contribuição da teologia medieval das Duas Naturezas de Cristo, transformadas em Dois Corpos do Rei, na formação e desenvolvimento de uma das mais sólidas instituições políticas do Ocidente: o Parlamento inglês. Lembramos aqui Tomás de Aquino falando da cabeça e da comunidade da Igreja como *persona mystica*⁴⁹³. Observamos também, que embora a Inglaterra tenha possuído períodos de governos absolutistas, o Parlamento passou a ser na época contemporânea, um fator de equilíbrio político, que ajudou à Inglaterra a garantir sua estabilidade democrática. Mais uma vez aqui, a Modernidade bebe de fontes teocêntricas medievais.

Constatamos, portanto, mais uma contribuição da cultura medieval teocêntrica na formação do Ocidente, na formulação da teoria do Estado moderno, cujas fontes atravessam a Idade Média, a partir de formulações teológicas sobre as Duas Naturezas de Cristo, amparadas na mais pura ortodoxia cristã. Logo, não é possível considerar, com fundamentação em

⁴⁸⁹ KANTOROWICZ, 1998, p. 269.

⁴⁹⁰ KANTOROWICZ, 1998, p. 269.

⁴⁹¹ KANTOROWICZ, 1998, p. 269.

⁴⁹² KANTOROWICZ, 1998, p. 270.

⁴⁹³ KANTOROWICZ, 1998, p. 270.

preconceitos anticlericais, o teocentrismo da cultura medieval como obscurantismo e atraso, já que até mesmo algumas das formulações políticas da Modernidade, vigentes até hoje, bebem de fontes medievais, que atravessaram o medievo e chegam até nós numa perspectiva de longa duração. A transformação e o processo de secularização da doutrina dos Dois Corpos do Rei é uma prova do dinamismo cultural da Idade Média. Tal formulação é um marco da teologia política cristã, não obstante algumas similaridades com conceitos pagãos⁴⁹⁴.

Torna-se, portanto, difícil compreender a cultura e a política do Ocidente sem uma compreensão adequada do medievo. O teocentrismo do período não pode ser considerado estagnação ou atraso, pois dele se extraem subsídios valiosos para um melhor entendimento dos períodos vindouros. Neste capítulo do presente estudo, iremos aprofundar alguns conceitos sobre a política na Idade Média e suas contribuições, e iremos tentar desvelar como algumas formulações e contribuições do período serviram para preservar princípios igualitários e de crítica ao Estado presentes no Cristianismo primitivo, princípios esses, por sua vez, ancorados na milenar cultura hebraica.

3.3 A Utopia e o Dualismo Neoplatônico em Agostinho: a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens

Embora Santo Agostinho seja um pensador situado historicamente no período temporal anterior ao início da Idade Média, a compreensão de sua filosofia é fundamental para um entendimento adequado do referido período, conforme veremos a seguir. Além disso, sua filosofia parece encontrar permanências, cujo alcance nos parece atingir até mesmo os dias atuais, dentro de uma perspectiva de longa duração.

Antes de qualquer coisa, devemos definir o que vem a ser o dualismo neoplatônico, e no que essa doutrina influenciou a mentalidade da Igreja de Roma através dos séculos, através de um de seus maiores teólogos: Santo Agostinho. Devemos também ressaltar que este estudo não objetiva oferecer um panorama completo da teologia agostiniana, tampouco discorrer exaustivamente sobre tais assuntos. Porém, sendo essa doutrina um dos fundamentos teológicos que regem a relação entre Igreja e Estado, além de possuir um alcance de longa

⁴⁹⁴ KANTOROWICZ, 1998, p. 306.

duração, tal teologia é uma das permanências que podem ter levado a ideias que buscavam um mundo melhor.

Não ofereceremos aqui um panorama completo do neoplatonismo em Agostinho, tampouco este estudo objetiva oferecer tal perspectiva. Todavia, alguns recortes devidamente elencados devem ser estabelecidos e discutidos para compreender até que ponto a visão política agostiniana pode ter sido uma mentalidade que, na longa duração, teve a devida permanência inspirando mentalidades que buscavam justiça social.

Devemos agora conceitualizar a visão dualista. Para Wanderley Pereira da Rosa, a visão dualista, tem sua origem no segundo século da era cristã, quando influências gnósticas penetraram as comunidades cristãs daquele tempo. O gnosticismo possuía como uma de suas fontes o dualismo antropológico platônico, fundamentado nas ideias do filósofo grego Platão, que defendia a separação entre espírito e matéria⁴⁹⁵.

Afirma Wanderley Pereira da Rosa:

Ao longo dos séculos, à medida que ia se formando o pensamento teológico cristão, este dualismo foi se cristalizando em formas variadas, com poucas tentativas de superação do mesmo. Esta divisão entre o mundo do mal da matéria e o mundo bom do espírito não teve sua aplicação restrita tão somente à antropologia, mas passou a determinar também a construção da sociedade em suas dimensões políticas, sociais, econômicas, culturais, religiosas etc.⁴⁹⁶

Devemos atentar para as palavras de Pereira da Rosa, pois é muito importante termos de maneira clara que esse dualismo não ficou restrito apenas a círculos teológicos ou hermenêuticos, mas, pelo contrário, passou a determinar a construção da sociedade em seus mais variados aspectos, incluindo o aspecto social e político. A separação entre matéria e espírito, conforme Platão -, levou a uma visão dicotômica não apenas do ser humano em seu aspecto antropológico, mas também a uma visão social e política dicotômica. Também é importante lembrar o que vimos no capítulo anterior do presente estudo, no concernente a mentalidades, visões de mundo etc. Tais mentalidades podem formar estruturas que atravessam os séculos sob uma perspectiva de longa duração, como aprofundaremos logo a seguir, o dualismo parece um claro exemplo disso.

⁴⁹⁵ ROSA, Wanderley Pereira da. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010. p. 11.

⁴⁹⁶ ROSA, 2010, p. 11.

Wanderley Pereira da Rosa também afirma que o problema da antropologia começou no momento em que as comunidades começaram a elaborar uma teologia, e que a teologia resultante foi uma forma híbrida de pensamento platônico e neotestamentário, com forte influência helênica⁴⁹⁷. O pensamento daí resultante não é mais bíblico nem tampouco platônico, é uma terceira via⁴⁹⁸.

A questão da imortalidade da alma é um dos principais aspectos do dualismo platônico. Para Platão, existia uma dicotomia entre ideia e coisa. Para ele, as coisas pertenceriam ao mundo sensível, ilusório, temporal e mutável. Já as ideias pertenceriam ao mundo da realidade divina, eterna e imutável. Platão ensinava que a verdadeira realidade se encontrava além das aparências sensíveis, no mundo das ideias, e as coisas do mundo material não passariam de cópias muito imperfeitas do mundo real. Também ensinava que os dois mundos estão presentes no ser humano, tanto o mundo das ideias quanto o mundo das coisas. O corpo (coisa) participaria imperfeitamente de uma ideia, e a alma participaria do mundo eterno e divino das ideias. O corpo seria o cárcere da alma, pois encarnada, a alma perde o contato com o mundo das ideias⁴⁹⁹.

Observamos então, alguns conceitos que podem nos ajudar a entender o dualismo. A partir do momento em que as coisas do mundo material não passam de cópias imperfeitas do mundo real, o mundo real seria claramente superior ao mundo da matéria, ou da coisa. Isso nos ajuda a compreender o motivo pelo qual tal concepção não ficou restrita à antropologia e aos círculos e debates teológicos e hermenêuticos, mas se imiscuiu em questões sociais e políticas. A questão da dicotomia dentre corpo e alma, e da superioridade da alma sobre o corpo, se tornou uma concepção dicotômica entre mundos, sendo o mundo da alma superior. E tal paradigma abriu uma visão dicotômica da sociedade em vários aspectos, levando ao desenvolvimento de uma concepção de um reino superior ao meramente humano, conforme veremos em Agostinho de Hipona mais tarde.

A porta de entrada de tais concepções no Cristianismo foi o Gnosticismo. Os gnósticos desprezavam o corpo, encarando-o como uma prisão do espírito. Também consideravam o mundo da matéria pertencente ao mal, criado por um demiurgo⁵⁰⁰. O mundo não era bom, estava em oposição a algo superior. Sobre o debate que foi estabelecido entre os que rejeitavam a doutrina gnóstica apoiada no dualismo e entre aqueles que a apoiavam, declara Pereira da Rosa: “Curiosamente, tanto aqueles que rejeitaram, quanto aqueles que buscaram

⁴⁹⁷ ROSA, 2010, p. 11.

⁴⁹⁸ ROSA, 2010, p. 12.

⁴⁹⁹ ROSA, 2010, p. 13.

⁵⁰⁰ ROSA, 2010, p. 16.

diálogo acabaram uns mais, uns menos, sendo influenciados pelo dualismo platônico”⁵⁰¹. Vemos, portanto, que o dualismo influenciou até mesmo aqueles que o combatiam.

Contudo, a questão que interessa a este estudo é a presença da doutrina dualista nas concepções teológicas de Santo Agostinho, bispo de Hipona. Agostinho de Hipona foi o mais importante teólogo latino. É o autor mais profícuo do período patrístico de quem se tem o maior número de obras preservadas, tendo sua influência teológica percebida até hoje em praticamente todas as vertentes do Cristianismo⁵⁰².

Afirma Wanderley Pereira da Rosa:

Semelhante aos pensadores do segundo e terceiros séculos, Agostinho também tentou lutar contra as heresias de seu tempo, mas sem que ele notasse, sua teologia foi profundamente influenciada pelo neoplatonismo. Nosso teólogo africano pode ser considerado como o grande intérprete da teologia que até ali havia sido elaborada, transmitindo-a a Idade Média e desta aos nossos dias. A partir dele, temos definitivamente a construção sistemática de uma teologia platonizada.⁵⁰³

Agostinho de Hipona foi, portanto, influenciado pelo dualismo. Para ele, a alma era uma substância dotada de razão, apta a reger um corpo, sendo o corpo um instrumento para realizar tarefas de maneira passiva. Portanto, afirmava ele que o corpo é regido pela alma, que por sua vez é imortal⁵⁰⁴.

Verificamos então, toda uma dicotomia na doutrina do bispo de Hipona, entre corpo e alma, e poderíamos afirmar, entre um princípio superior (alma) regendo um princípio inferior (corpo). Wanderley Pereira da Rosa afirma:

Conclui-se daí que para Agostinho o ser humano não é uma unidade. Em sua síntese da fé cristã com o arcabouço filosófico neoplatônico, o dualismo matéria-espírito instalou-se definitivamente no pensamento teológico cristão. O corpo ficou relegado a mero instrumento passivo da alma.⁵⁰⁵

Ficou, portanto, o dualismo marcado na Teologia cristã e marcado no pensamento da Igreja de Roma, tendo sido Agostinho um de seus bispos e um dos formadores de sua doutrina. Mas, conforme já visto o dualismo não marca apenas posições antropológicas e teológicas. Seu espectro vai muito além, indo até as concepções políticas e sociais. A questão

⁵⁰¹ ROSA, 2010, p. 18.

⁵⁰² ROSA, 2010, p. 32.

⁵⁰³ ROSA, 2010, p. 32.

⁵⁰⁴ ROSA, 2010, p. 32.

⁵⁰⁵ ROSA, 2010, p. 33.

é um princípio inferior devendo estar sujeito a um princípio superior. No aspecto antropológico, esses princípios são corpo e alma. Porém, a nível político, existem alguns componentes na teologia do bispo de Hipona que marcam a concepção cristã de sociedade e que são fundamentais para compreendermos suas relações com os poderes temporais através dos séculos, na longa duração.

Segundo Antônio Patativa de Sales:

De clara influência neoplatônica, Agostinho trabalha dentro de uma dualidade que divide tudo entre bem e mal, luz e trevas, certo e errado. Dualidade essa que, metodologicamente, marca as naturezas político e social dos homens: boa ação, má ação. Do lado do bem estão os que, embora habitem a cidade dos homens, são cidadãos da celeste, do lado do mal estão os outros. Apontado o conflito, tudo o que ocorre dentro da história dos homens – que é, por sua vez, conduzida pela mão da Divina Providência – é tratado como consequência imediata, efeito manifesto de duas naturezas antagônicas.⁵⁰⁶

De acordo com o exposto imediatamente acima, encontramos um conceito fundamental na teologia agostiniana: a cidade dos homens, em conflito com a cidadania celeste, ou cidade de Deus, a *civitate Dei*. Existe dentro dessa concepção a dualidade e o conflito entre polos opostos, como bem e mal, certo e errado, etc. Esta dicotomia ocorre na história, no desenrolar da vida dos cidadãos dessas cidades, sendo que essa referida dualidade não marca apenas naturezas e atitudes individuais, mas também as naturezas políticas e sociais dos seres humanos. Existe aqui em Santo Agostinho um conflito claro entre duas concepções distintas de mundo, o que inclui duas concepções políticas e sociais distintas, uma ligada ao bem, ligada à cidade celeste, e outra ligada ao mal, vinculada à cidade das pessoas.

Sobre a sistematização da filosofia de Agostinho, assim afirma Antônio Patativa de Sales:

A sistematização da filosofia agostiniana da *De civitate* – e também na maioria das suas obras –, consiste essencialmente em quatro vias: 1) uma introdução inicial, que é o lastro para o itinerário da alma a Deus, 2) uma física (ou filosofia natural) que considera a essência da criatura como participante da realidade suprema, 3) uma lógica (ou filosofia racional), que considera a atividade cognoscível do espírito humano com efeito da participação na Verdade Absoluta, mediante sua iluminação, 4) uma ética, ou (filosofia moral) que considera a razão humana símbolo da humanidade, e nela a tensão entre vontade humana (e suas ações) e o Sumo bem. Essa tensão

⁵⁰⁶ SALES, Antônio Patativa de. *A Filosofia / Teologia moral de Santo Agostinho: dos antecedentes gregos à apropriação e interiorização do elemento cristão e sua recepção no Brasil colonial*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010. p. 122.

é o que Agostinho desenvolve no dualismo marcante entre a cidade de Deus [...] e a cidade dos homens [...].⁵⁰⁷

O dualismo, ou a dicotomia da qual falamos, encontra eco nos arquétipos que Agostinho vincula para suas concepções de cidade. A cidade dos homens é vinculada a Caim, segundo o livro de Gênesis o primeiro homicida, e tem nele seu arquétipo. Já a cidade de Deus tem como arquétipo Abel, exemplo de justiça⁵⁰⁸. Agostinho se esforça para encontrar respostas satisfatórias para o problema do mal e do sofrimento, e porque um Deus bom permite que eles existam. A resposta encontrada é que tais conflitos existem devido a uma força antagônica que se opõe a Deus e se constitui num governo de iniquidade, ou seja: a cidade das pessoas. Porém, a cidade dos homens será castigada assim como foi seu arquétipo, Caim, e a justiça de Deus triunfará, tendo o mal sido permitido por Deus para provar e purificar os cidadãos da cidade celeste⁵⁰⁹.

Ou seja: Agostinho considera que esse conflito terá um fim, com a vitória da cidade de Deus sobre a cidade das pessoas. Mas, podemos reparar que para o bispo de Hipona, o governo da cidade das pessoas é iníquo, portanto, moral e eticamente inferior ao da cidade de Deus. Fundamentada num fraticida, Caim, não se pode esperar receber confraternidade e solidariedade adequadas na cidade das pessoas, pois seu arquétipo foi o assassino do próprio irmão. A própria espera do triunfo da cidade celeste sobre a terrestre demonstra a clara superioridade da primeira. Dos dois projetos em conflito, um está fadado ao sucesso, o outro ao fracasso. Um é superior, assim como, para Platão, a alma é superior ao corpo.

Nota-se o triunfalismo confiante de Agostinho na sua concepção de cidade de Deus. De acordo com Antônio Patativa de Sales:

É assim que a cidade de Deus segue inabalável, triunfante. E é assim também que, temporalmente, a cidade de Deus é representada pelos santos. Esses, mesmo em meio às provações, não abandonam a fé, sua esperança – a exemplo do justo Abel que, não edificando cidade alguma, esperava na cidade edificada por Deus, morada dos justos. [...] É sobre este conflito entre a cidade dos homens e a cidade de Deus (ou sobre o mal e o bem), dentro de uma perspectiva histórico-filosófico-teológica, que a obra de Agostinho é magistralmente construída, a concepção moral, como os espaços entre as frases, está por toda a parte.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ SALES, 2010, p. 124.

⁵⁰⁸ SALES, 2010, p. 122.

⁵⁰⁹ SALES, 2010, p. 122.

⁵¹⁰ SALES, 2010, p. 124.

Nas palavras do próprio bispo de Hipona, suas concepções. Discorre Agostinho sobre as origens e qualidades das duas cidades. Segundo ele:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua ciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória quem me exalta a cabeça*. Naquela, seus príncipes e nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio, nesta, servem em muita caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos obedecendo.⁵¹¹

O bispo de Hipona prossegue:

Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança e imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram *e adoraram e serviram a criatura e não ao Criador, para sempre bendito*.⁵¹²

Acima, Santo Agostinho declara a dualidade dicotômica entre as duas cidades. Defende que a Cidade de Deus é fundamentada no amor, e a cidade das pessoas está fundamentada na glória dos homens, o que seria aqui talvez um eufemismo para a soberba. Também Agostinho declara que os príncipes (governantes) da cidade das pessoas e as nações a eles sujeitas se veem sob o jugo da concupiscência do domínio, ou seja: a cidade das pessoas padece de soberba e domínio por parte de seus príncipes. Agostinho parece indicar aqui um caráter opressivo na cidade dos homens, nos seus fundamentos e nos seus governantes. Na Cidade de Deus, pelo contrário, o princípio fundamental é o amor, e a glória é a glória de Deus, indicando um poder transcendente que está acima do orgulho da cidade dos homens e da opressão de seus príncipes. O bispo de Hipona também acusa a cidade dos homens de idolatria, e de levar a idolatria aos povos, ao mudar a glória divina incorruptível em semelhança e imagem de homem corruptível, animais, etc. Estaria aqui o bispo de Hipona ensinando de maneira implícita que os príncipes da cidade dos homens não merecem a glória que se dá ao Sagrado? Seria aqui sua referência à idolatria não apenas uma crítica ao ato de

⁵¹¹ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo. Editora das Américas, 1961. 2 v, livro 9. p. 285-286.

⁵¹² SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 286.

adorar imagens e divindades pagãs, mas, além disso, estaria ele denunciando um tipo mais sutil de idolatria? E esse tipo mais sutil de idolatria não estaria relacionado a uma espécie de culto à cidade dos homens, relacionado ao Estado e seus príncipes? Talvez uma alusão ao culto ao imperador romano que levou cristãos à perseguição e ao martírio? Embora não possamos fazer tal afirmação, também não podemos de imediato descartar tal hipótese. O que parece claro é que a cidade dos homens não é compatível com a Cidade de Deus, existindo um conflito claro e insolúvel entre ambas, pois são visões sociais antagônicas, de acordo com Santo Agostinho. Além disso, notamos em Agostinho de Hipona um elemento eminentemente crítico de caráter político e social, ao apresentar a cidade humana como intrinsecamente corrupta, denominando-a como corruptível. Lembramos aqui o primeiro capítulo do presente estudo, onde estudamos a crítica social e política dos profetas de Israel com relação a corrupção dos seus sistemas de governo.

A dicotomia que Santo Agostinho estabelece entre a Cidade de Deus e a cidade dos homens parece tão claramente vinculada à organização da sociedade humana que ele usa exatamente este termo: “sociedades de homens”. Segundo Agostinho:

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo os homens, o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus, a outra, a sofre eterno suplício com o diabo.⁵¹³

Não parecem restar dúvidas sobre o caráter político e social da crítica de Agostinho. As concepções do bispo de Hipona não procuram se fundamentar em mitos não temporais, mas em acontecimentos. Independentemente do que pode ou não ser provado em pesquisas historiográficas sobre os mitos bíblicos, Agostinho procura sua fundamentação no que chamamos de século, de maneira a tentar compreender o curso histórico. De acordo com ele:

O desenvolvimento dessas duas cidades compreende todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e de mortes, que forma o curso das duas cidades. É a que nos referimos.⁵¹⁴

⁵¹³ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 289.

⁵¹⁴ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 290.

Agostinho parece tentar fundamentar suas teses não em relatos míticos indicando um tempo não conhecido, pelo contrário, procura sua compreensão dentro de uma cronologia linear, para ele factual. Para Antônio Patativa de Sales:

Há uma sucessão de fatos que se ligam numa narrativa linear e finita: do início temporal da cidade dos homens até o seu destino eterno – independente do juízo que receba. A história, na *doctrina*, é linear e progressiva, teleológica – contrastando com o modelo grego e de boa parte das teologias orientais.⁵¹⁵

A concepção de história do bispo de Hipona é linear, diferentemente da concepção grega, uma concepção cíclica de história. A respeito disso faremos agora um breve intervalo para elucidar a importância das concepções desenvolvidas dentro da tradição cristã, que ajudaram a desenvolver nossa concepção do significado da história. Para estes esclarecimentos, evocamos as palavras de Jacques Le Goff. Segundo ele:

Nesta fecunda perspectiva, insistiu-se com razão na originalidade da escatologia judaico-cristã, que, dando à história não só uma origem, mas também um fim (entendido no sentido teleológico) e, no caso do cristianismo, um centro, a Encarnação, conferiu verdadeiro sentido à história.⁵¹⁶

Logo, constatamos que a escatologia judaico-cristã deu sua contribuição para o desenvolvimento de nossa concepção de história, uma concepção eminentemente linear. Le Goff também afirma: “Para concluir, o cristianismo trouxe importantes elementos à mentalidade histórica [...]”⁵¹⁷. Parece clara a influência cristã e agostiniana no desenvolvimento da nossa concepção de história. Uma história linear, não cíclica.

Santo Agostinho compara o fundador arquetípico da cidade dos homens: o mítico Caim, a outro personagem mítico, o legendário fundador de Roma: Rômulo. Segundo Santo Agostinho:

O fundador da cidade terrena foi fratricida. Levado pela inveja, matou o irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino na terra. Por isso não é de

⁵¹⁵ SALES, 2010, p. 136.

⁵¹⁶ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003. p. 363.

⁵¹⁷ LE GOFF, 2003, p. 65.

maravilhar haja tal exemplo ou, como diriam os gregos, tal arquétipo (arkhetúpo), sido imitado, depois de tanto tempo, pelo fundador da cidade que com o tempo havia de ser cabeça da cidade terrena de que falamos e senhora de inúmeros povos.⁵¹⁸

Prossegue o bispo de Hipona:

Foi o que aconteceu na fundação de Roma, durante a qual, segundo a História, Rômulo matou o irmão, Remo, com a diferença de aqui serem ambos cidadãos da cidade terrena. Ambos pretendiam a glória de ser fundadores da república romana, mas ambos não podiam ter a glória que teria um só deles [...].⁵¹⁹

A comparação de Santo Agostinho parece demonstrar que Roma poderia simbolizar o conceito de cidade dos homens, embora este fosse mais abrangente, não estando restrita a Roma. O bispo de Hipona tinha em mente um conceito universal no desenvolvimento da concepção das duas cidades⁵²⁰. Santo Agostinho, embora compare Rômulo a Caim, demonstra toda sua inequívoca crença na superioridade da Cidade de Deus ao comparar Rômulo e Remo a Caim e Abel, ressaltando a indubitável superioridade ética e moral de Abel com relação a Remo. Para Santo Agostinho:

Contudo, Caim e Abel não estavam ambos tocados por ambição semelhante, nem o fraticida invejou o outro por temer se limitasse ainda mais seu poderio, se ambos mandassem, porque Abel não buscava ser senhor na cidade que seu irmão fundava. Invejou-o simplesmente com a inveja diabólica com que os maus invejam os bons, sem motivo algum, apenas porque uns são bons e outros maus.⁵²¹

Para Agostinho, a Cidade de Deus e a dos homens são simplesmente irreconciliáveis, estando à cidade dos homens dividida contra si própria, o que sugere uma crítica mortal aos sistemas humanos de governo. Um clássico exemplo disso à lenda sobre Rômulo e Remo. Segundo Santo Agostinho:

O acontecido entre Rômulo e Remo mostra como a cidade terrena se divide contra si mesma, o sucedido entre Caim e Abel é o reflexo das inimizades

⁵¹⁸ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 294.

⁵¹⁹ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 294-295.

⁵²⁰ SALES, 2010, p. 128.

⁵²¹ SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 295.

que existem entre as duas cidades, entre a Cidade de Deus e a dos homens. Em suma, os maus lutam uns contra os outros e, por sua vez, contra os bons.⁵²²

A Igreja parece ter uma clara importância dentro do pensamento agostiniano. A Igreja não é confundida redutoramente com cidade de Deus, mas a parte peregrina, que trabalha para recrutar cidadãos para a Cidade de Deus⁵²³. Também é vista como uma espécie de arca de Noé, por sua vez uma figura de Cristo, e, como já dito, da Igreja. Ou seja, a Igreja como uma figura da Cidade de Deus⁵²⁴.

Hans Schwarz, discorrendo sobre a relação entre Igreja e Reino de Deus, afirma sobre Agostinho:

O testemunho bíblico foi sem dúvida ouvido, porém gradativamente a ideia de uma Igreja estabelecida e do Reino nesta terra recebeu mais e mais atenção. Talvez vejamos isso da melhor maneira em Agostinho. A Igreja, na qual muitos ímpios estão misturados, se compara ao Reino em dois estágios de seu desenvolvimento. Ela é a Igreja peregrina sobre a terra e será a Igreja Celestial por ocasião da consumação. Uma vez que a Igreja celestial é idêntica ao reino de Deus e é uma com a Igreja sobre a terra, algum dia a Igreja presente se tornará o Reino.⁵²⁵

Logo, encontramos em Agostinho uma clara correlação entre a Igreja e a Cidade de Deus. Para Hans Schwarz, a teologia de Agostinho chegou a igualar a Igreja institucional ao presente reino de Deus⁵²⁶. Essa comparação se revela importante, na medida em que sendo dualista, a Igreja representando o reino de Deus possuía subsídios ideológicos para enfrentar e se sobrepor ao Estado.

Para Agostinho, existia uma noção de um Reino de Deus interior aos países do mundo, vivificando-os por dentro. A Igreja vivificaria o corpo do Estado⁵²⁷. Comentando Agostinho, Sales afirma: “O Estado – não como conhecemos hoje, evidentemente – é como corpo, a Igreja é sua alma. A Igreja adquiriu estatura hierárquica e o serviço de um sacerdote tornou um posto tão alto que o próprio imperador se lhe sujeitava.”⁵²⁸

⁵²² SANTO AGOSTINHO, 1961, p. 295.

⁵²³ SALES, 2010, p. 126-127.

⁵²⁴ SALES, 2010, p. 126.

⁵²⁵ SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 505. v. 2.

⁵²⁶ SCHWARZ, 1995, p. 509.

⁵²⁷ SALES, 2010, p. 127.

⁵²⁸ SALES, 2010, p. 127.

Dentro de uma perspectiva dualista neoplatônica, parece claro que Santo Agostinho considerava a cidade de Deus superior à cidade dos homens, bem como parece estar claro que mesmo a Igreja sendo peregrina na cidade dos homens, por ela ser parte da cidade de Deus, assim como a alma é superior ao corpo, subentende-se que a Igreja é superior ao Estado. Comentando o Livro XV de “A Cidade de Deus”, Antônio Patativa de Sales reforça a ideia de que para Agostinho, o conflito entre Cidade de Deus e cidade dos homens se torna um conflito entre Igreja e Estado. Segundo ele: “O Livro XV, por suas características próprias, merece as considerações que aqui faremos – concernente à doutrina moral e o conflito histórico entre a Igreja e o Estado, o corpo e a alma.”⁵²⁹

Parece então, razoável supor que na doutrina de Agostinho, o braço espiritual é superior ao temporal. A política, conforme foi aplicada a concepção de Agostinho, terá na Idade Média essa ideologia plenamente desenvolvida, onde a proeminência do espiritual, representada pela Igreja, irá se opor ao temporal, representada pelos imperadores, mesmo não sendo exatamente essa a concepção própria de Agostinho, mas a apropriação dela nos séculos vindouros. Antônio Patativa de Sales afirma:

Seja como for, esse agostinismo político, como aqui enfocado com base na historicidade linear e progressiva da *De civitate*, envolve três aspectos distintos e conciliares: 1) o princípio de uma sociedade sobrenatural fundada na Soberania de Deus, 2) as consequências (ações) práticas de ser membro dessa sociedade, tanto na esfera política quanto na secular e 3) as consequências práticas tardias, obtidas da obra no decorrer da Idade Média, favorecendo, mesmo que não fosse esse o pensamento primário de Agostinho – o domínio da Igreja sobre o Estado, sobre as ciências e suas eventuais consequências históricas.⁵³⁰

Verificamos então, que os desdobramentos posteriores das apropriações da teologia e da filosofia de Agostinho marcaram as relações entre o pensamento cristão e os poderes temporais na Idade Média, sendo esta uma mentalidade, cristalizada numa ideologia que parece ter se tornado uma estrutura. Com isso não estamos afirmando que Santo Agostinho, ele próprio, tenha defendido o que acabou sendo aplicado na política medieval, tal qual aconteceu. Estamos nos referindo às apropriações e desdobramentos de seus postulamentos. Afirma Sales:

⁵²⁹ SALES, 2010, p. 129.

⁵³⁰ SALES, 2010, p. 154.

Em hipótese alguma podemos pressupor que Agostinho tenha previsto a evolução que suas ideias teriam na formação do pensamento cristão-medieval em toda sua extensão, como na relação Igreja-Estado. Nesse ponto, vale a máxima de que as ideias são maiores que aqueles que as idealizaram.⁵³¹

Porém, não possui tanta importância em termos de desdobramentos históricos exatamente se Agostinho pessoalmente defendeu ou não o que seria aplicado mais tarde na Idade Média. Damos razão a Antônio Patativa Sales em sua afirmação de que as ideias se tornam maiores que seus idealizadores. Importa em muito maior medida como Agostinho foi apropriado na política medieval, e seus desdobramentos, e como o pensamento agostiniano chegou até nós. Para Daniel Vale Ribeiro, Agostinho, devidamente compreendido em seu momento histórico, acreditava numa colaboração entre Igreja e Estado, mas que, segundo Agostinho: “essa colaboração não implica perda da preeminência do espiritual, isto é, da Igreja, de vez que os fins desta são superiores aos do Estado.”⁵³² Isso parece ir ao encontro de Sales quando este afirma que Agostinho não tinha como pensamento primário o domínio da Igreja sobre o Estado, mas deixa claro que para Santo Agostinho, o primado é o espiritual, representado pela instituição que representa a Cidade de Deus na terra. Antônio Patativa de Sales afirma que Agostinho, e também Orósio, entendem que não sendo o Império ou a República fundada na justiça e sujeitas à temporalidade, estas devem se sujeitar ao governo de Deus, e que, fundamentados talvez menos em Agostinho do que em Orósio ou mesmo Ambrósio, quase todos os pensadores da Idade Média defenderão o domínio da Igreja sobre os reis, a cultura e as ciências⁵³³.

Ainda que Agostinho não possa ser acusado de iniciar o processo de subordinação do Estado à Igreja⁵³⁴, o posterior desenvolvimento de sua ideologia leva a crer que seu pensamento foi usado para legitimar as aspirações da Igreja contra o Estado na Idade Média. Além disso, suas doutrinas irão marcar a história, ao longo dela, e marcarão maneiras de pensar. De acordo com Sales:

Conforme o crescimento da influência de prestígio de Agostinho na Igreja e nas teologias ocidentais, as implicações ético-morais de sua doutrina serão notáveis e notadas ao longo da história, marcando profundamente a vida das pessoas e suas maneiras de pensar e agir – e isso ainda será perceptível,

⁵³¹ SALES, 2010, p. 154.

⁵³² RIBEIRO, Daniel Vale. A Igreja Nascente em Face ao Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R (org). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1995. p. 20.

⁵³³ SALES, 2010, p. 155.

⁵³⁴ SALES, 2010, p. 156.

muitos séculos depois, por exemplo, na formação espiritual e cultura do povo brasileiro, quando da chegada do europeu e a consequente cristianização dos nativos, dos escravos vindos da África e dos próprios colonizadores em contato com este tão Novo Mundo, este paraíso feito, a fazer-se.⁵³⁵

A transcrição imediatamente acima possui relevância no contexto do presente estudo na medida em que revela a permanência da doutrina de Agostinho na Igreja do Ocidente, e que essa permanência marcou a história e as teologias ocidentais, sendo apropriada no pensamento da Igreja, inclusive nas suas relações com o Estado. O dualismo neoplatônico na teologia agostiniana, com sua dicotomia entre a Cidade de Deus e a cidade dos homens, certamente foi uma mentalidade que teve uma permanência na visão de mundo cristã, e essa mentalidade, cristalizada numa estrutura, pode ter sido, na longa duração, uma das permanências que fizeram com que parte da Igreja não se submetesse ao Estado, devido à identificação da Igreja com a instituição que representa o reino de Deus na terra. O conflito entre Cidade de Deus e cidade dos homens se torna um conflito político, entre o Estado e a Igreja. Tal conflito revela um caráter eminentemente crítico por parte do pensamento cristão. Tal caráter crítico revela a permanência de uma mentalidade na perspectiva de longa duração.

A permanência das mentalidades desenvolvidas a partir de Agostinho é difícil de ser contestada. Segundo Sales: “a doutrina de Agostinho foi a primeira grande força intelectual de uma era em que a Igreja de Roma exerceu o seu grande poder de influência cultural. E isso se estenderia por séculos a fio.”⁵³⁶ Isso evidentemente, não se refere apenas às relações da Igreja com o Estado. Prossegue Sales: “Na História da Igreja – ou da sua base teológico doutrinal -, depois do apóstolo Paulo, Agostinho foi, sem qualquer sombra de dúvida, aquele que mais contribuiu para os seu desenvolvimento [...]”⁵³⁷

Embora tais permanências não se refiram apenas às relações da Igreja e do Estado, tais permanências incluem tal relação. Agostinho chega a confundir-se com a história da Igreja, como um dos que a fez⁵³⁸. Fazendo a história da Igreja, Agostinho lança para sempre o conflito entre a cidade celeste a cidade do diabo. Segundo Sales:

A condição peregrina da Igreja – do cristão, por extensão – não deve ceder a tais apelos do século, do tempo, deve, antes, ouvir a voz que chama para a eternidade, onde o horizonte da história temporal se liga ao eterno, com quem olha para longe e não consegue fazer distinção de onde termina a terra e

⁵³⁵ SALES, 2010, p. 157.

⁵³⁶ SALES, 2010, p. 191.

⁵³⁷ SALES, 2010, p. 223.

⁵³⁸ SALES, 2010, p. 223.

começa o céu. Pelo modo que se vive, mostra-se o que se é, a que lugar [...] pertence: à cidade celeste ou a cidade do diabo.⁵³⁹

Essa dupla cidadania gerava um conflito, pois havia dois governos, o de Deus e o do diabo. Na terra ambos tinham seus agentes, e os servos de um e de outro viviam em um conflito histórico. Na autoridade investida por Deus, possuem mais poder aqueles que mais autoridade recebem⁵⁴⁰. Esse conflito, explícito na teologia agostiniana, atravessou a Idade Média, sendo que o ideal de uma sociedade perfeita, a Cidade de Deus, possui um caráter utópico, além de ter marcado o conflito entre Igreja e Estado através de séculos.

Contudo, vemos tal conflito entre Igreja e Estado, possui em seu âmago um fator eminentemente contestatório com relação aos governos temporais. Tal conflito torna a autoridade secular estatal passível de crítica, se contrastado com o ideal da Cidade de Deus. Embora tal paradigma explique em grande parte as relações conflituosas entre a Igreja de Roma e os governos seculares, além disso, ele indica que não se pode esperar perfeição da cidade dos homens, abrindo assim um paradigma de contestação com relação a ela. O espiritual, neste caso, acaba abrindo precedentes com relação ao temporal, sendo o temporal sujeito a uma abertura questionadora. Tal abertura questionadora atravessou os séculos, chegando à Modernidade de forma secularizada, e vemos em Santo Agostinho uma importante contribuição para essa abertura questionadora.

Além disso, passa a existir a partir daí um modelo de sociedade perfeita, que, embora para Agostinho não pertença ao século, acaba por estimular uma esperança por um mundo melhor e um princípio de esperança, sendo este princípio de esperança, ao ser apropriado por uma mentalidade secular, pode ser transformado numa espécie de esperança utópica escatológica secularizada, embora Agostinho defendesse a colaboração entre Igreja e Estado⁵⁴¹.

Antonio Carlos do Amaral Azevedo define utopia da seguinte forma:

O termo utopia foi utilizado pelo inglês Thomas Morus (1480 – 1535), no século XVI, referindo-se a um país imaginário descrito em sua obra, UTOPIA, publicada em 1516 [...]. Nesse país viveria um povo com aptidões física e intelectuais plenamente desenvolvidas, num Estado político concebido sob inspiração humanística [...]. Posteriormente, o termo passou a ser utilizado para designar diferentes formas de organização ideal da sociedade humana.⁵⁴²

⁵³⁹ SALES, 2010, p. 272.

⁵⁴⁰ SALES, 2010, p. 273.

⁵⁴¹ RIBEIRO. In: SOUZA,, 1995, p. 19.

⁵⁴² AZEVEDO, 1999, p. 448.

Embora o primeiro projeto de uma sociedade ideal, ou utópica, seja atribuída ao grego Platão (inclusive devido à origem grega do termo)⁵⁴³, o conceito de uma sociedade ideal ultrapassa as fronteiras da civilização grega. A esperança de uma Cidade de Deus, edificando o Reino de Deus na terra, inclusive na sua perspectiva imanente, se torna o projeto de uma sociedade ideal, ou perfeita. Embora Santo Agostinho não fosse ele próprio milenarista, e tenha proposto que o fim dos tempos fosse entendido em termos espirituais, deslitalizando a esperança no fim⁵⁴⁴, não podemos duvidar que sua doutrina de separação entre as duas cidades possa ter sido apropriada por movimentos milenaristas de viés utópico, que buscavam reformas e melhorias sociais inspiradas nos ideais da Cidade de Deus, compreendendo os reinos do século como reinos do mal. De acordo com John Gray:

Em termos agostinianos, a crença de que o mal pode ser destruído, que inspirava os milenaristas medievais e voltou à tona no governo Bush, nada tem de ortodoxa. E, no entanto, uma crença dessa natureza era uma das características centrais do culto apocalíptico abraçado pelos seguidores de Jesus. Os surtos de qualismo que se manifestam periodicamente na história ocidental representam regressões heréticas às origens cristãs.⁵⁴⁵

Portanto, embora a Igreja, no Consílio de Éfeso, em 431, tenha denunciado o milenarismo e adotado a visão não milenarista de Agostinho, isso não impediu o surgimento de movimentos milenaristas que resgatavam as crenças milenaristas que teriam inspirado o próprio Jesus, mesmo na própria Igreja⁵⁴⁶. Sendo que, a crença agostiniana no conflito entre bem e mal, com a derrota do mal, pode ter sido apropriada dentro de uma esperança social transformadora, como a dos cristãos primitivos. Embora a visão milenarista quando apropriada de forma literal possa ser compreendida como uma inversão do pensamento agostiniano⁵⁴⁷, não se deve descartar a hipótese de que tal inversão possa conter algo de apropriação de suas ideias, até mesmo pelo fato da Cidade de Deus, embora espiritual para Agostinho, ser o modelo de uma sociedade perfeita, principalmente se considerarmos a questão do Reino de Deus imanente, devidamente analisada no primeiro capítulo do presente estudo.

⁵⁴³ AZEVEDO, 1999, p. 448.

⁵⁴⁴ GRAY, John. *Missa Negra: religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 21.

⁵⁴⁵ GRAY, 2008, p. 21.

⁵⁴⁶ GRAY, 2008, p. 22.

⁵⁴⁷ GRAY, 2008, p. 22.

Além disso, não podemos esquecer o elemento crítico de Agostinho com relação à cidade dos homens, representada pelo Império Romano. De acordo com Bóris Gunjevic, discorrendo sobre a obra “Império”, de Michael Hardt e Antonio Negri: “na visão de Agostinho, como observam os autores, há uma poderosa forma de luta contra o pós-modernismo imperial [...]. Posicionar-se contra ele significa começar a descobrir as melhores maneiras de destruir a soberania imperial.”⁵⁴⁸ A crítica do bispo de Hipona se aprofunda, sugerindo a desconstrução do Império Romano. Segundo Bóris Gunjevic:

Mas a crítica de Agostinho é muito mais complexa, porque ele defende que as virtudes romanas não podem ser reconsideradas de maneira crítica sem a desconstrução do Império Romano, a comunidade que vive por essas virtudes. Daí ser tão importante o argumento de Agostinho de que os romanos não são uma nação porque eles não eram justos porque sempre chegavam à paz pela violência, lançando-se sobre os povos sujeitados com o direito de poder.⁵⁴⁹

Tal desconstrução do Império Romano, proposta por Santo Agostinho, questiona o cerne da dominação e do imperialismo, sendo aplicável não apenas ao imperialismo romano, mas ao princípio do imperialismo em si. De acordo com Bóris Gunjevic:

Em outras palavras, Agostinho nega a fundamentação ontológica do *dominium*, nega o poder por si só, questionando assim a qualidade absoluta do *Império*, a qualidade absoluta da propriedade privada e da compensação de mercado que leva apenas ao lucro. Agostinho vê essa forma de prática imperial como errada e violenta, a começar pelo fato de que ela acarreta uma privação do ser.⁵⁵⁰

Gunjevic aqui, ao citar paradigmas do sistema capitalista atual, como “propriedade privada”, “compensação de mercado” e “lucro”, parece estar fazendo uma leitura atualíssima da crítica anti-imperial agostiniana, compreendendo que a crítica de Agostinho não era apenas contrária ao imperialismo de Roma, mas contrária a quaisquer imperialismos. Prossegue Bóris Gunjevic, buscando o conceito de uma sociedade justa de acordo com a filosofia do bispo de Hipona:

⁵⁴⁸ ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 62.

⁵⁴⁹ ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Boris. 2015, p. 74.

⁵⁵⁰ ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Boris. 2015, p. 75.

Ademais, uma comunidade verdadeiramente justa, segundo Agostinho, deve implicar um “consenso extático e relacional de um e todos” no que se refere ao que a comunidade deseja. Tal consenso requer, da mesma maneira, uma harmonia entre os membros da comunidade na qual o ser da comunidade é renovado. Uma comunidade concebida desta maneira carrega consigo algo tribal, que a *polis* e a *civitas* tendem a negar.⁵⁵¹

A respeito das diferenças entre a *Polis*, a *Civitas* e a sociedade tribal, lembramos que o Israel antigo nasce de uma sociedade tribal, não sendo seus valores idênticos aos da *Polis* greco-romana, como lembra Gunjevic. Entretanto, a questão da atualidade dos postulamentos de Agostinho, com relação à sociedade atual, citada por Gunjevic, é evocada por Michael Hardt e Antonio Negri. De acordo com eles:

A globalização deve encontrar-se com uma contra-globalização, o império com um contra império. Neste aspecto podemos nos inspirar na visão de Santo Agostinho de um projeto para responder ao decadente Império Romano. Nenhuma comunidade limitada podia triunfar e prover uma alternativa para o mando imperial, apenas uma comunidade católica universal, juntando todas as populações e todas as línguas em uma empresa comum podia conseguir isso. A cidade divina é uma cidade de estranhos, unindo-se, cooperando, comunicando-se.⁵⁵²

Hardt e Negri fundamentam sua inspiração agostiniana secularizada na criação de grandes sindicatos nas primeiras décadas do século XX, os IWW (Trabalhadores Industriais Mundiais), ou Wobblies, como vieram a ser conhecidos, considerados por Michael Hardt e Antonio Negri como o grande projeto agostiniano dos tempos modernos, devido a sua mobilidade organizacional e hibridez étnico-linguística⁵⁵³. Tal apropriação da filosofia agostiniana, por Hardt e Negri, demonstra que os postulamentos de tal filosofia não se encontram obsoletos ou ultrapassados, mas podem ser aplicados no mundo de hoje, contra o imperialismo econômico atual, buscando o desenvolvimento de uma comunidade católica, ou

⁵⁵¹ ŽIŽEK; GUNJEVIC, 2015, p. 75.

⁵⁵² “La globalización debe encontrarse con una contra-globalización, el Imperio con un contra-Imperio. En este aspecto podemos inspirarnos en la visión de San Agustín de un proyecto para responder al decadente Imperio Romano. Ninguna comunidad limitada podría triunfar y proveer una alternativa al mando imperial; sólo una comunidad católica universal, juntando a todas las poblaciones y todas las lenguas en una empresa común podría lograr eso. La ciudad divina es una ciudad de extraños, uniéndose, cooperando, comunicándose.” HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 173.

⁵⁵³ HARDT; NEGRI, 2000, p. 174.

seja, universal, multiétnica e linguística, colaborando entre si e oferecendo alternativas ao imperialismo atual. Tal atualização do pensamento de Agostinho parece ser mais uma demonstração das contribuições da cultura cristã na construção do pensamento crítico e igualitário.

A atualidade da filosofia e da crítica de Santo Agostinho é confirmada em Gunjevic. Comentando sobre a obra de Hardt e Negri, Gunjevic afirma:

Na visão de Agostinho, como observam os autores, há uma poderosa forma de luta contra o pós-modernismo imperial, que articula seu discurso pela discórdia. Posicionar-se contra ele significa começar a descobrir as melhores maneiras de destruir a soberania imperial. Hardt e Negri afirmam com autoridade que as batalhas contra o Império são vencidas pela recusa, pela deserção, pela aceitação deliberada do êxodo, da mobilidade e do nomadismo.⁵⁵⁴

Embora Gunjevic reconheça as diferenças entre o mundo imperial romano e o mundo de hoje, também reconhece similaridades⁵⁵⁵. Gunjevic utiliza uma comparação entre a cidade terrestre e a cidade divina, fundamentando-se na teologia de Agostinho, e podemos perceber o caráter eminentemente crítico relacionado à cidade terrestre, independente de sua época. Segundo Boris Gunjevic: “As características políticas da *civitas terrena* são escravidão, força política excessiva e compromisso entre os interesses econômicos rivais dos indivíduos.”⁵⁵⁶

Acima, observamos características presentes tanto no mundo dominado por Roma quanto na sociedade atual, o que ajuda a exemplificar a perenidade de alguns pontos da filosofia agostiniana, profundamente crítica e igualitária. Logo, a filosofia e a teologia de Agostinho de Hipona, seja nas suas premissas dualistas neoplatônicas, que marcaram as relações entre Igreja e Estado através de séculos, sejam na utopia de uma sociedade perfeita, fundamentada na esperança do Reino de Deus, que muitos lutam para criar na terra, seja na sua crítica ao imperialismo, nos parecem exemplos claros da contribuição da teologia, da filosofia e da cultura cristã no desenvolvimento dos paradigmas de crítica ao Estado e pensamento igualitário. O ideal agostiniano de paz, justiça e razão, contrário aos ideais imperiais de violência e domínio, sobreviveram aos séculos e se encontram ainda vivos,

⁵⁵⁴ ŽIŽEK.; GUNJEVIC, 2015, p. 63.

⁵⁵⁵ ŽIŽEK.; GUNJEVIC, 2015, p. 62.

⁵⁵⁶ ŽIŽEK.; GUNJEVIC, 2015, p. 76.

mesmo que em muitos casos, secularizados em ideologias imanentistas. Vindo ao encontro de Michael Hardt e Antonio Negri, Boris Gunjevic declara:

Hardt e Negri deveriam ser elogiados por sua inteligente observação de que Agostinho é um excelente interlocutor do atual debate político. Eles estão corretos quando afirmam que apenas a comunidade católica universal pode oferecer uma alternativa para as práticas do Império, que, na forma do capital que circula o mais rápido possível, celebra invariavelmente a violência e o terror que acabam levando ao niilismo.⁵⁵⁷

Se o bispo de Hipona é um excelente interlocutor do atual debate político e pode fornecer alternativas para enfrentar os problemas da atualidade com relação ao sistema econômico e político vigente, estamos diante de mais uma contribuição da milenar cultura cristã na construção da crítica e do pensamento igualitário, além de seu dualismo neoplatônico ter marcado a relação entre Igreja e Estado através dos séculos, fornecendo elementos contestatórios e questionadores à filosofia cristã. Podemos considerar, portanto, a filosofia agostiniana como uma permanência e uma visão de mundo crítica que chega até nós numa perspectiva de longa duração.

3.4 A Política Medieval: os conflitos entre Igreja e Estado

A Idade Média conheceu uma profunda dialética nas relações entre Estado e Igreja. Embora o conceito de Cristandade em si não fosse contestado, existiam disputas entre quem deveria ser a cabeça da Cristandade. Nesse período, a Igreja tentou limitar o poder dos monarcas, procurando uma fundamentação da monarquia fundamentada principalmente nos textos vétero-testamentários, procurando a realeza em Israel como modelo para a Cristandade ocidental.

Na Idade Média podem ser encontradas duas formas de governo fortemente marcadas pela interferência da religião na vida civil. A *teocracia*, quando o rei governa em nome de Deus, e a *hierocracia*, quando os sacerdotes dominam o poder político. A esses conceitos e sua apropriação histórica retornaremos mais tarde. Essas formulações estão vinculadas à

⁵⁵⁷ ŽIŽEK; GUNJEVIC, 2015, p. 79.

chamada concepção descendente de poder, onde o poder emana de uma fonte superior, residindo originalmente em um ser supremo, ou simplesmente Deus. Dentro dessa concepção, o governante governa em nome de Deus e o representa⁵⁵⁸. Também verificamos na Idade Média o desenvolvimento da teoria ascendente de poder. Sendo que, nessa concepção, o poder emana do povo⁵⁵⁹.

No medievo encontramos a formação da teoria dos dois gládios, cuja formulação se remete a que papel os papas e os reis deveriam desempenhar. E todo um esforço de teólogos, juristas e intelectuais para definir esses papéis.

Convém destacar que pareceres teológicos e jurídicos não contestavam o conceito de Cristandade como conceito de unidade política em si. Tampouco buscavam questionar a religião cristã. Tentavam apenas estabelecer os papéis do trono e do altar, e quem deveria prevalecer como autoridade maior da Cristandade, entendendo Cristandade aqui como o conjunto de territórios cristãos do Ocidente europeu, e os povos que tinham nela seu fator de coesão e identificação política e cultural⁵⁶⁰.

Também devemos lembrar que ainda não existia o conceito moderno de separação entre Igreja e Estado. Política e religião faziam parte de um todo, mais uma herança da Antiguidade, e que a sociedade medieval era teocêntrica. Entretanto, essa dialética política pode ter lançado - através dos seus conflitos -, ao tentar estabelecer os papéis de reis e papas na sociedade medieval, as bases da secularização verificada séculos mais tarde. Essas formulações de poder não foram, evidentemente, desenvolvidas em pouco tempo, mas no decorrer de séculos. No decorrer desse estudo poderemos verificar que se trata de um fenômeno cultural de longa duração.

Este estudo não objetiva reescrever a história eclesiástica, portanto não iremos nos deter em narrações de fatos históricos suficientemente conhecidos. Porém, alguns dados históricos devem ser lembrados para uma melhor compreensão do assunto. Um deles é a contribuição da cultura germânica nesses processos.

Embora a chamada igreja constantiniana tenha se aliado ao Estado romano, que a abraçou em busca de apoio político, e lhe deu em troca legitimação, ao iniciar o período histórico conhecido como Idade Média, o outrora poderoso Estado romano se encontrava em ruínas. Por vários fatores históricos que fogem ao objetivo deste estudo, a sociedade romana teve suas instituições arruinadas. Delas, sobrou apenas uma, a Igreja cristã, que se pretendia

⁵⁵⁸ ULLMANN, 2009, p. 15.

⁵⁵⁹ ULLMANN, 2009, p. 14.

⁵⁶⁰ FRANCO JÚNIOR, 2006. p. 182.

católica, ou universal. Um fator relacionado a isso, como já mencionado, se faz essencial ao entendimento do estudo em questão: as chamadas invasões bárbaras. E como essas invasões contribuíram para a mudança de paradigma do mundo antigo.

Ao Estado romano, sucederam-se inúmeros reinos germânicos. Junto desses reinos, inúmeras transformações culturais, políticas e sociais foram desenvolvidas⁵⁶¹. Apesar da violência de algumas dessas invasões, em outros casos houve uma coexistência pacífica. Além disso, vários elementos culturais foram assimilados por ambas as partes. Os germânicos se misturaram aos romanos, em um típico processo de enculturação. Segundo Zeno Hastenteufel:

Os historiadores têm dado especial destaque a esse aspecto destruidor da ocupação germânica, e deixado na obscuridade o processo de enculturação das populações que pacificamente se instalaram entre os latinos. Mas é preciso destacar que a influência dos germânicos foi muito forte, e que muitos dos seus costumes foram incorporados à vida e à cultura tornando — se características da época medieval.⁵⁶²

Dessa forma, vemos que a sociedade medieval absorveu aspectos da cultura germânica, e sua Igreja da mesma forma. O objetivo dos germânicos era o domínio e ocupação do território, não a destruição pura e simples da cultura do império⁵⁶³.

Os acontecimentos históricos relacionados às invasões germânicas, como a deposição do último imperador romano do Ocidente, Rômulo Augusto, que foi deposto pelo chefe bárbaro Odoacro, em 476 d.C., entre outras, são suficientemente conhecidas na história geral. Porém, existe um aspecto nesse processo que não pode ser negligenciado, para uma melhor compreensão do que viria a ser a Idade Média, e para melhor entender o processo de convergência entre a Igreja de Roma e os poderes temporais, em um primeiro momento⁵⁶⁴.

Os germânicos, de modo geral, já eram cristianizados. Entretanto, havia um ponto que merece atenção, seu Cristianismo, a saber, não era o da Igreja Católica Romana, logo, não eram seguidores do bispo de Roma. Seu Cristianismo era o arianismo, considerado heresia pela Igreja de Roma.

Os povos germânicos foram, de um modo geral, convertidos no século IV, d.C., pelo bispo Úlfila, um seguidor da doutrina de Ário. Mesmo com a decadência dessa doutrina, no

⁵⁶¹ HASTENTEUFEL Zeno. *Infância e Adolescência da Igreja*. Porto Alegre. EDIPUC, 1995. p. 93.

⁵⁶² HASTENTEUFEL, 1995, p. 94.

⁵⁶³ HASTENTEUFEL, 1995, p. 95.

⁵⁶⁴ HASTENTEUFEL, 1995, p. 96.

século V, esses povos a continuavam seguindo⁵⁶⁵. Logicamente, foi feito um esforço por parte da Igreja de Roma para convertê-los, com bons resultados⁵⁶⁶.

Entre os francos, Clóvis, seu rei, foi convertido. Seu povo o seguiu. De acordo com Zeno Hastenteufel:

Ao mesmo tempo, pode-se dizer que se iniciou aqui um novo período na história do reino visigodo, marcado por uma colaboração estreita, já do tipo medieval, entre o Estado e a Igreja. Essa situação é claramente visível na seqüência dos concílios nacionais, que se realizaram ao longo do século VII, na cidade de Toledo, metrópole política e eclesiástica da Espanha.⁵⁶⁷

Verificamos, portanto, alianças sendo realizadas entre os germânicos e a Igreja. Isso era perfeitamente compreensível, pois na cultura germânica, o rei possuía autoridade para intervir em assuntos religiosos. Esse fator cultural germânico parecia, até certo, similar ao da cultura romana e de vários outros povos da Antiguidade. Sobre esse fator cultural germânico, e sobre os processos finais de conversão desses povos, esclarece Hastenteufel:

Por volta do ano 600, todos os povos germânicos já eram católicos. Mas, mesmo assim, não havia muita ligação entre as diversas igrejas [...]. A liturgia e a disciplina da igreja variavam muito, de povo para povo. Acontece que os reis germânicos tinham forte competência eclesiástica e consideravam-se responsáveis pela igreja, no território que eles ocupavam. O rei era uma pessoa quase sagrada entre os germânicos.⁵⁶⁸

Essa autoridade, conferida ao rei germânico, fator cultural intrínseco na mentalidade desses povos, como colocado por Hastenteufel, não pode ser esquecida na formação da mentalidade medieval. Não podemos esquecer que a cultura da Idade Média surge de um processo de enculturação de elementos latinos e germânicos, cimentado pelos ensinamentos da Igreja.

Mas é no reino dos francos que devemos procurar subsídios para entender melhor as relações de poder entre a Igreja romana e os governantes temporais. Para Martin Dreher: “os francos são, dentre os povos germânicos, aquele grupo que veio a ter a maior importância para a vida da Igreja no Ocidente.”⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ HASTENTEUFEL, 1995, p. 96.

⁵⁶⁶ HASTENTEUFEL, 1995, p. 96.

⁵⁶⁷ HASTENTEUFEL, 1995, p. 97.

⁵⁶⁸ HASTENTEUFEL, 1995, p. 97.

⁵⁶⁹ DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 14.

Para um entendimento preliminar da importância da cultura germânica no estudo em questão, e a importância da história dos francos na Igreja do Ocidente, recorremos a Martin Dreher. Afirma Dreher:

Segundo o direito romano, a Igreja pode ter existência autônoma, era um “corpo”. Tal conceito era inexistente para o mundo germânico. Para o mundo germânico valia que o proprietário da terra era o dono e o administrador de tudo o que estivesse instalado nessa terra. Em consequência dessa concepção, a Igreja particular era propriedade e, como tal, era administrada pelo governante germânico.⁵⁷⁰

A conversão de Clóvis, batizado no Natal de 498, é uma demonstração das alianças e convergências entre as lideranças da Igreja romana e os líderes temporais. Sobre o batismo de Clóvis, afirma Dreher: “Clóvis foi batizado no Natal de 498. Esse batismo foi precedido por negociações com a liderança franca e com a liderança eclesiástica católica”.⁵⁷¹

Logicamente que temos aqui um caso que deve ser compreendido dentro de seu contexto histórico específico. Vemos um mundo em ruínas após o caos que se instalou no Ocidente devido à queda do Império. Observamos uma única instituição daquele império que restou naquele contexto, a Igreja cristã, que se pretendia católica, ou universal. Verificamos a figura do bispo de Roma adquirindo cada vez mais importância num mundo caótico. Era de certa forma natural que essa instituição, a Igreja, buscasse alinhar-se aos novos poderes vigentes, dentro do próprio contexto cultural da época. Com o Império extinto a Igreja era parte e se constituía num corpo, conforme ensina Dreher, mas que na nova ordem social vigente era parte da terra, podendo ser dominada pelo dono da terra, elemento da cultura germânica que deu origem às relações feudais. Parece natural que essa instituição, a Igreja, buscasse dentro dessa conjuntura, seu espaço e sobrevivência. Dentro desse contexto, alianças políticas podem ser bem entendidas como uma necessidade, tanto para a Igreja, como também para os chefes bárbaros.

A queda dos merovíngios e a ascensão dos carolíngios irá marcar o ápice das convergências entre os poderes espiritual e temporal na Idade Média. E seu desenrolar também irá fundamentar todo o desencadeamento de um processo que irá romper essa convergência, séculos depois.

Antes, porém, convém esclarecer uma questão que causa confusão entre historiadores e pesquisadores do assunto, a saber, a incompreensão dos termos teocracia e hierocracia,

⁵⁷⁰ DREHER, 1994, p. 11.

⁵⁷¹ DREHER, 1994, p. 15.

frequentemente tomados como sinônimos. Na verdade, embora os termos causem confusão, cada um deve ser entendido na sua especificidade. Zeno Hastenteufel assim esclarece a distinção:

Colocava-se então de novo a questão dos regimes: *teocracia* é o regime em que o soberano temporal também se ocupava das coisas eclesiásticas. Enquanto *hierocracia* é o regime em que Papas também se ocupam de assuntos temporais e materiais.⁵⁷²

Antônio Carlos Amaral Azevedo define teocracia para designar uma forma de governo onde os governantes se consideram designados por Deus para exercer o poder, e cita os casos do Egito dos faraós e da Roma dos césares como exemplos de teocracia, onde governantes exerciam o poder em nome de Deus. Também afirma que a palavra é formada pelas palavras gregas *théos* (Deus) e *krateia* (governo), e que havia uma teocracia na Idade Média⁵⁷³. Para José Antônio C. R. de Souza, teocracia significa: “etimologicamente ‘o governo exercido por Deus e nada além disso’. Num sentido mais preciso, essa palavra designa o governo exercido por uma ou mais divindades⁵⁷⁴.”

Walter Ullmann aponta numa direção semelhante, mas definindo a ideologia hierocrática, que conforme veremos, se contrapõe à teocrática. Para Ullmann, o papa, como sucessor de São Pedro, podia, segundo a concepção hierocrática de governo, governar a comunidade cristã. Afirma Ullmann:

Resulta óbvio que, sob o ponto de vista desta ideologia hierocrática, quem decidia dos interesses da comunidade, acerca de que feitos, circunstâncias, ações e situações que afetavam seus interesses vitais, era mesmo o papa. Ele era o “juiz ordinário” e pretendia possuir o saber necessário e específico sobre quando se fazia necessária a legislação. A função do papa equivalia a de um verdadeiro monarca [...].⁵⁷⁵

Prossegue Ullmann, agora esclarecendo o que vem a ser teocracia:

⁵⁷² HASTENTEUFEL, 1995. p. 107.

⁵⁷³ AZEVEDO, 1999, p. 431.

⁵⁷⁴ SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 212.

⁵⁷⁵ “Resulta obvio que, desde el punto de vista de esta ideologia hierocratica, quién decidia acerca de los intereses de la comunidad, acerca de qué hechos, circunstancias, acciones o situaciones afectaban sus intereses vitales, era el mismo papa. El era el juiz ordinário y pretendia ser el saber necessário y específico cuándo se hacía necearia la legislación. La función del papa equivalia a la de un verdadero monarca [...].” ULLMANN, 2009, p. 97.

Nos referimos à aparição do reino teocrático nos séculos VI e VIII, em que o rei, até então unido ao povo, começou a destacar-se acima daqueles a quem devia sua posição como dirigente. Esta elevação começou visível e compreensivelmente com a adoção, por parte do rei, do título de “Rei pela graça de Deus”.⁵⁷⁶

Governos teocráticos, onde o monarca assumia funções sacerdotais eram comuns na Antiguidade, tendo como clássico exemplo o Egito⁵⁷⁷. Nada mais natural que o Ocidente medieval, saindo das ruínas da Antiguidade, encontrasse familiaridade com tal sistema.

Souza compara a teocracia medieval e as teocracias da Antiguidade. Segundo ele:

Ademais, o poder tinha a sua justificação na transcendência, na metapolítica, o que colocava o dirigente numa posição inquestionável. Neste aspecto, aliás, a teocracia régia do final da Idade Média ostentou certa semelhança com a teocracia egípcia, conquanto tenha havido muitas diferenças entre ambas.⁵⁷⁸

Havia pelo menos uma fundamental diferença entre a teocracia medieval e as teocracias da Antiguidade. Nas primeiras, o governante assumia seu poder apropriando-se da posição da divindade, colocando-se assim numa posição inquestionável. Ao contrário da teocracia medieval, fundamentada nas monarquias hebreias, onde o rei não possuía uma condição transcendente *per se*, mas era uma espécie de comissionado pela divindade⁵⁷⁹.

Estas duas concepções, teocracia e hierocracia, marcarão e dividirão a política medieval. E as controvérsias sobre quem tem o direito de governar a sociedade cristã, o trono ou o altar, marcaram as relações entre Igreja de Roma e Estado, atravessando o medievo e adentrando a Modernidade, sob uma perspectiva cultural de longa duração.

Esclarecida a diferença entre teocracia, onde o governante temporal se ocupa das coisas espirituais, e hierocracia, quando os altos-sacerdotes influenciam nos assuntos civis, vamos tentar entender como se desenvolveu o conceito de teocracia. Para isso, recorreremos às formulações exegéticas medievais, fundamentadas no Antigo Testamento, devidamente esclarecidas por Zeno Hastenteufel:

⁵⁷⁶“Nos referimos a la aparición del reino teocrático entre los siglos VI y VIII, em que el rey, hasta entonces unido al pueblo, empezó a destacarse por encima de aquellos a quienes debía su posición como dirigente. Esta elevación se inició visible y comprensiblemente con la adoción por parte del rey del título de ‘Rey por la gracia de Dios.’” ULLMANN, 2009, p. 125.

⁵⁷⁷ SOUZA, 1995, p. 212.

⁵⁷⁸ SOUZA, 1995, p. 212.

⁵⁷⁹ SOUZA, 1995, p. 212.

Daí a tradição de ungir o rei. Parte da prática vétero—testamentária: a unção de Saul e Davi. Isso foi introduzido em todo o Ocidente. [...] muitos viam na unção régia um verdadeiro sacramento. O rei era elevado, pela unção, acima da dimensão laica. Era mais que um simples leigo, passava a ser um homem consagrado. Passava para a esfera do sagrado.⁵⁸⁰

A unção dos reis de Israel, transplantada para o medievo europeu, dava ao rei uma condição especial. O rei passava a ser rei pela vontade de Deus. Não era o portador de um poder meramente terreno, ou intrínseco à sua pessoa. Esse ato parece ser uma aceitação ou uma adaptação cristianizada e oficializada na Idade Média - usando fontes vétero-testamentárias -, das concepções políticas pagãs, tanto romanas quanto germânicas, no sentido de seus respectivos chefes possuírem autoridade sobre seus cultos. No regime teocrático, a unção adquire um caráter político sumamente importante. Transferia para o governante, nesse caso, o rei, um poder espiritual⁵⁸¹.

A importância capital dos reis serem consagrados surge com a dinastia dos carolíngios, também conhecidos como pepinidas. Os Pepinos, como eram também conhecidos, adquirem suma importância após barrarem, através de Carlos Martel, o avanço dos muçulmanos, em 732, quando estes invadiam a região que hoje é o sul da França, próxima a Poitiers⁵⁸², na batalha que hoje carrega esse nome. Esse fato histórico, que provavelmente mudou os destinos do Ocidente, pois a expansão árabe já dominava a quase totalidade da atual Espanha, colocou os já poderosos Pepinos como os detentores do poder de fato.

Após a derrubada dos merovíngios, o carolíngio Pepino, já governante de fato, tornou-se rei. Não é inconveniente lembrar que Pepino era o *majordomus*, uma espécie de administrador, governava de fato, não de direito. A falta de habilidade dos merovíngios em assuntos do governo os levou a ter seu cargo cobiçado. Pepino precisava de apoio. Ao mandar questionar o Papa sobre quem deveria ser o rei, quem tem sangue real ou quem governa de fato, recebeu do Papa Zacarias que o rei deveria ser o mais idôneo e capaz⁵⁸³. Era tudo o que Pepino precisava. O apoio era implícito, mas consistente. A aliança estava formada. Sobre esse fato histórico, explica Martin Dreher: “Pepino adotou o título de rei em 751. Sua coroação foi, na realidade, uma sagração. Esta sagração ocorreu a exemplo da sagração dos

⁵⁸⁰ HASTENTEUFEL, 1995, p. 107.

⁵⁸¹ SOUZA, 1995, p. 212.

⁵⁸² DREHER, 1994, p. 34.

⁵⁸³ HASTENTEUFEL, 1995, p. 107.

reis do Antigo Testamento.”⁵⁸⁴ A sagração de Pepino talvez possa ser considerada um marco na aliança entre Igreja e governo na Idade Média. Aí estão lançadas as bases daquilo que viria a ser uma teocracia.

Ao proteger a Igreja, os carolíngios receberam o apoio político necessário, em troca a Igreja recebeu proteção e riquezas. O auge do regime teocrático veio com a coroação de Carlos Magno, no Natal do ano 800. A respeito disso, afirma José Antônio C. R. de Souza:

A teocracia no Ocidente europeu ganhou novo impulso com a *Restauratio* do Império Romano em 800. Carlos Magno, na noite de Natal daquele ano, foi coroado Imperador do Ocidente. Mas não esqueçamos de que foi o Papa Leão III (795-816) que efetivou aquele ato. A teocracia imperial fez-se acompanhar igualmente de seu corolário inseparável. O cesaropapismo.⁵⁸⁵

Atentamos ao termo “cesaropapismo”, utilizado por Souza. A fusão das figuras de César (imperador) e papa nas mãos da mesma pessoa. Isso significa que o imperador podia intervir em assuntos eclesiásticos, nomear bispos, ser árbitro em questões de doutrina e se julgavam protetores da Igreja, que se confundia com a Cristandade e com o próprio Império. Isso se tornaria a famosa “Questão das Investiduras”. A ela retornaremos mais tarde.

É conveniente lembrar que numa época em que as nacionalidades como conhecemos hoje não estavam formadas, o principal fator de coesão entre os europeus da Alta Idade Média era o de pertencer à Cristandade, entendendo Cristandade como o conjunto de seguidores da religião cristã em um território definido, com todas as implicações políticas implicadas, conforme mencionado anteriormente.

Para um melhor esclarecimento da conjuntura cultural e histórica em questão, novamente recorreremos ao professor Dreher. Segundo ele:

Carlos tinha uma visão distinta da situação. Para Leão III, seguindo Lucas 22,38, o poder espiritual estava nas mãos do papa, enquanto o poder temporal estava nas mãos do imperador. Carlos achava que as duas espadas estavam em suas mãos. Ele era rei e sacerdote como Melquisedeque. Mesmo assim, estavam lançadas as bases para a grande disputa entre sacerdócio e império.⁵⁸⁶

Prossegue Dreher, a respeito da condição da Igreja de Roma da época, frente ao Império:

⁵⁸⁴ DREHER, 1994, p. 17.

⁵⁸⁵ SOUZA, 1995, p. 216.

⁵⁸⁶ DREHER, 1994, p. 39.

Carlos Magno colocou a Igreja a serviço de sua política cultural. Sua Igreja imperial era uma Igreja estatal franca e devia obediência somente a ele. Importante para esse pensamento é a tradição germânica de que a Igreja pertence àquela pessoa em cujas terras se encontra [...]. A Igreja era uma instituição sacramental, um fator do Estado feudal.⁵⁸⁷

Podemos compreender claramente a posição da Igreja de Roma. Numa sociedade extremamente guerreira, onde ela se encontrava como única instituição sobrevivente do outrora poderoso Império Romano do Ocidente, parecia não haver melhor alternativa do que a sua aparente submissão aos reis germânicos. Tendo em vista não apenas a proteção militar necessária num mundo agora caótico e hostil, mas também tendo em vista a formação do sistema feudal, surgido da fusão das culturas romana e germânica, com seus laços de fidelidade homem a homem, suas recompensas chamadas de *beneficium*, que deram origem aos feudos, que se caracterizavam pela cessão de um bem em troca de fidelidade⁵⁸⁸; a terra como fator principal de poder e riqueza, e vários outros fatores, entre as já citadas culturas romana e germânica, onde, considerando as devidas diferenças entre ambas, era normal a interferências dos governantes em assuntos religiosos.

Também podemos citar aqui a continuação do Império Romano do Oriente, onde o imperador bizantino continuava a tradição da Igreja constantiniana, e governava de fato a sua Igreja, fator não conveniente tanto para o poder em expansão dos bispos de Roma, como para seus protetores germânicos, o que talvez ajude a explicar, entre os fatores já citados, a conveniência, tanto para a Igreja, quanto para seus protetores germânicos, das alianças estabelecidas⁵⁸⁹.

De qualquer forma, a teocracia sob Carlos Magno estava estabelecida. Mais do que isso, agora havia um imperador no Ocidente. Carlos Magno havia sido coroado imperador romano pelo papa, bispo de Roma, figura já proeminente e exponencial do Cristianismo ocidental. Sua coroação e unção pelo sacerdote máximo do Ocidente conferia incontestável legitimação ao seu poder. Fora consagrado pelo papa Leão III, que dava um passo decisivo para a separação de Constantinopla. A respeito disso, se manifesta Walter Ullmann:

Ao final do século VIII, como resultado dessas influências, o Papado procedeu à aplicação prática de seus princípios políticos. Esta aplicação se

⁵⁸⁷ DREHER, 1994. p. 40.

⁵⁸⁸ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 182-183.

⁵⁸⁹ HASTENTEUFEL, 1995, p. 109.

achava condicionada pelos satisfatórios contatos entre o Papado e os francos em meados do século VIII, e pode considerar-se como uma ação pela qual o Papado desejava desligar-se definitiva e irreversivelmente de Bizâncio.⁵⁹⁰

Entretanto, os objetivos reais do papado não se restringiam ao que foi exposto aqui anteriormente, havia algo mais. Sobre a estratégia global do papado, e sobre sua fundamentação teórica, prossegue a elucidação do historiador:

Ao coroar a Carlos Magno, o papa transformou o cargo de patrício na dignidade de imperador dos romanos. O título no qual se apoiava para dispor da coroa imperial era simplesmente a Doação de Constantino, na que o papa permitia ao imperador bizantino o uso da coroa, a qual pertencia ao papa. O que o papa Leão III fez foi retransferir a coroa de Bizâncio a Roma.⁵⁹¹

A explicação de Walter Ullmann é bastante esclarecedora. O papa, fundamentado na famosa Doação de Constantino, documento comprovado falso séculos mais tarde, mas que teoricamente declarava o bispo de Roma herdeiro do Império, supostamente segundo o próprio Constantino, podia dispor da coroa imperial. Podia até a transferir de Bizâncio para Roma, com todas as implicações desse gesto profundamente político. Havia agora, segundo essa teoria, um imperador romano, coroado na própria Roma, pelo seu bispo, que calcado nesse documento, era o herdeiro de Constantino⁵⁹². A estratégia do papado, além de lançar a ideia da superioridade do altar sobre o trono, na medida em que o papa consagrou o imperador, parecia também uma tentativa de reviver o antigo Império do Ocidente, sem nada dever a Constantinopla.

Jacques Le Goff aponta na mesma direção. Afirma Le Goff, discorrendo acerca da coroação/consagração do imperador Carlos: “Este acontecimento fortalecerá a independência nascente da Cristandade latina ocidental em relação ao império bizantino grego ortodoxo”.⁵⁹³ Prossegue Le Goff, sobre o aparentemente ambicioso projeto do papado: “A coroação

⁵⁹⁰ “A finales del siglo VIII, como resultado de estas influencias, el Papado procedió a la aplicación práctica de sus principios políticos. Esta aplicación se hallaba condicionada por los satisfactorios contactos entre el Papado y los francos a mediados del siglo VIII, y puede considerarse como una acción por la que el Papado deseaba desligarse definitiva e irreversiblemente de Bizâncio.” ULLMANN, 2009, p. 65.

⁵⁹¹ “Al coronar a Carlomagno, el papa transformo el cargo de patrício em la dignidad de emperador de los romanos. El título em que se apoyaba para disponer de la corona imperial era simplemente la Donación de Constantino, en la que el papa permitia al emperador bizantino el uso de la corona, que en realidad pertencia al papa. Lo que el papa Leon III hizofue transferir la corona imperial de Bizâncio a Roma [...]” ULLMANN, 2009, p. 65.

⁵⁹² BERTELLONI, Francisco. El Pensamiento Político Papal em la “Donatio Constantini”: Aspectos históricos, políticos y filosóficos del Documento Papal. In: SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 115.

⁵⁹³ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 53.

imperial de Carlos Magno, assim na ideia do papado [...] era essencialmente uma volta ao passado, um esforço de ressurreição do Império Romano [...]”.⁵⁹⁴

Portanto, havia nesse gesto algo digno de reflexão. Apesar do novo imperador romano gozar de pleno domínio sobre seu reino e sua Igreja, não podemos esquecer que Carlos havia sido consagrado e coroado pelo papa. Isso parecia, dentro da concepção teológica vigente na época, fundamentada no Antigo Testamento, especialmente na sagração dos reis de Israel, feita por profetas, que o rei era rei, como já citado, pela graça de Deus. E Deus era representado na terra pelo sucessor de Pedro, o bispo de Roma.

Sobre isso, podemos lembrar que segundo a doutrina católica romana, o papa deve ser o líder de todos os cristãos, por ser considerado o sucessor de Pedro, a quem o próprio Cristo deu as chaves do reino dos céus. O bispo de Roma, devido a isso, se considerava superior aos demais patriarcas, incluindo o de Constantinopla.

A partir daí, em plena vigência de uma teocracia Césaropapista, surge a própria semente de sua contestação. Surge a dúvida, sobre quem deve governar sobre quem? O papa, que consagra o imperador, e por isso tem maior autoridade, ou o imperador, escolhido por Deus para governar a Cristandade? Havia aqui duas visões de mundo envolvidas. Ambas com as suas respectivas fundamentações. A visão de mundo do imperador, que teria poder sobre a Igreja, fundamentado na cultura romana e germânica, e a do alto clero católico romano, liderado pelo bispo de Roma, que teria poder sobre o Império.

O medievalista Jérôme Baschet comenta sobre o ato de coroação do imperador Carlos, cuja compreensão é fundamental para o entendimento das relações entre trono e altar a partir de então -, o seguinte:

Em todo o caso, é provável que a coroação imperial respondesse mais a uma iniciativa de Leão III do que uma intenção de Carlos Magno. Com efeito, além de confirmar a aliança já estabelecida em 751, o papa sinaliza ao franco que este tem sua dignidade a partir da Igreja [...]. Além do mais, para o bispo de Roma, trata-se uma maneira de romper os laços com o imperador de Constantinopla, que deixa de encarnar a universalidade ideal da ordem cristã a partir do momento em que reina um outro imperador legitimado por Roma.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ LE GOFF, 2007, p. 53.

⁵⁹⁵ . BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 71.

Carlos Magno governava, inclusive sobre sua Igreja estatal. Mas parece claro que o gesto de sua coroação colocava o imperador sob o arbítrio da Igreja, através de seu líder, o bispo de Roma. Séculos mais tarde, esse gesto papal cobraria o seu preço. Parece claro que a teocracia continha o germe de sua destruição, através da hierocracia.

Lembramos que a monarquia real, conforme estava sendo moldada na Alta Idade Média, era fundamentada nos textos vétero-testamentários, que tratavam da coroação dos reis de Israel, particularmente Saul e Davi, por profetas, líderes do culto de Javé. Essa fundamentação se encontra explícita no livro de I Samuel. Aí está o arquétipo dos reis medievais. Rei, mas pela vontade de Deus. Não acima da vontade e das leis de Deus, diferentemente de outros regimes teocráticos da Antiguidade, onde o monarca era considerado divino. Era rei enquanto considerado digno. Segundo a mentalidade vétero-testamentária israelita, o rei tinha a obrigação de cumprir a lei de Deus, que estava acima dele⁵⁹⁶. O poder do rei encontrava limites. Neste caso, o limite era a lei divina, como no caso do antigo Israel⁵⁹⁷. O princípio da coroação dos reis de Israel, devidamente adaptado ao medievo, segundo a exegese de seus teólogos, colocava o monarca numa situação delicada, pois se ele tinha obrigações acima de seu poder, quem poderia fiscalizar tais obrigações, senão o papa? Estabelecida estava à dialética que atravessaria as épocas posteriores. Quem tem o poder superior? O rei ou o papa? Sobre essa discussão manifesta-se Le Goff:

Trata-se, certamente, nesse caso, do grande conflito da Idade Média [...]. A luta do trono e do altar. A delimitação das competências do espiritual e do temporal também crescem nos espíritos medievais. Reforma e Contra-Reforma, aliás, tudo o que farão é tornar o enfrentamento mais agudo, sem verdadeiramente resolvê-lo. Mais uma vez, será preciso esperar os anos 1850 para que os termos do antagonismo se desloquem e se resolvam, como se sabe, ao longo do século XX.⁵⁹⁸

Digna de atenção a ênfase em termos de longa duração que Jacques Le Goff parece dar aos conflitos medievais entre trono e altar. Conforme vimos, para ele, esses conflitos se refletirão no ainda longínquo século XIX, para se resolverem apenas no século XX.

Todavia, podemos ver, em plena Idade Média, a semente da limitação do poder governamental, pois segundo a ideologia cristã, o governante deveria estar sujeito a uma lei superior, como os reis de Israel. Nos dias de hoje, nas democracias ocidentais, se torna

⁵⁹⁶ SOUZA, 1995. p. 215.

⁵⁹⁷ A monarquia no antigo Israel, bem como sua origem, limitações e oposição, foi discutida no primeiro capítulo deste estudo;

⁵⁹⁸ LE GOFF, 2008. p. 82.

extremamente difícil contestar, ao menos em tese, a sujeição do governante à lei em qualquer regime republicano, seja ele parlamentarista, presidencialista, etc. Entretanto, em plena Idade Média já existiam formulações de caráter teológico, embora de conteúdo eminentemente político, que procurava limitar o poder do rei. Tal limitação do poder real nos parece de caráter crítico e igualitário, no sentido de colocar o governante sob o arbítrio de leis.

Apenas na Revolução Francesa, com a total separação entre Igreja e Estado e confisco de terras da Igreja, as contradições serão devidamente esclarecidas. Aí os papéis da Igreja e do Estado serão radical e definitivamente definidos. Todavia, suas origens podem estar aí, na longa Idade Média. É sumamente interessante o que significou esse enfrentamento na perspectiva de longa duração. Podem estar aí às raízes da moderna separação entre Igreja e Estado. Ainda mais, pode estar nessa dicotomia, às sementes do Estado laico moderno. Sobre essa perspectiva, assim afirma o historiador Voltaire Schilling:

Para muitos, essa espantosa e longa polêmica [...], muito contribuiu não só para a difusão e a dinamização das ideias, como criou um sentimento crítico ímpar no pensamento ocidental, especialmente no que se refere às funções do Estado e da Religião.⁵⁹⁹

Podemos refletir sobre as palavras de Schilling a respeito da importância dessas formas de pensar descritas acima. Da dicotomia citada parece advir a separação entre Igreja e Estado feitas de forma dramática pela Revolução Francesa. Mas em plena Idade Média se esboçava a separação que terminaria sendo adotadas no século XIX, através das ideias sobre qual era o papel de quem. Interessa para o presente estudo um incidente ocorrido em 1438, quando Carlos VII, rei da França, reuniu o clero e seus apoiadores da nobreza para dar autonomia à Igreja francesa tornando-a independente de Roma. Essa foi a chamada Pragmática Sanção de Bourges⁶⁰⁰. Esse ato real inaugurou o chamado *galicismo*, que subordinou o clero ao rei. Sobre a importância desse ato, afirma Voltaire Schilling:

A Pragmática Sanção pode ser vista como a primeira instância ou o primeiro passo que conduziu, três séculos depois, à total separação do Estado da Igreja, alcançada na Revolução francesa de 1789.⁶⁰¹

⁵⁹⁹ SCHILLING, Voltaire. *As Grandes Correntes do Pensamento: da Grécia antiga ao Neo-Liberalismo*. Porto Alegre: AGE, 1999. p. 34-35.

⁶⁰⁰ SCHILLING, 1999, p. 50.

⁶⁰¹ SCHILLING, 1999, p. 50.

Esse fato histórico parece confirmar as afirmações de Jacques Le Goff, citado alguns parágrafos acima, sobre a duração e a importância desses conflitos, que se resolverão, segundo ele, apenas no século XX. Confirma também, que as raízes da separação entre Igreja e Estado estavam firmemente plantadas na Idade Média, não tendo tal separação surgida repentinamente das mentes dos ideólogos do Iluminismo, pois possuíam antecedentes mais antigos. Ainda nessa linha, prossegue Voltaire Schilling, indo ao encontro de Jacques Le Goff:

Durante toda a Idade Média houve uma estreita inter-relação entre a Igreja e o Estado, uma viva confusão entre assuntos religiosos e seculares que, de certa forma, se estendeu até a Revolução Francesa de 1789. [...] Mais e mais o papado se parecia como uma monarquia e o império com uma estruturação divina.⁶⁰²

Voltaire Schilling prossegue sua análise, considerando o impacto do conflito assinalado por Le Goff e suas consequências na história e na política do Ocidente, e principalmente na separação entre Igreja e Estado, e nas origens do Estado secular laico:

Pode-se dizer que ele se encontra no âmago que permitiu a separação definitiva de ambos, fazendo com que os ocidentais conquistassem uma liberdade de pensar e questionar desconhecida nas outras culturas. Dali procede, dessa polêmica medieval, o Estado secular e laico que será uma das maravilhas políticas da Civilização Ocidental.⁶⁰³

O Estado secular laico parece ser o fruto de uma sociedade fundamentada numa cultura teocêntrica, a cultura medieval. Neste ponto, evocamos a importância da cultura teocêntrica e da própria cultura judaico-cristã na compreensão da Modernidade e seus paradigmas, como limitação do poder dos governantes e sua necessidade de sujeição à lei, separação entre Igreja e Estado, construção da teoria do Estado moderno, conforme vimos na questão referente aos Dois Corpos do Rei⁶⁰⁴, entre outros fatores, onde se demonstra o caráter gerador do período medieval e de sua cultura eminentemente teocêntrica. Além de que tais perspectivas podem ser compreendidas sob uma perspectiva de permanências de mentalidades em longa duração, embora reconheçamos os processos de transformação que tais mentalidades sofreram ao longo dos tempos, em especial, sua secularização. Tais questões

⁶⁰² SCHILLING, 1999, p. 39.

⁶⁰³ SCHILLING, 1999, p. 35.

⁶⁰⁴ Questão discutida parágrafos atrás.

também demonstram que o teocentrismo do período medieval não deve ser entendido como estagnação ou atraso devido a preconceitos anticlericais ancorados na filosofia iluminista.

Sobre a questão da separação entre Igreja e Estado, é importante ressaltar que no longínquo século V a separação de poderes foi defendida por um bispo de Roma, o papa São Gelásio⁶⁰⁵. Segundo Voltaire Schilling, assim escreveu São Gelásio:

[...] considerando a fraqueza humana, Deus quis separar o poder espiritual do temporal, a fim de que a concentração desses dois poderes em uma única mão não desse lugar a deploráveis abusos. O bispo é, no domínio eclesiástico, superior ao Imperador, e o Imperador é, para as coisas seculares, superiores ao Bispo.⁶⁰⁶

O papa São Gelásio deixa claro, qual era, na sua concepção, o poder superior, numa perspectiva que nos parece claramente fundamentado no dualismo neoplatônico agostiniano. Todavia, já no longínquo século no qual viveu o referido bispo de Roma, já se compreendia a necessidade de se haver a separação entre as duas alçadas. Mesmo que São Gelásio naturalmente considerasse o poder espiritual superior, sua declaração aponta para um paradigma dialético, no sentido de procurar, com tal dialética, evitar abusos. Além disso, vemos São Gelásio reconhecer a superioridade do imperador sobre o bispo em matérias temporais. Hilário Franco Júnior afirma a respeito da supremacia proposta por São Gelásio:

[...] havia uma preeminência do poder espiritual sobre o temporal? Na realidade, desde fins do século V o papa Gelásio já se posicionara a respeito, afirmando que “dos dois, o sacerdócio tem valor mais alto, na medida em que deve prestar contas dos próprios reis em matérias divinas”.⁶⁰⁷

Constatamos, portanto, que o papa se considerava responsável por prestar contas dos atos dos reis ao Criador, e São Gelásio, enquanto papa, respeitasse o rei na alçada pública.

Portanto, conforme observado, o caos que resultou após os estertores do Império Romano, sendo a Igreja Cristã como a sua única instituição sobrevivente, e todos os fatos históricos posteriores, como a fragmentação de poder típica do sistema feudal, fez com que essa instituição seguisse rumos hoje conhecidos. Afirma Hilário Franco Júnior:

⁶⁰⁵ SCHILLING, 1999, p. 36.

⁶⁰⁶ SCHILLING, 1999, p. 36.

⁶⁰⁷ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 58.

[...] a decadência carolíngia e os primeiros tempos da feudalização criaram sérios problemas à igreja, que entre 888 e 1057 ficou, na clássica expressão da historiografia, “sob o poder dos leigos”.⁶⁰⁸

Também não podemos esquecer a lógica aristotélica na qual bebiam os intelectuais medievais. Um corpo pode possuir duas cabeças? Era esse seu questionamento. Um corpo bicéfalo seria uma tautologia, uma aberração. Uma sociedade comparada com um corpo não podia ter duas cabeças. Uma, e apenas uma, poderia ser a cabeça da Cristandade, e sob uma perspectiva de longa duração, esse conflito irá se estender por séculos.

Sobre as apropriações do pensamento pagão feitos pela cultura cristã, em especial com relação a quem caberia ter o poder superior, recorremos ao estudioso do pensamento medieval Luis Alberto De Boni, para uma maior elucidação. Afirma De Boni:

[...] o arcabouço teórico pagão, transformado, continuou determinando o pensamento cristão. A noção de unidade estava latente nas grandes disputas entre o papa e a autoridade leiga, e mesmo nas querelas entre o sumo pontífice e os patriarcas orientais: às noções jurídicas herdadas do império, somavam-se as convicções teológicas, afirmando ser vontade divina que houvesse uma e tão somente uma autoridade suprema sobre a terra.⁶⁰⁹

Podemos notar o comentário de Luis Alberto De Boni sobre a importância desse tipo de conflito no pensamento político ocidental. Teria sido através dele que foi concebida uma forma de poder que rompe a tradição usada até então. Segundo De Boni:

Neles o Cristianismo acabou descobrindo sua originalidade perante o político: pela primeira vez na História, a religião reivindicou para si um espaço não coincidente com aquele reservado ao Estado. “Dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” implica em conceber uma forma de poder que rompe com a concepção imperial romana.⁶¹⁰

A reivindicação do espaço da religião, sobre a qual discorre De Boni, nos parece a reivindicação de um espaço de liberdade individual e de consciências, sem o qual não pode haver crítica. Tal reivindicação remete à separação entre o público e o privado, um espaço não reservado ao Estado, onde este não deve arbitrariamente intervir. Sem este espaço, vedado ao arbítrio do Estado, não pode existir pensamento igualitário ou crítica social, nem tampouco

⁶⁰⁸ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 58.

⁶⁰⁹ DE BONI, Luis Alberto. Introdução. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 7.

⁶¹⁰ DE BONI, 1995, p. 8.

democracia. Parece-nos que a milenar cultura judaico-cristã foi pioneira na reivindicação de um espaço livre de consciências, vedado à interferência do Estado. Tal reivindicação parece remeter-se ao antigo Israel e sua crítica social.

Sobre a percepção dessas visões de mundo, sobre os papéis de igreja e Estado na Alta Idade Média, De Boni explica: “Talvez a Alta Idade Média não tenha percebido a distinção entre estes poderes, percebeu, contudo, que nem sempre eles andam juntos.”⁶¹¹ Entretanto, o enfraquecimento dos imperadores germânicos após a morte de Carlos Magno e a fragmentação de poder característica do feudalismo ajudou na aplicação prática da hierocracia. Houve uma verdadeira implosão do império dos Pepinos, que ficou dividido em várias partículas⁶¹². Para um melhor entendimento dos desdobramentos disso, devemos lembrar alguns antecedentes históricos que levaram, durante o pontificado de Gregório VII, ao fato marcante conhecido como Questão das Investiduras.

A “Questão das Investiduras” irá caracterizar talvez melhor do que qualquer outra disputa o duelo entre teocracia e hierocracia, entre trono e altar, entre César e Pedro, entre o bispo de Roma e o imperador. E tentará, em plena Idade Média, responder qual é a cabeça da Cristandade, o papa ou o imperador. Podemos iniciar essa breve análise, entendendo a criação do Sacro Império Romano Germânico, cujas bases foram lançadas por Oto I, coroado pelo papa João XII⁶¹³. Era um sistema não-hereditário, onde o suserano dependia de um colégio eleitoral composto por príncipes eleitores. O imperador podia, nesse sistema, investir e nomear bispos. Afirma Voltaire Schilling: “Os altos cargos eclesiásticos eram então investidos pelo imperador [...]”⁶¹⁴. Prossegue o citado historiador:

Ideologicamente, o Sacro Império era a versão laica das pretensões espirituais expansionistas do cristianismo sediado em Roma. Herdeiro da visão universalista do Império Romano, o cristianismo revelou-se ambicioso e desejoso de uma evangelização que abarcasse todo o mundo pagão. Essa força espiritual estaria apoiada pelo braço (*brachium*) imperial.⁶¹⁵

O imperador via-se como herdeiro dos francos. Também estava imbuído das ambições dos antigos romanos.⁶¹⁶ Mas as pretensões dos também ambiciosos papas pareciam ser um embaraço para as suas pretensões. Apenas uma poderia ser a cabeça da Cristandade do Ocidente.

⁶¹¹ DE BONI, 1995, p. 9.

⁶¹² FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 63.

⁶¹³ SCHILLING, 1999, p. 37.

⁶¹⁴ SCHILLING, 1999, p. 37.

⁶¹⁵ SCHILLING, 1999, p. 38.

⁶¹⁶ SCHILLING, 1999, p. 38.

Agora, os tempos eram outros, a Igreja medieval já não estava fragilizada como nos tempos dos Pepinidas. Estava pronta para colocar em ação seu projeto de independência, mais ainda, seu processo de supremacia, esboçado desde a época do papa São Gelásio. Seu primeiro passo foi na luta contra as investiduras foi coibir qualquer ingerência externa, por parte do imperador, na escolha de seu líder: o papa. Segundo Voltaire Schilling:

No transcorrer do século XI, a Igreja medieval sentiu-se suficientemente forte para dar início a um movimento que a tornasse independente do poder dos príncipes, especialmente do Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. Em 1058 [...] o Cardeal Humberto de Moyenmoutier publicou um tratado no qual manifestava a necessidade de libertar-se de toda a influência secular.⁶¹⁷

Tal documento não tarda a gerar resultados. Em 1059 o papa Nicolau II convocou um sínodo em Roma, objetivando alterar o modo de escolha do papa. A partir de então, o papa seria eleito por sete bispos-cardeais das dioceses próximas a Roma. O imperador e a nobreza não poderiam participar da escolha dos novos bispos de Roma. A Igreja de Roma dava seguros passos rumo a sua emancipação⁶¹⁸.

No entanto, Hilário Franco Júnior afirma: “Tais determinações causaram esperadas reações por parte do imperador germânico, que, no entanto só se concretizaram em atitudes concretas diante da reforma eclesiástica, com Gregório VII (1073-1085)”⁶¹⁹. A emancipação da Igreja viria a ocorrer durante o pontificado do monge Hildebrando, conhecido como papa Gregório VII, um dos mais poderosos papas da Idade Média, que aprofundaria as reformas de Nicolau II.

O entendimento do pontificado do monge cluniacense Hildebrando, entronizado como Gregório VII, é fundamental para a compreensão das relações políticas medievais, não apenas com relação aos seus fatos históricos, mas também com relação às visões de mundo em conflito, tanto que as transformações ocorridas na Igreja de Roma durante esse período ficaram conhecidas como Reforma Gregoriana. Embora tenhamos que reconhecer que esse período teve várias etapas, a partir do século XI⁶²⁰, foi com o monge Hildebrando que a Reforma Gregoriana encontrou seu auge⁶²¹. Foi um período de intensa luta do papa, oriundo

⁶¹⁷ SCHILLING, 1999, p. 35.

⁶¹⁸ SCHILLING, 1999, p. 36.

⁶¹⁹ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

⁶²⁰ HASTENTEUFEL, 1995, p. 117.

⁶²¹ HASTENTEUFEL, 1995, p. 125.

do Mosteiro de Cluny, contra as práticas de nicolaísmo (casamento de padres) e simonia (compra de dignidades eclesiásticas)⁶²².

O caráter e as ideias de Gregório VII assim são descritos por Zeno Hastenteufel:

Era muito estimado, mas também odiado por poucos e amado por alguns. Era um homem duro e severo. Uma de suas ideias era a liberdade da Igreja diante do poder temporal. Na prática, dava pouca liberdade aos outros. [...] Para ele, o mundo todo era um campo de batalha [...]. Gregório VII é um Papa tipicamente medieval, que está em lugar de Cristo. É a autoridade suprema na terra. Todos são súditos, até o Imperador. Para ele, “*Igreja é uma instituição político-religiosa*”.⁶²³

Hilário Franco Júnior afirma:

[...] o papa expôs seu programa político-eclesiástico em 1075 mediante um conjunto de 27 sentenças, conhecido como *Dictatus Papae*. Reafirmando o poder pontifício de punir clérigos faltosos, Gregório VII declarava-se o único com “autoridade para depor ou restabelecer bispos sem necessidade de convocar um sínodo”. Acrescentava que o papa “não pode ser julgado por ninguém”. [...] Buscando atingir o que parecia a primeira causa dos problemas eclesiásticos – a interferência laica nos problemas da igreja -, ele decretava que “o papa pode absolver súditos de homens injustos de seu juramento de fidelidade.”⁶²⁴

Esse foi o programa político-eclesiástico conhecido como *Dictatus-Papae*. Sobre alguns de seus pontos, afirma Hastenteufel:

O Papa, ungindo o rei, entrega-lhe parte de seu poder. O rei, por sua vez, deve exercê-lo em nome do Papa, por receber dele uma espécie de sacramento. Os Bispos se ocupam da alma, o rei da espada. O sacerdócio, diante do poder do rei, é como o sol diante da lua. O sacerdócio foi instituído por Deus, o reino foi instituído por um desejo humano. O rei, sem unção, é um leigo como os outros. Está debaixo do julgamento do papa. O rei que se desvia se torna rei do diabo e deve ser deposto.⁶²⁵

Fica claro que, embora sejam reconhecidas duas esferas de poder, a eclesiástica e a civil, para esse programa deveria prevalecer o papa acima de tudo⁶²⁶. A realização concreta do programa de reformas de Gregório VII se deu ainda no ano de 1075, quando o papa proibiu a concessão de ofícios clericais por leigos. Evidentemente essa atitude prejudicava o poder

⁶²² FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

⁶²³ HASTENTEUFEL, 1995, p. 125.

⁶²⁴ FRANCO JÚNIOR, 200, p. 76.

⁶²⁵ HASTENTEUFEL, 1995, p. 126.

⁶²⁶ HASTENTEUFEL, 1995, p. 126.

imperial, que tinha, até então, o controle sobre a nomeação de bispos. Entretanto o imperador germânico Henrique IV resolveu desafiar as diretrizes papais e nomeou o bispo de Milão. Ao ser repreendido pelo sumo-pontífice, Henrique depôs Gregório VII, que reagiu excomungando o imperador. Além disso, o papa liberou, com sua autoridade espiritual, os súditos de Henrique dos votos e juramentos de fidelidade que haviam feito. A nobreza alemã, insatisfeita com seu monarca, apoiou Gregório, que teve que ir até Canossa, onde o papa estava, no ano de 1077, e lhe pedir perdão⁶²⁷.

O papa retirou a excomunhão do imperador, privilegiando sua função sacerdotal, o que permitiu ao imperador recuperar sua base de poder na Alemanha, escolher um antipapa e até marchar contra Roma, para talvez se vingar da humilhação imposta a ele pelo líder máximo da Igreja de Roma. Gregório VII teve que fugir, acossado pelas tropas imperiais. Pouco tempo depois iria morrer, exilado na Sicília⁶²⁸. Mas sua obra de independência da sua Igreja contra os poderes temporais estava estabelecida. Além disso, livre das interferências de leigos, a Igreja romana se firmaria como o principal poder de sua época. Em alguns anos, um dos sucessores de Gregório VII, o também monge cluniacense Urbano II, convocaria a primeira Cruzada.

Segundo Hilário Franco Júnior, seria o próprio Urbano II que encaminharia uma solução para a Questão das Investiduras, iniciada no pontificado de Gregório VII, que só seria resolvida em 1122. Afirma Hilário Franco Júnior:

Urbano II (1089-1099), por exemplo, conseguiu nas suas relações com o rei francês Filipe I chegar a um acordo pelo qual os bispos e abades seriam investidos na função espiritual pelo papa e nas funções temporais pelo rei. Tal compromisso serviu de modelo para finalmente solucionar, em 1122, por meio da Concordata de Worms, a Questão das Investiduras entre Igreja e Império.⁶²⁹

O poder papal só aumentaria desde então, chegando ao seu ápice no século XIII. Segundo Franco Júnior:

Com Inocêncio III (1198-1216) o papado atingia seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade. Nas suas próprias palavras, “assim como a Lua tira sua luz do sol, o poder real tira o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia.”⁶³⁰

⁶²⁷ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

⁶²⁸ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76.

⁶²⁹ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 76-77.

⁶³⁰ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 77.

Sobre as diferenças estabelecidas desde a época de Carlos Magno até Gregório VII, assim se manifesta Luis Alberto De Boni:

Se, no século IX, Carlos Magno considerava-se - e agia como - senhor supremo dentro do império, tratando o papa como “ministro do culto”, no século XI invertiam-se as posições, e o monge Hildebrando, respeitado por todos, e temido por quase todos, ascendia ao sólio pontifício e passava a tratar as autoridades políticas da cristandade, a começar pelo imperador, como simples vassalos.⁶³¹

Carlos Magno era o cabeça da igreja, e teria deposto qualquer papa que não respeitasse sua supremacia, mas agora Gregório era o senhor do Império, e conseguiu depor o imperador, e o submeteu à humilhação em Canossa⁶³². De uma teocracia, fundamentada num imperador, passamos a uma hierocracia, fundamentada num sacerdote, o bispo de Roma.

Embora houvesse claras disputas de poder na Questão das Investiduras, também se podem verificar ideologias e mentalidades envolvidas. O entendimento dessas ideologias e mentalidades pode nos ajudar a entender o momento histórico em questão, e ajudar a compreender a visão de mundo que levou o papado a se tornar a maior força política da Cristandade, da Reforma Gregoriana até o século XIII. O que levou Gregório VII a submeter o imperador Henrique? Para compreender os motivos envolvidos devemos conhecer a mentalidade do papado medieval.

A Igreja teve, durante a Idade Média, uma posição definida com relação aos poderes terrenos. Embora os papas tenham sido de modo geral, os executores das políticas da Igreja com relação aos poderes temporais, Souza e Barbosa afirmam que: “a Igreja gradualmente elaborou e possuiu um programa de pensamento e de ação acerca das relações entre os poderes espiritual e secular [...]”.⁶³³ Esse programa de pensamento fundamentava os procedimentos e as relações da Igreja com relação ao mundo profano.

A atuação de alguns papas no implemento desse programa de pensamento é inegável. Entretanto, Souza e Barbosa advertem sobre a atuação dos papas:

⁶³¹ DE BONI, Luis Alberto. Apresentação. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997. p. 7.

⁶³² DE BONI, 1997, p. 7.

⁶³³ SOUZA, José Antônio C. R. de. BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997. p. 13.

Mas, em maior ou menor grau, todos eles fizeram parte duma escola de pensamento eclesiológico-político que os transcendia e que, ela sim, procurava impor-se na sociedade medieval. Designamos essa escola de *hierocrata*, e a teoria política que gradualmente foi sendo elaborada e defendida, *hierocracia*.⁶³⁴

Esse esclarecimento de Souza e Barbosa é pertinente. Devem-se notar ao menos dois aspectos na citação imediatamente transcrita acima. Uma delas é a elaboração gradual da hierocracia. Ela parece ter amadurecido ao longo de séculos, embora suas raízes pareçam ser antigas. Outra é o fato de que esta escola de pensamento transcendia os papas como indivíduos. Ia além de suas meras ambições e postulamentos pessoais. Parecia vincular-se ao pensamento católico de forma orgânica, e também se vincula à sua cultura e à sua forma de pensar. Parecia ser além de uma mera justificativa para uma busca de poder temporal, uma forma de pensar, uma visão de mundo que se organizou como uma ideologia. Os papas foram seus artífices, seus executores, mas a hierocracia em si, estava acima deles.

Sobre as origens da hierocracia e as fontes nas quais ela se fundamenta, afirmam Souza e Barbosa:

As concepções relativas ao governo da Igreja e da sociedade que foram brotando durante o medievo encontraram, na tradição dos séculos, abundante material de apoio. Em parte, logo no início do Cristianismo e, depois, ao longo da Alta Idade Média, os teóricos do poder espiritual e do poder temporal souberam combinar idéias bebidas na Revelação, no direito romano e na filosofia neoplatônica.⁶³⁵

As elucidações acima citadas são importantes, na medida em que não alimentam a ideia de que os conflitos entre teocracia e hierocracia tenham sido meras disputas de políticos ambiciosos. Embora não possamos descartar as ambições e personalismos naturalmente envolvidos nesse em outros processos políticos de modo geral, a hierocracia tornou-se uma ideologia, formada a partir de mentalidades. Algumas fontes fundamentavam a ideia de hierocracia, como a sucessão petrina, direito romano, conceitos de *autorictas* e *potestas* e neoplatonismo, porém, para o presente estudo interessa que a questão dos conflitos entre Igreja e Estado geraram no Ocidente uma dialética política onde estes embates, além de levar à final separação entre ambos e estabelecer as funções de cada um deles dentro das sociedades ocidentais, desenvolveram na política ocidental um viés eminentemente crítico e

⁶³⁴ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 13.

⁶³⁵ SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 14.

extremamente dinâmico. Parecia existir na Igreja, através de sua doutrina, uma espécie de prevenção contra o arbítrio do Estado, tendo que se compreender tais conflitos não como meras disputas de poder, mas como visões de mundo, onde a Igreja, fundamentada nos preceitos do antigo Israel, procurava limitar o poder arbitrário dos governos.

Walter Ullmann afirma que, embora o pensamento político medieval não possa ser compreendido sem as doutrinas que o precederam, tais ideologias foram básicas e decisivas para a subsequente evolução do pensamento político⁶³⁶. De acordo com Walter Ullmann: “No entanto, as diferenças entre o pensamento moderno e o medieval não são basicamente de gênero, mas de grau.”⁶³⁷

Os embates entre Igreja e Estado, teocracia e hierocracia e a tentativa de limitação do poder real estavam por parte da Igreja, fundamentadas na cultura hebraica antiga, e nos parecem permanências de um Cristianismo que cresceu nas sombras da perseguição pelo Império Romano, e não se reduziam apenas a disputas políticas, embora elas não possam ser negadas -, mas além delas, tais embates abrigavam visões de mundo, onde se procurava a separação entre o público e o privado e um espaço de interiorização onde os poderes temporais não poderiam interferir.

Embora reconheçamos formulações teológicas na aurora da Modernidade, procurando legitimar o direito divino dos reis no fenômeno político conhecido como Absolutismo, não é possível deixar de reconhecer que as formulações teológicas mais antigas, provenientes da Idade Média, procuravam limitá-lo. Nisto se vê que a limitação do poder real e o paradigma de que os governantes estão sujeitos a uma lei e devem cumpri-la, não são uma invenção dos filósofos iluministas, mas já existiam na Idade Média, embora de forma teologizada e sacralizada. A dessacralização destes conceitos e sua subsequente secularização talvez possam ser atribuídas ao Iluminismo, mas não a invenção dos conceitos em si. Uma visão de mundo onde o monarca está sujeito a uma lei e seu poder é limitado por ela existia no Israel antigo, e foram preservadas numa perspectiva de muito longa duração, atravessando uma longa Idade Média, fundamentadas na milenar cultura judaico-cristã. Os conflitos entre Igreja e Estado na Idade Média, pelo menos em boa parte, pareciam fundamentados neste paradigma.

Porém, a Idade Média ainda iria avançar muito no desenvolvimento de suas concepções políticas, demonstrando a premissa de Ullmann transcrita acima. Se a hierocracia e a teocracia estavam fundamentadas numa teoria descendente de poder, onde o poder emana

⁶³⁶ ULLMANN, 2009, p. 16.

⁶³⁷ “Sin embargo, las diferencias entre el pensamiento moderno y el medieval no son basicamente de género, sino de grado”. ULLMANN, 2009, p. 16.

do alto, o medievo veria o desenvolvimento de uma concepção ascendente de poder, onde o poder emana do povo.

3.5 Teoria Ascendente de Poder, Direito de Sedição dos Povos e Tiranicídio.

Tanto as formas teocráticas como hierocráticas de governo indicam uma fundamentação na teoria descendente de poder, onde o poder emana de Deus, ou para o rei, ou para o papa. Porém, a Idade Média desenvolveu um paradigma fundamentado na teoria ascendente de poder, onde o poder emana do povo. Walter Ullmann discorre sobre o que vem a ser teoria ascendente de poder:

Sua principal característica consiste em que o poder reside originalmente no povo, quer dizer, na mesma comunidade. [...] Posto que o poder residia originalmente no povo, era este que elegia um chefe para a guerra, um duque, um rei, etc. Dito chefe não tinha mais poderes que os que a assembleia eleitoral o havia concedido. Se o considerava o representante da comunidade, e portanto era responsável ante a assembleia popular. Em consequência, existia um *direito* a resistir-se às ordens do governante [...].⁶³⁸

Walter Ullmann prossegue com sua exposição:

Esse direito de resistência explica a facilidade com que era deposto e apartado um rei se, na opinião do povo, havia deixado de representar sua vontade [...]. Metaforicamente falando, o poder ascendia desde a ampla base da pirâmide social até seu vértice [...]. Esta teoria ascendente de governo pode denominar-se também teoria popular de governo, porque o poder residia, em sua origem, no povo.⁶³⁹

⁶³⁸ “Su principal característica consiste em que el poder reside originalmente em el pueblo, es decir, en la misma comunidad [...]. Puesto que el poder residia originalmente em el Pueblo, era este quien em las asambleas populares elegia a um jefe para la guerra, um duque, um rey, etc. Dicho jefe no tenia más poderes que los que la assembleia electoral le habia concedido. Se le consideraba como representante de la comunidade, y por lo tanto era responsable ante la asamblea popular. Em consecuencia, existia um *derecho* a resistirse a las órdenes del governante [...]. ULLMANN, 2009, p. 14.

⁶³⁹ “Este derecho de resistencia explica la facilidad con que era depuesto y apartado um rey si, em opinión del Pueblo, había dejado de representar su voluntad. [...] Metafóricamente hablando, el poder ascendia desde la amplia base de la pirâmide social asta su vértice [...]. Esta teoria ascendente del gobierno puede denominarse también teoria popular de gobierno, porque el poder residia, em su origen, em el Pueblo. ULLMANN, 2009, p. 14.

Os princípios elencados acima são, hoje em dia, as bases das democracias ocidentais. O poder emana do povo, assembleias populares podem, por escolha popular representar o povo, que possui o direito de destituir governantes. O povo podia resistir ao governante injusto. Tais princípios não foram inventados pelos filósofos iluministas da Modernidade, embora a partir da Modernidade tenham sido amplamente aceitos e divulgados pelas revoluções burguesas. Entretanto, já existiam formulações relativas a este paradigma desde a Idade Média, época de cultura eminentemente teocêntrica.

Embora Ullmann vincule este sistema às tribos germânicas, citando o historiador Tácito⁶⁴⁰, não podemos deixar de notar similaridades entre a teoria ascendente de poder, descrita por Ullmann acima, e o sistema político em Israel, na Antiguidade. Lembramos aqui fatores como assembleias populares para escolha de reis, a sujeição dos monarcas à lei da aliança, que funcionava como uma espécie de Constituição para Israel, a realeza condicional, a limitação do poder do rei, o poder real como delegação de um poder superior, a tradição popular de realeza, a oposição à ideia de monarquia, que marcou a cultura e a história de Israel, as assembleias representativas de anciãos, a possibilidade do povo retirar sua unção sobre um rei e escolher outro, entre outros fatores⁶⁴¹. Tais premissas nos levam a crer que uma das fontes para o desenvolvimento da teoria ascendente de poder na Idade Média, inclusive pelo caráter teocrático do período e uso exaustivo do texto bíblico como referência, além de procurar fundamentar suas monarquias no modelo dos reis de Israel -, foi justamente o texto bíblico e o modelo hebreu de monarquia. Com isso não estamos questionando as apropriações inerentes à cultura germânica para a formação da Idade Média e da própria Europa, mas nos parece bastante plausível que a teoria ascendente de poder possua na sua formulação um viés cultural hebreu antigo.

A teoria ascendente de poder foi esquecida durante a maior parte da Idade Média, tendo sido utilizada a teoria descendente de poder durante a maior parte do período, sendo que a partir do século XIII a teoria ascendente de poder voltou a emergir como posição teórica, sendo que a teoria descendente de poder foi progressivamente desaparecendo da teoria política⁶⁴².

Interessa para o presente estudo compreender que a teoria ascendente de poder, conforme será entendida na Idade Média, teve seu lugar debatido no interior da Igreja Católica Apostólica Romana, em um movimento interno da Igreja conhecido como

⁶⁴⁰ ULLMANN, 2009, p. 14.

⁶⁴¹ Questões estudadas e discutidas no primeiro capítulo deste estudo.

⁶⁴² ULLMANN, 2009, p. 15.

Conciliarismo. Definiremos o significado de Conciliarismo a partir de Claudia D'Amico. De acordo com ela:

[...] O conciliarismo é um movimento próprio da Igreja segundo o qual o Concílio, representante da congregação dos crentes, é superior ao Papa, seu interesse para o âmbito político reside no fato de que resulta uma maneira interna de controlar a monarquia papal através da aplicação do que se denomina teoria ascendente de poder. O movimento como tal se consolida nas primeiras décadas do século XV. No entanto, é necessário rastrear a origem desta doutrina um século e meio atrás, um particularíssimo marco histórico no qual surgem as bases do que haverá de ser a teoria política moderna.⁶⁴³

Constatamos, portanto, que a própria Igreja de Roma, através do Conciliarismo, procurou limitar o poder da monarquia papal através dos Concílios, representante da assembleia dos crentes, desenvolvendo a teoria ascendente de poder, onde o poder emana do povo, uma das bases da teoria política moderna. Ao colocar a origem do Conciliarismo relacionada ao século XIV, cujo movimento em si se consolida nas primeiras décadas do século XV, Claudia D'Amico refere-se ao confronto político ocorrido no século XIV entre o papa Bonifácio VIII e o rei Felipe o Belo, da França, no qual o papa lança a bula *Unan Sanctam*, na qual o papa defende o princípio da *plenitudo potestatis*, ou plenitude de poder papal, atribuída a si mesmo em detrimento do rei.⁶⁴⁴ Em reação à publicação desta bula, o rei Felipe ordena que suas tropas invadam a residência papal de Anagni, tomando o papa como prisioneiro, que morre pouco tempo depois.⁶⁴⁵

Sobre a doutrina da teocracia papal, defendida por Bonifácio VIII, discorre Claudia D'Amico:

A doutrina da teocracia papal [...] aquela segundo a qual o poder papal procede de maneira direta do mesmo Deus e através do Papa se delega ao âmbito temporal, havia sido sustentada desde os primeiros séculos da Igreja.

⁶⁴³ “[...] el conciliarismo es un movimiento propio de la Iglesia según el cual el Concilio, representante de la congregación de los creyentes, es superior al Papa, su interés para el ámbito político reside en el hecho de que resulta una manera interna de controlar la monarquía papal a través de la aplicación de lo que se denomina la teoría ascendente del poder. El movimiento como tal se consolida en las primeras décadas del siglo XV. Sin embargo, es necesario rastrear el origen de esta doctrina un siglo más atrás, un particularísimo marco histórico en el cual surgen las bases de lo que se habrá de ser la teoría política moderna“. D’AMICO. Claudia. *El Conciliarismo y la Teoría Ascendente de Poder em Las Postrimerias de la Edad Media*. In: La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento. Buenos Aires: CLACSO, 1999. p. 126. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609123715/7damico.pdf>. Download em 08/05/2017 às 21hs e 22m.

⁶⁴⁴ D’AMICO, 1999, p. 126.

⁶⁴⁵ D’AMICO, 1999, p. 126.

Este princípio teocrático ou teoria descendente de poder não concernia somente ao governo do espiritual, senão também ao governo do temporal. No entanto, o problema se levantava ao tratar de estabelecer os limites daquele poder recebido de forma direta de Cristo.⁶⁴⁶

Portanto, segundo a teoria descendente de poder, que fundamentava a teocracia papal, o papa, como representante de Cristo na Terra, possuía o direito ao governo não só do espiritual, mas também do temporal. Entretanto, existia um problema ao tentar estabelecer limites à plenitude de poder papal. Ao discorrer sobre o Conciliarismo, Walter Ullmann afirma que: “Efetivamente, o conciliarismo, em definitivo, não era mais que uma manifestação da teoria ascendente de governo.”⁶⁴⁷

Todavia, o Conciliarismo se tornou num dado momento um marco teológico jurídico para justificar a teoria ascendente de poder⁶⁴⁸. Alguns intelectuais medievais tiveram intensa participação na elaboração de tais paradigmas. Segundo Ullmann:

O clima intelectual era favorável por completa. Ao começo do século XV aumentou o número de pessoas com uma preparação acadêmica, o que de feito significou a extensão da preparação universitária ao baixo clero, e, acima de tudo, aos laicos. Se fundaram novas escolas e colégios, o qual também influiu o aumento da população universitária. As novas teorias eram já definitivas se haviam convertido em tema suscetível de ser ensinado e estudado: tinham uma entidade.⁶⁴⁹

Alguns intelectuais tiveram um papel importante na elaboração do Conciliarismo e da teoria ascendente de poder. Um deles foi João de Paris, também conhecido como João Quidort. Claudia D’Amico explica que desde o século XIII e XIV começaram a aparecer na Cúria de Roma escritos que procuravam fundamentar as teorias absolutas do papado, e incluíam pautas que deveriam ser seguidas pelos governantes temporais. Tais escritos eram

⁶⁴⁶ “La doctrina de la teocracia papal [...] aquella según la cual el poder papal procede de manera directa del mismo Dios y a través del Papa se delega al ámbito temporal, había sido sostenida desde los primeros siglos de la Iglesia. Este principio teocrático o doctrina descendente del poder no concernía solamente al gobierno de lo espiritual, sino también al gobierno de lo temporal. Sin embargo, el problema se planteaba al tratar de establecer los límites de aquel poder recibido en forma directa de Cristo”. D’AMICO, 1999, p. 126.

⁶⁴⁷ “Efetivamente, el conciliarismo, en definitiva, no era más que una manifestación de la teoría ascendente del gobierno”. ULLMANN, 2009, p. 216.

⁶⁴⁸ D’AMICO, 1999, p. 127.

⁶⁴⁹ “El clima intelectual les era por completo favorable. A comienzos del siglo XV aumento el número de personas con una preparación académica, lo que de hecho significó la extensión de la formación universitária al bajo clero y, por encima de todo, a los laicos; se fundaron nuevas escuelas y colégios, lo cual también influyó em el aumento de la población universitária. Las nuevas teorias eran ya definitivas y se habían convertido em tema susceptible de ser enseñado y estudiado: tenían una entidad.” ULLMANN, 2009, p. 211.

denominados *De Potestate Papae* ou *De Potestate Ecclesiastica*, e se constituíam no germe do que viria a ser a bula *Unam Sanctam*. Por outro lado, havia aqueles que consideravam legítimas as aspirações dos governantes temporais contra as aspirações papais. A primeira proposta de governo conciliar para a Igreja veio daqueles que formavam esta segunda facção⁶⁵⁰.

João Quidort, ou João de Paris, acreditava no carácter sobrenatural da ordem sacerdotal, e no carácter natural da ordem política. Também acreditava na independência dos poderes sacerdotal e político. Entretanto, a faculdade de governo e organização política depende do homem social e político por natureza. Que um destes homens exerça seu poder sobre os outros só é possível mediante o consenso destes últimos, através de uma eleição.⁶⁵¹

Notemos acima, em plena Idade Média, o princípio de independência entre Igreja e Estado, além de uma aplicação da teoria descendente de poder, onde deve existir consenso popular para legitimar um governo, princípios estes básicos nas democracias ocidentais, desenvolvidos em plena Idade Média, época de cultura marcadamente cristã.

Embora João de Paris não tenha considerado o povo como fonte do poder, acreditando numa fonte de poder descendente, tal poder deveria ser legitimado pelo povo. Claudia D'Amico afirma:

Notamos a novidade no pensamento de João: se bem que o povo não é a origem ou fonte do poder – e neste sentido este pensamento é teocrático ou de estrutura descendente -, no entanto este poder deve ser consensuado pelo povo. É o povo o que tem poder jurisdicional, e isto não só concerne à esfera civil senão também à eclesiástica.⁶⁵²

Podemos, portanto, notar que no pensamento de João de Paris, embora em parte teocrático e descendente, a soberania popular era reconhecida, tanto na esfera civil como na eclesiástica. Logo, dos desdobramentos de uma teoria teocrática e descendente de poder, nasce a teoria ascendente, onde o povo é soberano e o governante deve obter o consenso popular para legitimar seu governo, seja ele civil ou eclesiástico. Da teoria política medieval fundamentada no poder descendente, provindo de Deus, irá brotar a teoria de poder ascendente, onde o poder não pode ser exercido sem a aprovação do povo. Talvez esteja em

⁶⁵⁰ D'AMICO, 1999, p. 128.

⁶⁵¹ D'AMICO, 1999, p. 128.

⁶⁵² “Notemos la novedad del pensamiento de Juan: si bien el pueblo no es el origen o fuente del poder – y em este sentido este pensamiento es teocrático o de estructura descendente -, sin embargo este poder debe ser consensuado por el pueblo. Es el pueblo el que tiene poder jurisdicional, y esto no solo concierne a la esfera civil sino tambien a la eclesiastica “. D'AMICO, 1999, p. 128.

João de Paris o elo entre uma teoria e outra, marcando a transição de conceitos entre a teoria descendente de poder e a teoria ascendente, que marca a política ocidental nos dias de hoje.

Walter Ullmann afirma que hoje, João de Paris poderia denominar-se cientista político⁶⁵³. De acordo com Ullmann:

João afirmava enfaticamente que não existiam laços de união entre a Igreja e o Estado, porque o poder do rei deriva de Deus através da eleição do povo. Mais articulada aparecia todavia sua tese da soberania do povo em sua afirmação de que o rei havia ascendido ao poder “por vontade do povo” [...] A função do rei consistia em preservar a ordem social, melhorar as condições de vida de seu reino, em resumo, cobrir as necessidades de uma boa vida civil.⁶⁵⁴

A separação entre as funções de Igreja e Estado, proposta por João de Paris, séculos antes da Revolução Francesa, demonstra ideias já existentes na Europa séculos antes da formação do pensamento iluminista. Além disso, sua afirmação da soberania popular, mesmo que João afirmasse que o poder real deriva de Deus -, demonstra a relação entre uma teoria descendente de poder, eminentemente teocrática, e uma teoria ascendente, esta derivada da primeira. Contudo, dentro da filosofia política de João de Paris, nos aproximamos da teoria ascendente propriamente dita. Segundo Walter Ullmann:

Esta tese assumia um avanço considerável em relação com o tomismo, assim como um giro radical com respeito a tradicional teoria descendente de poder. Podemos inclusive dizer que com João de Paris nos aproximamos da teoria ascendente propriamente dita.⁶⁵⁵

Ullmann afirma que João de Paris aplicou sua filosofia política aos prelados da Igreja, que recebiam o poder do povo que os elegia e consentia na sua eleição. Também os poderes políticos do papa poderiam ser pelo povo, sendo que a matéria prima do papa era o

⁶⁵³ ULLMANN, 2009, p. 190.

⁶⁵⁴ “Juan afirmaba enfaticamente que no existían lazos de unión entre la Iglesia y el Estado, porque el poder del rey deriva de Dios a través de la elección del pueblo. Más articulada aparecía todavía su tesis de la soberanía del pueblo en su afirmación de que el rey había accedido al poder “por voluntad del pueblo” [...] La función del rey consistía en preservar el orden social, mejorar las condiciones de vida de su reino, en resumen, cubrir las necesidades de una buena vida civil.” ULLMANN, 2009, p. 193.

⁶⁵⁵ “Esta tesis suponía un avance considerable en relación con el tomismo, así como un giro radical con respecto a la tradicional teoría descendente. Podemos incluso decir que con Juan de Paris nos acercamos a la teoría ascendente propriamente dita”. ULLMANN, 2009, p. 193.

consentimento dos crentes, que poderia ser retirado em caso de inaptidão, loucura, ou qualquer outra razão que o povo julgasse importante⁶⁵⁶.

Os paradigmas acima descritos valiam tanto para o papa como para o rei. De acordo com Walter Ullmann:

A ideia subjacente em tudo isso era que o poder tão só podia adquirir-se mediante o consentimento daqueles que deviam ser governados. Da mesma maneira que o rei era elegido por seu povo, podia ser privado de seu poder pelo seu povo. A deposição do rei competia ao povo.⁶⁵⁷

Em plena Idade Média teocrática, vemos surgir uma teoria revolucionária para os padrões da época⁶⁵⁸. Porém, este paradigma revolucionário, a teoria ascendente de poder de João de Paris, surge a partir da teoria descendente de poder, uma teoria teocêntrica, da qual o poder emana de Deus. Isso parece demonstrar a influência do pensamento teocrático cristão medieval na origem dos conceitos atuais de democracia, via teoria ascendente de poder, visto haverem relações entre as teorias ascendente e descendente de poder. Demonstra, além disso, que a soberania popular não foi inventada pelo Iluminismo de qualquer matiz. Hoje, os paradigmas propostos por João de Paris não são questionados dentro das teorias e práticas que fundamentam as democracias ocidentais. Porém, tais paradigmas foram desenvolvidos na Idade Média. Logo, o que conhecemos como soberania popular, base das democracias do Ocidente, deve muito mais ao medievo do que os defensores do Iluminismo costumam reconhecer. Todavia, a Idade Média possuía fundamentalmente um caráter cristão, fundamentado em seu texto sagrado⁶⁵⁹.

João de Paris não inventou ideia nem princípio algum, mas levou às últimas consequências lógicas as teses desenvolvidas por seu mestre, Tomas de Aquino⁶⁶⁰. João de Paris morreu a caminho da cúria papal, respondendo processo por heresia⁶⁶¹. Porém, João de Paris não foi o único intelectual medieval a conceber teorias políticas de soberania popular.

⁶⁵⁶ ULLMANN, 2009, p. 193.

⁶⁵⁷ “La idea que subyacía en todo era que el poder tan sólo podía adquirir-se mediante el consentimiento de aquellos que debían ser gobernados. De la misma manera que el rey era elegido por el pueblo, podía ser privado de su poder por el pueblo. La deposición del rey competia al pueblo.” ULLMANN, 2009, p. 193-194.

⁶⁵⁸ ULLMANN, 2009, p. 194.

⁶⁵⁹ ULLMANN, 2009, p. 217 - 218.

⁶⁶⁰ ULLMANN, 2009, p. 194.

⁶⁶¹ ULLMANN, 2009, p. 194.

Outro intelectual medieval a desenvolver uma teoria ascendente de poder foi Marsílio de Pádua. Para compreendermos a teoria ascendente de poder de Marsílio de Pádua devemos conhecer sua concepção a respeito da lei. Para Claudia D'Amico:

Na concepção acerca da natureza da lei se enquadra a chave de todo enfoque marsiliano: a lei era um “preceito coativo” [...], e precisamente este caráter coativo e obrigatório de uma norma é o que a converte em lei. Esta obrigatoriedade da lei que rege a vida de todos os homens não está baseada na teoria descendente, senão que os cidadãos mesmos conferem essa obrigatoriedade às normas que devem regê-los. Assim o povo é denominado “legislador humano” [...] no sentido de que não está limitado por nada, tem a plenitude do poder.⁶⁶²

Nota-se aqui que a principal obra de Marsílio de Pádua, o “Defensor da Paz”, foi concluída em 1324⁶⁶³, e sua defesa da obrigatoriedade do cumprimento da lei, sendo que a lei deve ser confirmada por aqueles que devem cumpri-la, princípio de soberania popular, antecede em mais de cinco séculos a Revolução Francesa. Claudia D'Amico prossegue, afirmando que: “O governo, como parte instrumental do Estado, recebe seu poder deste povo. [...] aqui a teoria ascendente de poder em respeito à origem do poder.”⁶⁶⁴

Dentre os postulados de Marsílio, estão que a um governo conciliar deve ser também estendido para a Igreja, nos termos descritos acima: também é negada a plenitude de poder papal em Marsílio e prescindir do papado como instituição de governo⁶⁶⁵. Marsílio de Pádua era um tradicional aliado do Partido Gibelino, alinhado ao Império, na luta contra o partido Guelfo, aliado ao Papado⁶⁶⁶. Também é sabido que fundamentou parte de suas teorias nas ideias do filósofo grego Aristóteles⁶⁶⁷.

Embora Christopher Dawson considere que a obra de Marsílio de Pádua represente um aspecto do desenvolvimento cívico-medieval, dentro do elemento laico da Cidade-Estado

⁶⁶² “En la concepción acerca de la naturaleza de la ley se encuentra la clave de todo el planteo marsiliano: la ley es un “precepto coativoconfirmada pe” [...], y precisamente este carácter coativo u obligatorio de una norma es lo que la convierte en ley. Esta obrigatoriedad de la ley que rige la vida de los hombres no está basada em la teoría descendente, sino que los ciudadanos mismos conferem dicha obrigatoriedad a las normas que deben regirlos. Asi el pueblo es denominado “legislador humano” [...], em el sentido de que no esta limitado por nada, tiene la plenitude del poder.” D'AMICO, 1999, p. 129.

⁶⁶³ ULLMANN, 2009, p. 195.

⁶⁶⁴ “El gobierno, como parte instrumental del Estado, recebe su poder deste povo: [...] aqui la teoria ascendente em lo que se respecta al origen del poder.” D'AMICO, 1999, p.129 - 130.

⁶⁶⁵ D'AMICO, 1999, p. 130.

⁶⁶⁶ SOUZA, José Antônio C. R. de. *As Relações de Poder na Idade Média: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST Edições / Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010. p. 66.

⁶⁶⁷ SOUZA, 2010, p. 198.

italiana, representada por legisladores e agentes em oposição a clérigos, sendo que sua adaptação da teoria política de Aristóteles demonstre a facilidade que um cidadão da cidade-república italiana medieval possuía para retornar à tradição sócio-política da Polis grega⁶⁶⁸, havia em Marcílio de Pádua outros elementos a serem considerados na formação de sua teoria política.

Claudia D'Amico afirma que os argumentos de Marcílio são os de um teólogo⁶⁶⁹. Logo, Marsílio não recorreu apenas a Aristóteles ou ao modelo de Polis antiga. Marcílio de Pádua recorreu também ao texto sagrado judaico-cristão. Embora reconheçamos que os textos hebraicos antigos, especialmente os vétero-testamentários, tenham sido apropriados na Idade Média especialmente para defender a teoria descendente de poder⁶⁷⁰, base teórica tanto de teocratas como de hierocratas, Marsílio de Pádua fundamentou suas teses em textos sagrados neo-testamentários, utilizando-os para o desenvolvimento de sua teoria ascendente de governo, dentro do assim chamado Conciliarismo. De acordo com D'Amico:

Na proposta conciliarista de Marcílio existem alguns motivos recorrentes: uma visão mítica da Igreja primitiva, consideração do concílio ou sínodo como uma das estruturas mais antigas da Igreja, a exemplificação permanente com a referência a algum dos oito concílios que no século IV foram convocados pelo imperador sob a proteção do Império e sem a assistência nem a presidência do Papa.⁶⁷¹

A história da Igreja primitiva, na qual Marsílio buscava fundamentação, incluía as escrituras, em especial o texto neo-testamentário. A partir das escrituras, Marsílio de Pádua afirmava que ao contrário da crença católico-romana em geral, não havia sido concedido a Pedro, ao qual o Bispo de Roma afirma suceder, mais poder que aos demais apóstolos, que por sua vez, todos eles, eram representantes do conjunto dos seguidores de Cristo⁶⁷². Para o paduano, o caráter sacerdotal dos apóstolos foi dado por Cristo, enquanto Deus, e o poder deste sacerdócio pertence apenas a Deus, não sendo potestade nem dos apóstolos tampouco de seus sucessores⁶⁷³.

⁶⁶⁸ DAWSON, 2016, p. 21.

⁶⁶⁹ D'AMICO, 1999, p. 130.

⁶⁷⁰ ULLMANN, 2009, p. 23-24.

⁶⁷¹ “En la propuesta conciliarista de Marcilio hay algunos motivos recurrentes: una visión mítica de la Iglesia primitiva, la consideración del concilio o sínodo como una de las estructuras mas antiguas de la Iglesia, la exemplificación permanente con la referencia a alguno de los ocho concílios que en siglo IV fueron convocados por el emperador bajo la protección del Imperio y sin la asistencia ni presidencia del Papa.” D'AMICO, 1999, p. 130.

⁶⁷² D'AMICO, 1999, p. 130.

⁶⁷³ D'AMICO, 1999, p. 130.

Claudia D'Amico afirma sobre a doutrina de Marsílio de Pádua:

Isto determina a igualdade de todos e cada um dos sacerdotes como membros de uma mesma espécie enquanto a seu caráter essencial e inseparável da sua condição, e neste sentido não se pode estabelecer distinções entre o Bispo Romano e o mais simples dos sacerdotes. As opiniões que se opõem a estabelecer a igualdade de todos os sacerdotes são, segundo Marsílio, contrárias às Escrituras.⁶⁷⁴

José Antônio C. R. de Souza discorre acerca de dois argumentos usados por Marsílio, extraídos do Novo Testamento para fundamentar sua tese conciliarista ascendente:

Um pouco adiante, pela primeira vez, Marsílio arremata o seu raciocínio, de um lado, afirmando enfaticamente que não foi Pedro nem outro apóstolo que escolheu Paulo como tal, nem tampouco o enviou para pregar o evangelho aos pagãos. Logo, Pedro não recebeu de Jesus um poder sacerdotal e uma autoridade coercitiva especiais, por meio das quais tinha sido estabelecido para liderar os apóstolos e lhe assegurava o direito de ordenar que fossem pregar aonde ele achava que deviam ir.⁶⁷⁵

José Antônio C. R. de Souza prossegue na exposição das teses de Marsílio, onde Marsílio argumenta sobre a questão surgida no interior da Igreja primitiva e a divergência surgida sobre se os pagãos que se convertessem ao Cristianismo deveriam ou não ser circuncidados como eram os judeus⁶⁷⁶. Comentando o argumento do paduano, Souza afirma: “Estes, iluminados pelo Espírito Santo, decidiram em conjunto, isto é, em assembleia, e não Pedro sozinho, que os conversos não precisavam ser submetidos àquele rito da Antiga Lei.”⁶⁷⁷ Tal controvérsia está registrada no texto neo-testamentário de Atos dos Apóstolos, capítulo XV.

Marsílio também argumenta que uma assembleia dos primeiros cristãos, que enviou Pedro e João como missionários à Samaria e que não foi Pedro que tomou tal decisão⁶⁷⁸. Portanto, com argumentos teológicos, retirados dos textos sagrados, Marsílio fundamentava

⁶⁷⁴ “Esto determina la igualdad de todos y cada uno de los sacerdotes como miembros de una misma especie o en cuanto a su carácter esencial e inseparable de su condición, y en este sentido no pueden establecerse distinciones entre el Obispo Romano y el más simples de los sacerdotes. Las opiniones que se oponen a establecer la igualdad a todos los sacerdotes son, según Marsilio, contrarias a las Escrituras.” D’AMICO, 1999, p. 130.

⁶⁷⁵ SOUZA, 2010, p. 124.

⁶⁷⁶ SOUZA, 2010, p. 124.

⁶⁷⁷ SOUZA, 2010, p. 124.

⁶⁷⁸ SOUZA, 2010, p. 124.

⁶⁷⁸ SOUZA, 2010, p. 125.

sua tese conciliarista ascendente de poder, firmemente contrária à monarquia papal. Teoria esta que certamente evoca princípios igualitários.

Embora D'Amico reconheça que as teses de Marsílio de Pádua favorecessem a realeza em suas disputas contra os papas⁶⁷⁹, devemos reconhecer que a teoria ascendente de poder estava fundamentada nas escrituras sagradas cristãs, e que a origem desta teoria política era eminentemente teológica, premissa demonstrada pela fundamentação buscada nas escrituras por Marsílio, em especial em textos neo-testamentários. Embora Marsílio de Pádua reconheça no imperador o representante do povo⁶⁸⁰, seu conciliarismo e sua teoria ascendente de poder privilegiam a soberania popular. Claudia D'Amico afirma: “O esquema ascendente de poder volta a repetir-se no âmbito eclesiástico pois a fonte e origem do poder é só um: o povo como legislador humano.”⁶⁸¹

De acordo com José Antônio C. R. de Souza:

Enfim, perfeitamente em sintonia com o arcabouço teórico-político que constituiu na *Parte I* do *Defensor da Paz* e, aplicando-o à sua eclesiologia na *Parte II* do tratado, quanto ao tema que acabamos de examinar e analisar, o que de fato importa reter para Marsílio, são os seguintes pontos: 1 – a melhor maneira no tocante à escolha dos dirigentes de quaisquer comunidades, inclusive as eclesiásticas, é a eleição efetuada por todos os membros da mesma ou por aqueles que a representam [...].⁶⁸²

Embora reconheçamos que o termo “eleição”, na Idade Média, possuía um significado bastante diferente do que é dado a ele hoje em dia⁶⁸³, percebemos, entretanto, em Marsílio de Pádua, um princípio igualitário fundamentado nas escrituras. Tal princípio reconhecia a soberania popular, fator que hoje não é passível de questionamento quando falamos em democracia. Portanto, em plena Idade Média, um fator igualitário, fundamentado na soberania popular tomava forma. Além disso, constatamos que séculos antes dos movimentos de Reforma Protestante, a Igreja de Roma já era alvo de críticas, e que tais críticas, como a de Marsílio, eram fundamentadas nos textos sagrados da religião cristã, com influência na vida civil. Portanto, notamos a crítica sobre a política dentro da Cristandade, e que paradoxalmente tal crítica alimentava-se de fundamentações teológicas. Nesse caso, a própria doutrina cristã fornecia salvaguardas ideológicas contra os abusos perpetrados em seu próprio nome.

⁶⁷⁹ D'AMICO, 1999, p. 131.

⁶⁸⁰ D'AMICO, 1999, p. 132.

⁶⁸¹ “El esquema ascendente del poder vuelve a repetir-se em el ámbito eclesiástico pues la fuente u origen del poder es solo uno: el pueblo como legislador humano”. D'AMICO, 1999, p. 132.

⁶⁸² SOUZA, 2010, p. 133.

⁶⁸³ ULLMANN, 2009, p. 129.

Também constatamos que a teoria conciliarista ascendente de poder, de Marsílio de Pádua, procura fundamentação no Cristianismo primitivo, em textos neo-testamentários, para demonstrar especialmente a igualdade entre Pedro e os demais apóstolos e a igualdade entre os bispos e os demais sacerdotes, extraíndo daí a necessidade de concílios para que os membros de determinada comunidade escolham que deverá representá-los. Tratava-se de princípio igualitário, transformador e talvez revolucionário para os padrões da época, mas fundamentado no igualitarismo do Cristianismo primitivo. Tais premissas demonstram que o igualitarismo cristão primitivo sobreviveu na Idade Média, à parte da rigorosa estratificação social do sistema feudal, e que as fontes deste princípio igualitário e desta crítica eram o próprio texto neo-testamentário.

Portanto, de acordo com uma perspectiva de longa duração, onde sobrevivem mentalidades, transformadas em permanências, não duvidados do fator gerador da Idade Média e relação à Modernidade, e que as teorias de soberania popular, inquestionáveis nas democracias ocidentais modernas, tenham iniciado seu desenvolvimento em plena Idade Média, através de doutrinas conciliarista e outras, visto que, na teoria ascendente de poder, o poder emana do povo. Mesmo paralela ao sistema feudal, conhecido pela sua rigidez e estratificação social, tal teoria floresceu. Porém, lembramos os paradigmas teocêntricos da Idade Média e a procura de fundamentação nos textos sagrados hebraicos antigos por parte dos medievais, e que a teoria ascendente de poder estava fundamentada em argumentos encontrados na teologia cristã da época. Neste caso, as democracias ocidentais, em boa parte, encontram o início de seu arcabouço ideológico no medievo e na sua visão de mundo teocêntrica, sendo que seu desenvolvimento na Modernidade se torna uma continuidade secularizada de ideias originadas anteriormente, não sendo mera invenção de pensadores iluministas. Neste ponto, não olvidamos de Hilário Franco Júnior quando este afirma: “Diferentemente do que quase sempre se pensa, a democracia ocidental é muito mais medieval do que grega.”⁶⁸⁴ No decorrer do presente capítulo poderemos encontrar alguns paradigmas que podem vir ao encontro de Franco Júnior, com relação às origens medievais dos parâmetros das democracias ocidentais.

Não forneceremos aqui uma lista de todos os pensadores medievais que trabalharam na teoria descendente de poder. Não objetivamos no presente estudo nos aprofundar nas teorias políticas medievais, mas compreender a contribuição do período com a construção de princípios igualitários e críticos fundamentados na cultura judaico-cristã. Em consequência

⁶⁸⁴ FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 160.

disso, devemos fazer uma breve análise de outro paradigma desenvolvido na Idade Média: o direito de sedição (ou revolta) dos povos oprimidos e do tiranicídio (assassinato de tiranos).

De acordo com José Adércio Leite Sampaio e Luana Mathias Souto, embora a ideia e prática do tiranicídio pertencer à Antiguidade, na Idade Média o debate foi retomado⁶⁸⁵. A partir daí, com o advento das reformas protestantes, o debate a respeito foi alimentado devido às perseguições religiosas aos reformados. Segundo Sampaio e Souto:

As perseguições religiosas aos reformados alimentaram as discussões em torno do assunto, que se projetaram na elaboração teórica e no exercício prático do direito de resistência, convertido, pelas mudanças modernas, num direito à revolução.⁶⁸⁶

A partir da citação transcrita acima, observamos em Sampaio e Souto a constatação de uma espécie de continuidade entre a Idade Média, que retomou os debates sobre o direito dos povos de assassinar tiranos, as reformas protestantes, na elaboração de teorias sobre o direito dos povos à resistência, e à Modernidade, quando se teoriza o direito à revolução e coloca-se a teorização em prática. Tal paradigma revela uma continuidade entre a Idade Média e a Modernidade, não uma ruptura, e confirma a cultura medieval como fator gerador, conforme constatamos no início do presente capítulo deste estudo, além de relevar uma permanência em perspectiva de longa duração, inclusive devido ao fato de que, o suposto direito ao tiranicídio, mesmo que iniciado na Antiguidade é retomado na Idade Média. Logo, as revoluções burguesas não apresentam um fato novo com relação ao direito de resistência dos povos ou ao direito dos oprimidos de assassinar seus opressores.

Embora Sampaio e Souto citem a tese medieval de que o poder terreno tem origem divina, cabendo aos fiéis se dedicarem a suas tarefas⁶⁸⁷, e que ninguém poderia contrariar suas ordens, sob pena de atentar contra o reino de Deus e o reino dos homens⁶⁸⁸, os mesmos reconhecem que elementos presentes na própria teologia da Igreja de Roma funcionavam como elementos de subversão. De acordo com Sampaio e Souto:

⁶⁸⁵ SAMPAIO, José Adércio; SOUTO, Luana Mathias. In: SILVA, Lucas Gonçalves da; FREITAS, Rubens Correa. *Teoria Constitucional*. Florianópolis: COMPEDI, 2016. p. 240. Disponível em: <https://www.compеди.org.br/publicacoes/9105o6b2/219i8xn/5DtXp2OH15FSDii.pdf>. Download em 17/06/2017 às 22hs e 30min.

⁶⁸⁶ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 240.

⁶⁸⁷ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 240.

⁶⁸⁸ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 244.

Havia, no entanto, o sentimento de justiça, nutrido pela religião católica, e a progressiva definição do bom rei ou do rei cristão que se lançavam como elementos subversivos às ordens de submissão.⁶⁸⁹

Dentro deste contexto, houve na Idade Média “uma vasta e riquíssima reflexão sobre a tirania [...]”.⁶⁹⁰ Podemos constatar, portanto, que a própria doutrina cristã vigente no período medieval, herdeira da tradição de Israel, fornecia elementos de contrariedade e subversão contrárias à submissão incondicional ao rei. Podemos compreender que mesmo dentro da rígida hierarquização e estratificação social do sistema feudal, a cultura religiosa cristã manteve seus elementos críticos desenvolvidos na Antiguidade Tardia, fornecendo inclusive os paradigmas para o julgamento do bom e do mau rei. Lembramos aqui os princípios de separação entre o público e o privado e a tradição medieval de realeza, fundamentada nos reis de Israel, e da crítica da cultura hebraica antiga à tradição monárquica.

Parece ter havido, na Idade Média, um crescente desenvolvimento desse tipo de postulamento ideológico, que embora tímido a princípio, foi paulatinamente ganhando destaque. De acordo com Sampaio e Souto:

Nesse período histórico, mais que no anterior, tem-se o desenvolvimento das teorias que buscam legitimar o tiranicídio. Essas teorias, no entanto, contrariavam as exigências agostinianas, bem arraigadas no pensamento medieval, de submissão ao castigo divino do mau rei. Com o progredir dos séculos e o ganho de complexidade das relações sociais e, inicialmente, de conflitos crescentes entre rei e Igreja, passou-se a advogar timidamente, em princípio, a legitimidade dos atos de revolta contra as condições de injustiça infligidas ao povo pelo seu rei. Injustiças medidas pela ética cristã.⁶⁹¹

Encontramos na Idade Média, pensadores contrários às teses de submissão. Um destes exemplos é John de Salisbury. Para Sampaio e Souto:

John of Salisbury, por volta do século XII, tem sido apontado como um dos primeiros pensadores medievos a contrariar a tese agostiniana de submissão. Em sua obra *Politicratus*, ele traça as linhas gerais sobre o que viria a ser definido como Estado de Direito, admitindo, em situações limites, que houvesse o extermínio de um governo tirânico.⁶⁹²

Um fato histórico interessante ocorreu no século XV, segundo relatado por Sampaio e Souto. De acordo com eles:

⁶⁸⁹ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 240.

⁶⁹⁰ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 244.

⁶⁹¹ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 245.

⁶⁹² SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 245.

As idéias se projetaram no tempo, ganhando cada vez mais radicalidade em algumas vozes. No início do século XV, Jean Petit valeu-se de exemplos bíblicos para justificar o assassinato de Luís I, duque de Orleans, por seu patrono João, o destemido, Duque da Borgonha.⁶⁹³

Não nos surpreende que esse ato revoltoso tenha procurado fundamentação bíblica para sua justificação, dada a mentalidade teocêntrica dos medievais e seu apego à tradição hebraica. Tal exemplo demonstra que a crítica aos governantes, hoje representados pelo Estado, fator crítico este existente no Cristianismo primitivo, não desapareceu na Idade Média, mesmo com o rigor do sistema feudal. Tal paradigma parece se enquadrar numa perspectiva de mentalidades e permanências, amparadas na longa duração, visto o Cristianismo não ter sido completamente domesticado pelo arbitrário sistema feudal.⁶⁹⁴

A não domesticação do Cristianismo na Idade Média possui como um paradigma o direito de resistência, inclusive pelas armas. Segundo Claudia de Resende Machado de Araújo:

A doutrina política medieval logo começou a defender a ideia de que a ordem abusiva dada pelo soberano era nula e sem obrigação para os súditos, chegando mesmo a proclamar o direito de resistir, ainda que pelas armas, às medidas injustas ou tirânicas.⁶⁹⁵

Percebemos então, que segundo alguns teóricos medievais, ordens abusivas eram passíveis de desobediência, mesmo que pelas armas. Embora existisse o dever de obedecer ao soberano, tal obediência não era de modo algum incondicional, conforme o próprio modelo de realeza estabelecido conforme os reis do antigo Israel. Claudia de Resende Machado de Araújo prossegue, discorrendo sobre a aparentemente paradoxal relação entre obediência e resistência, segundo os medievais. De acordo com ela:

O interesse na Idade Média pela questão da resistência contra governos tirânicos foi grande, enfocando esta a ideia central do dever de obediência à ordem estatal e a questão da tirania. De um lado, encontra-se a obrigação obedecer ao soberano; do outro, a de resistir contra a tirania deste. Neste contexto, o problema da resistência deixou de ser visto apenas como um direito, mas, sobretudo, como uma obrigação a que está sujeito o cidadão

⁶⁹³ SAMPAIO; SOUTO. In: SILVA; FREITAS, p. 246.

⁶⁹⁴ Esse acontecimento é comentado por Jacques Le Goff, na primeira parte do presente capítulo do presente estudo, onde Le Goff explica a fundamentação bíblica referente a ele.

⁶⁹⁵ ARAÚJO, Claudia de Resende Machado de. *O Direito Fundamental de Resistência na Constituição Federal de 1988*. Brasília: Universidade Federal de Pernambuco /Associação de Ensino Unificado do Distrito Federal, 2001. p. 24. Disponível em: <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/4492>. Download em 10/07/2017 às 16hs e 45min.

diante da ordem jurídica objetiva, violada pelo monarca e merecedora de restabelecimento.⁶⁹⁶

A partir deste parâmetro, podemos constatar que em caso de tirania, quem está a violar os preceitos anteriormente estabelecidos é o monarca, não o povo a lhe resistir, não existindo tal direito em um governo considerado justo. Neste caso, o tirano está a violar a lei, sendo o objetivo da resistência restabelecer a ordem violada pelo tirano⁶⁹⁷.

Podemos encontrar evidências desta não domesticação do Cristianismo pelo Feudalismo em intelectuais ligados à própria Igreja de Roma, bastião do Cristianismo no medievo europeu ocidental. Um exemplo disso é o conhecido teólogo medieval Tomás de Aquino, considerado santo pelo Catolicismo Romano. Em Aquino encontramos teorizações do direito de resistência e sedição dos povos contra os tiranos e teorizações sobre o próprio direito dos povos de assassinar tiranos. De acordo com Machado de Araújo: “o principal teórico e doutrinador do direito de resistência na Idade Média foi São Tomás de Aquino.”⁶⁹⁸

Segundo Claudia de Resende Machado de Araújo:

Na Suma Teológica, o filósofo em discussão aborda a questão da sedição como sendo ou não um pecado mortal. Inicia citando Santo Isidoro, que entende por sedicioso aquele que provoca a “dissensão das almas e gera a discórdia.” Para Santo Tomás de Aquino, aqueles que resistem ao bem comum não podem ser chamados de sediciosos, porque o regime tirânico não é justo por se ordenar, não para o bem comum, mas para o bem particular de quem governa. Assim, o sedicioso é antes de tudo o tirano que nutre no povo discórdias e sedições para governar para o seu próprio bem.⁶⁹⁹

Nelson Antônio Bonassi discorre sobre a liceidade da sedição, chamada por ele de revolução, em Tomás de Aquino, esclarecendo a definição de tirania a partir de Aquino. De acordo com Bonassi:

Tomás de Aquino justificou a liceidade da revolução (sedição) em caso de tirania. A tirania acontece quando o governante procura o seu bem particular e deixa de promover o bem comum. O bem comum constitui para Tomás de Aquino o eixo central da ética social. Um governante só será justo se promover o bem comum. Todo governo que não concretiza a realização do bem comum, é um governo tirânico, podendo ser deposto.⁷⁰⁰

⁶⁹⁶ ARAÚJO, 2001, p. 24-25.

⁶⁹⁷ ARAÚJO, 2001, p. 25.

⁶⁹⁸ ARAÚJO, 2001, p. 25.

⁶⁹⁹ ARAÚJO, 2001, p. 26-76.

⁷⁰⁰ BONASSI, Nelson Antônio. *A Liceidade do Emprego da Violência Contra a Tirania Institucionalizada, Segundo a Doutrina Católica, a Partir de Tomás de Aquino*. Florianópolis: Revista de Ciências Humanas / UFSC, v. 1, n.º 1. 1982. p. 39. Disponível em:

Tal definição de tirania, e o direito de deposição de governos que nela se enquadram, é admitida na doutrina cristã medieval de Tomás de Aquino, demonstrando que o rígido e hierarquizado sistema feudal não apagou da doutrina cristã seus parâmetros críticos, e que o direito à deposição de governos não é um paradigma inventado na Modernidade, nem tampouco deve ser atribuído apenas à cultura clássica, visto que teóricos medievais se debruçaram sobre esse tema. Bonassi prossegue, discorrendo a respeito da licitude da revolução em Aquino, denominada pelo intelectual medieval de sedição. Segundo Bonassi:

O Doutor Angélico, na questão 42 da Suma Teológica, admite, pois, a liceidade da revolução, que ele chama de sedição. A perturbação do regime tirânico não tem caráter de sedição e é eticamente permitida. Se a ordem, porém, for alterada, de tal maneira que a população tiranizada sofre mais com a sedição do que com a tirania, é evidente que a revolução é lícita.⁷⁰¹

Constatamos, portanto, o conceito de liceidade da revolução em plena Idade Média, no pensamento de um de seus maiores intelectuais, considerado santo pela Igreja de Roma. Bonassi prossegue, comentando a doutrina de Aquino sobre a reação contra a tirania:

No caso da legítima sedição, quem, realmente, é o sedicioso, que se separa da ordem legal, é o próprio tirano, o qual fomenta as discórdias escraviza o povo. É um governo tirânico, porque ordena a seu próprio bem aquilo que deveria ser orientado ao bem comum. [...] Nesse caso, a violência é legitimada, porque é feita contra a violação da própria justiça e contra a perturbação da ordem comum.⁷⁰²

Tal doutrina demonstra que o Cristianismo medieval não pode ser acusado de ter sido completamente passivo ou condescendente com os abusos do sistema feudal, e que o viés cristão crítico encontrado na teologia paulina não desapareceu na Idade Média. Também demonstra que o Cristianismo medieval não pode ser acusado de se curvar diante do poder dos governantes, pelo menos não em sua totalidade, existindo nele focos de resistência e crítica. Tomás de Aquino parece ter influenciado a Igreja de Roma pelos séculos vindouros em seu reconhecimento do direito dos povos se levantarem contra opressores, além de não ter permanecido sozinho na doutrina da Igreja sobre a legitimidade da revolução, mesmo que

violenta, visto que seus paradigmas foram seguidos por quase toda a tradição católica. De acordo com Nelson Antônio Bonassi:

A doutrina tomista da revolução (sedição) tem sido seguida de uma forma quase unânime por toda a tradição católica. Pio XI admitia que se empregassem meios violentos adequados contra um governo que oprimisse a verdade e a justiça. O que na verdade seria um dever para a defesa própria e para salvar a nação. A constituição *Gaudium et Spes* diz quase a mesma coisa, concitando os cidadãos a não recusar colaboração quando o bem comum o exigir, defendendo os seus direitos e o de seus concidadãos contra o abuso de autoridade.⁷⁰³

Mesmo papas contemporâneos, como Paulo VI se amparam na doutrina tomista sobre a liceidade da revolução. Afirma Bonassi: “O Papa Paulo VI prossegue na mesma linha, admitindo o emprego da violência contra uma tirania prolongada e evidente, que atente gravemente contra os direitos fundamentais da pessoa [...]”⁷⁰⁴

Notamos, portanto, que a doutrina exposta por Aquino, está de acordo com os princípios da Igreja Católica Romana, principal vetor do Cristianismo medieval ocidental, tendo sido seguida através de séculos. Bonassi compara a doutrina de Aquino com a de autoridades eclesiásticas e moralistas católicos e afirma:

A doutrina exposta por Tomás de Aquino é, pois, a mesma das autoridades eclesiásticas e dos moralistas católicos (Welty, Vidal, Kinn). Segundo estes, a revolução é lícita, dentro dos seguintes princípios: a) o governo, por incapacidade, ou por abuso do poder, causa uma irremediável desordem na sociedade; b) os revolucionários devem salvar o bem comum; c) devem ter sido tentados outros recursos. A revolução só deve ser desencadeada, se o povo está em real perigo de sofrer grandes males; d) é necessário examinar profundamente os males causados pelos governos e os benefícios que se esperam da revolução; e) vitoriosa a revolução, os novos governantes devem dar oportunidade ao povo de se manifestar livremente.⁷⁰⁵

Bonassi conclui, afirmando a respeito da doutrina tomista, apoiada pelos moralistas católicos: “Pela doutrina católica e por sua tradição, não restam dúvidas de que é lícito recorrer à revolução, quando existem exigências genuinamente humanas.”⁷⁰⁶

Portanto, podemos constatar que o Cristianismo medieval não teve sua crítica absorvida no rigorismo hierarquizado do sistema econômico e social feudal, mas paralelo a ele, preservou aspectos da crítica social da teologia cristã primitiva dentro da própria Igreja Romana. Embora alguns considerem a teoria revolucionária da doutrina tomista

⁷⁰³ BONASSI, 1982, p. 39.

⁷⁰⁴ BONASSI, 1982, p. 39-40.

⁷⁰⁵ BONASSI, 1982, p. 40.

⁷⁰⁶ BONASSI, 1982, p. 40.

conservadora⁷⁰⁷, talvez por Aquino não ter pregado a revolução a qualquer custo, recomendando moderação no combate à tirania⁷⁰⁸, não podemos deixar de considerar sua existência, séculos antes das revoluções burguesas da Modernidade, nem podemos duvidar de suas apropriações posteriores, mesmo que secularizadas, de acordo com uma perspectiva de mentalidades, permanências e longa duração.

Segundo esta perspectiva, o fator gerador da cultura teocêntrica da Idade Média com relação à Modernidade revela seu fator gerador não apenas no direito à sedição ou revolução, aparecendo na Modernidade sob uma capa de secularização, mas também com relação ao tiranicídio, assunto enfrentado por Tomás de Aquino em sua doutrina. Afirma Nelson Antônio Bonassi:

Se por um lado se pode afirmar a liceidade da revolução contra a tirania, restam dúvidas quanto aos meios a serem empregados pelos revolucionários, tais como o tiranicídio, os sequestros, os atentados terroristas, as guerrilhas. Segundo Tomás de Aquino não se pode tirar a vida do tirano por iniciativa privada, mas ele admite que se pode dar-lhe a morte por autoridade pública.⁷⁰⁹

Bonassi explica sob que condições Aquino admitia o assassinato de tiranos. Sendo o tirano a autoridade pública, não havendo possibilidade de sedição ou destituição do tirano, deveria se suportar a tirania, esperando a providência divina⁷¹⁰. Porém, tal passividade não se admite de forma absoluta, havendo possibilidade de sedição. Pode-se recorrer à sedição e dar morte ao tirano. De acordo com Bonassi:

Outra maneira de dar a morte ao tirano é através de uma revolução vitoriosa. Os novos governantes, investidos do poder, devem julgar o tirano e, se o merecer, pode ser condenado à morte. Outro modo em que é lícito o tiranicídio acontece no processo da evolução do movimento armado, sendo a morte do tirano uma consequência da própria guerra civil.⁷¹¹

Portanto, constatamos que os tribunais revolucionários das revoluções burguesas da Modernidade, e a execução dos reis da Inglaterra e da França nas respectivas revoluções inglesa e francesa, eram possibilidades plenamente admitidas na política medieval, com sua teocêntrica visão de mundo, devidamente teorizadas e desenvolvidas nas mentes de

⁷⁰⁷ ARAÚJO, 2001, p. 28.

⁷⁰⁸ BONASSI, 1982, p. 43.

⁷⁰⁹ BONASSI, 1982, p. 40.

⁷¹⁰ BONASSI, 1982, p. 40.

⁷¹¹ BONASSI, 1982, p. 40.

intelectuais paradigmáticos da teologia cristã, como Tomás de Aquino. A partir de tais parâmetros, observamos algumas mentalidades e estruturas críticas preservadas no Cristianismo medieval, oriundas do Cristianismo primitivo, onde o governo dos césares era objeto de crítica e subversão. Constatamos também paradigmas revolucionários secularizados na política moderna, mas que possuem raízes mais antigas, algumas plenamente fundamentadas na tradição judaico-cristã.

Nelson Antônio Bonassi discorre sobre o parecer dos moralistas católicos a respeito do tiranicídio. Segundo ele:

Os moralistas católicos admitem o tiranicídio, desde que se verifiquem algumas condições: a) o governante arrasta o povo e o Estado à ruína. O povo, em si, teria o direito de julgar e condenar. Mas na realidade é incapaz de fazê-lo, não podendo apelar para os tribunais, nem resistir e nem se defender da injusta agressão; b) como o povo não se pode defender da agressão, qualquer cidadão que tenha condições pode salvar o povo, matando o opressor. Isto, porém, exige que não exista outra possibilidade.⁷¹²

Observamos, portanto, que os moralistas católicos admitem o tiranicídio, devendo-se, contudo, observar algumas regras. O tiranicídio não é admitido pelos moralistas católicos por uma mera vontade particular, mas apenas em nome de uma coletividade, decidido por um grupo que a representa. Nelson Antônio Bonassi discorre sobre as condições nas quais o tiranicídio é permitido. De acordo com ele:

O melhor seria uma sentença judicial com um tribunal internacional. Na impossibilidade, pode-se decretar a morte, não por uma pessoa particular, porque não se trata de um injusto agressor individual, mas da defesa de uma coletividade. Deve ser um grupo de pessoas, bastante amplo, responsável, que possa representar a nação inteira e que sentencie depois de analisado bem as circunstâncias e a culpabilidade do tirano.⁷¹³

Outro princípio fundamentado na doutrina tomista pode ser usado para justificar o tiranicídio, em especial o assim chamado recurso ético do ato com duplo efeito⁷¹⁴. De acordo com essa doutrina, um ato pode ter dois efeitos, sendo apenas um intencional, sendo a moralidade dos atos especificada pela intenção e não pelo que está fora dela. A partir dessa premissa, o ato de defesa pode gerar dois efeitos: a conservação da própria vida e a morte do atacante. Sendo assim, o ato de defesa deve ser proporcional, pois não age licitamente quem

⁷¹² BONASSI, 1982, p. 40.

⁷¹³ BONASSI, 1982, p. 41.

⁷¹⁴ BONASSI, 1982, p. 41.

empregar uma carga de violência maior que a necessária. Todavia, repelir a força pela força é um ato lícito, embora Aquino recomende moderação⁷¹⁵.

Bonassi explica esse princípio da doutrina tomista da seguinte forma:

Segundo este princípio, se o governante é de fato um tirano e se ele de fato está ameaçando a vida dos cidadãos e, na realidade provoca mortes por seus atos de opressão, pode-se recorrer ao princípio de duplo efeito ou seja o princípio da legítima defesa, pois cada um tem o total direito de defender-se, mesmo com a morte do atacante, seja lá quem for.⁷¹⁶

Sobre o ato de duplo efeito e a legítima defesa, afirma Tomás de Aquino:

Nada impede que um mesmo acto tenha duplo efeito, dos quais só um está em nossa intenção, estando o outro fora dela. Ora, os actos morais se especificam pela nossa intenção e não pelo que está fora dela, o que é acidental, como do sobredito resulta. Ora, do acto de quem se defende pode resultar um efeito duplo: um, a conservação da própria vida; outro, a morte do atacante. Portanto, tal acto, enquanto visa a conservação da vida, não é de natureza, ilícito, pois, a cada um é natural conservar a existência, na medida do possível.⁷¹⁷

Após defender o direito à legítima defesa, Aquino discorre sobre o direito da autoridade pública matar em nome do bem comum, o que poder ser aplicável a tiranos, após a tomada do poder. De acordo com Tomás de Aquino:

Mas, não sendo lícito matar um homem senão por autoridade pública, por causa do bem comum, como de sobredito resulta, é ilícita a intenção de matarmos a outrem [...], salvo aquele que tem a autoridade pública. Pois, este, tendo a intenção de matar a outrem, para sua defesa, refere este acto ao bem público como o demonstra o soldado que combate o inimigo e o agente do juiz, que age contra os ladrões.⁷¹⁸

Além disso, ao discorrer se é lícito matar os pecadores, Aquino compara certos indivíduos a membros gangrenados do corpo que colocam em risco todo o organismo, considerando lícito em certos casos matar os que são perigosos para a comunidade. Partindo do princípio de que um tirano talvez seja o elemento mais perigoso para uma comunidade humana, devido inclusive ao seu poder de corromper, é possível que este princípio da doutrina tomista seja aplicável aos tiranos. Segundo Tomás de Aquino:

⁷¹⁵ BONASSI, 1982, p. 41.

⁷¹⁶ BONASSI, 1982, p. 41.

⁷¹⁷ AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. Volume V. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Livraria Sulina Editora / Universidade de Caxias do Sul, 1980, p. 2548.

⁷¹⁸ AQUINO, 1980, p. 2548.

Como já dissemos, é lícito matar os brutos [...]. E por isso, vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenado, causa da corrupção de outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como a parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, pôr a morte aquele que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela; pois, como diz o Apóstolo, *um pouco de fermento corrompe toda a massa*.⁷¹⁹

Aquino complementa a questão, afirmando que pode ser um bem matar um pecador, o que, indubitavelmente, de acordo com o ponto de vista da teologia cristã, o tirano é. Segundo Aquino:

E portanto, embora seja em si mesmo mau matar um homem, enquanto êle se conserva na sua dignidade, contudo pode ser um bem matar um pecador, como o é matar um animal; pois o mau homem é pior que um bruto e causa maiores danos, como diz o Filósofo.⁷²⁰

Observamos, portanto, o direito à legítima defesa, a partir do princípio de duplo efeito, inclusive aplicada aos tiranos, na doutrina de Tomás de Aquino. Logicamente, a doutrina tomista da sedição e do tiranicídio, embora admita a revolução, não é absolutamente igual aos parâmetros revolucionários aplicados na Modernidade e Contemporaneidade. Um exemplo disto é o fato da doutrina de Aquino, seguida por moralistas católicos, não admitir atos terroristas, que colocam em risco a vida de inocentes e nem sempre desestabilizam a estrutura social⁷²¹. Todavia, encontramos em Aquino o mesmo princípio usado em todas as revoluções, de que um governo tirânico pode ser combatido por meios violentos, e um tirano pode ser deposto e até mesmo morto pelos representantes de uma coletividade, mesmo que Aquino tenha recomendado a ponderação dos fins visados⁷²², o que nem sempre foi seguido nas revoluções modernas fundamentadas em ideologias secularizadas.

Notamos em Tomás de Aquino e nos moralistas católicos, numa Idade Média de mentalidade teocêntrica, o mesmo princípio que regula o direito de qualquer revolução. Bonassi afirma: “Tomás de Aquino sempre admitiu a revolução (sedição) contra tiranos.”⁷²³ O próprio Tomás de Aquino afirma em sua *Suma Teológica*:

Ora, o pecado de sedição é, primária e principalmente, cometido pelos que a provocam, pecando assim gravemente. E secundariamente pelos que a

⁷¹⁹ AQUINO, 1980, p. 2540.

⁷²⁰ AQUINO, 1980, p. 2541.

⁷²¹ BONASSI, 1982, p. 42.

⁷²² BONASSI, 1982, p. 43.

⁷²³ BONASSI, 1982, p. 43.

seguem, perturbando o bem comum. Ao contrário, os defensores do bem comum, que lhes resistem, não devem chamar-se sediciosos, como também não se chamam rixosos, aqueles que se defendem.⁷²⁴

Constatamos, portanto, em Tomás de Aquino, o reconhecimento do direito de legítima defesa, além de classificar como defensores do bem comum aos que resistem aos que perturbam o bem comum, ou seja, aos tiranos, não classificando tais defensores do bem comum como sediciosos. Ao discutir se a sedição é um pecado mortal, estabelecendo dialeticamente contrapontos e objeções, Aquino afirma: “Ora, a luta nem sempre é pecado mortal, mas às vezes é justa e lícita, como se demonstrou. Logo, com maior razão, pode haver sedição sem pecado mortal.”⁷²⁵

Prossegue Tomás de Aquino, na utilização de seu método dialético, ao discorrer sobre a condição ou não da sedição como pecado:

São louvados aqueles que livram a multidão de um poder tirânico. Ora, isso não pode fazer-se facilmente, sem haver alguma dissensão na multidão, enquanto uma parte dela se esforça por conservar o tirano e a outra, por expulsá-lo. Logo, pode haver sedição sem pecado mortal.

Tomás de Aquino prossegue, respondendo a objeções com relação ao direito de sedição, mais uma vez culpando o tirano pelo pecado da sedição, e não aqueles que o resistem. De acordo com Tomás de Aquino:

O regimen tirânico não é justo, por se ordenar, não ao bem comum. Mas ao bem particular do que governa [...]. Por onde, a perturbação desse regimen não tem natureza de sedição [...]. O sedicioso é antes o tirano, que nutre, ao povo que lhe está sujeito, discórdias e sedições, para poder governar mais seguramente. Pois é da natureza do regimen tirânico ordenar-se para o bem próprio do que governa, em prejuízo da multidão.⁷²⁶

Notamos em Tomás de Aquino, em pleno século XIII, uma definição bastante abrangente de tirania e o direito da multidão revoltar-se contra ela, inclusive reconhecendo a licitude e justiça da luta, bem como, reconhecendo inclusive o direito ao tiranicídio. Embora existam restrições à revolução sem antes serem tentados outros meios⁷²⁷, e de não se verificarem nas revoluções da Modernidade e Contemporaneidade a moderação e a ponderação aconselhadas por Aquino, notamos em sua doutrina o mesmo princípio que

⁷²⁴ AQUINO, 1980, p. 2372.

⁷²⁵ AQUINO, 1980, p. 2372.

⁷²⁶ AQUINO, 1980, p. 2372-2373.

⁷²⁷ BONASSI, 1982, p. 46.

fundamenta todo processo revolucionário, inclusive os que usam de violência: de que é direito de um povo oprimido levantar-se contra um governo opressor. Numa Modernidade secularizada, de mentalidade antropocêntrica, este princípio foi evocado para justificar conhecidos processos revolucionários, porém, numa Idade Média de mentalidade teocêntrica, tal princípio já era conhecido e justificado na teologia e na filosofia de um intelectual considerado santo pela Igreja de Roma: Tomás de Aquino. Não duvidamos de que este pode ser o caso de uma mentalidade transformada em estrutura, devidamente secularizada numa perspectiva de longa duração. Todavia, outro fator presente na história medieval pode ser elencado como tendo catalisado o vetor igualitário e crítico do Cristianismo primitivo, preservando seus princípios e o carregando até a Modernidade. Falamos a respeito de movimentos de cunho social e caráter milenarista.

3.6 Milenarismo, Idade Média e Crítica Social

No terceiro capítulo do presente estudo, discorreremos a respeito do conceito de Milenarismo e da sua relevância na história do Ocidente, visto que diversos movimentos revolucionários e ideologias políticas na Modernidade e Contemporaneidade se revestiram de um caráter milenarista e apocalíptico, embora secularizados. Na Idade Média, período histórico de caráter teocêntrico, movimentos e revoltas milenaristas, buscando construir o Reino de Deus na terra, em seu caráter imanente, de bem estar social, foram recorrentes, questionando e confrontando o sistema feudal e adquirindo uma importância ímpar. Tais movimentos se revestiram muitas vezes de caráter escatológico e apocalíptico, e sua existência demonstrou a não domesticação da crítica social e política característica da cultura judaico cristã, especialmente da visão social dos profetas e do Cristianismo primitivo -, pelo rigorismo hierarquizado do sistema feudal.

Embora tais movimentos tenham sido qualificados pela ortodoxia cristã oficial como heresias, não podemos negar sua importância na história social, eclesiástica e geral, nem tampouco duvidar que tais movimentos possam ter carregado para a Modernidade, incluindo as revoluções burguesas, a crítica aos poderes oficiais constituídos e a construção do pensamento igualitário, bem como a tentativa de construção de sistemas de justiça social, mesmo reconhecendo que a Modernidade tenha secularizado esses conceitos, despiando-os de seu caráter teocêntrico. Porém, para compreendermos tais movimentos, devemos primeiramente entender o que vem a ser uma heresia, conforme tais movimentos foram

apropriados na perspectiva da ortodoxia cristã na época. Segundo Pedro R. Santidrián, heresia é:

“Separação”, “eleição”. Termo derivado do grego *airesis* com significado de ruptura, separação. Emprega-se tanto em filosofia como em religião e encontramos-lo com este mesmo significado em todas as religiões. No âmbito religioso as heresias e os hereges aparecem já na primitiva Igreja [...]. São considerados como os desvios, opções, opiniões particulares ou de grupo que se afastem ou separem do depósito comum da fé ou da comunidade dos crentes.⁷²⁸

Portanto, podemos compreender a partir da ortodoxia a heresia como uma separação, uma ruptura, um afastamento ou desvio da norma teológica, filosófica ou ideológica correta. Todavia, podem existir definições de heresia que não se enquadram na definição oficial, como demonstra Slavoj Žižek. De acordo com ele:

E talvez isso nos permita propor uma definição mais geral do que é uma heresia: para que um edifício ideológico ocupe o lugar hegemônico e legitime as relações de poder vigentes, ele *tem* de ceder em sua mensagem fundadora radical – e os maiores “heréticos” são simplesmente aqueles que rejeitam essa concessão, agarrando-se à mensagem original.⁷²⁹

A partir das observações de Slavoj Žižek, podemos compreender uma heresia não como um simples rompimento unilateral com a ortodoxia, mas em certos casos, como uma tentativa de retorno a ela, ou mesmo, paradoxalmente, como uma prova de lealdade à mensagem fundadora, talvez deturpada pela ortodoxia. Žižek procura fundamentar sua admoestação na própria Idade Média, no caso de Francisco de Assis. Segundo Žižek:

Recordemos o destino de São Francisco ao insistir no voto de pobreza dos verdadeiros cristãos, ao recusar a integração no edifício social existente, ele ficou muito perto de ser excomungado – ele foi abraçado pela Igreja depois que os “rearranjos” necessários foram feitos, os quais apararam essa extremidade que ameaçava as relações feudais existentes.⁷³⁰

Encontramos, portanto, na Idade Média, formas de pensar que ameaçavam as relações feudais, que demonstram a não absorção completa do pensamento cristão pelo sistema feudal. Estas formas de pensar, que embora consideradas heréticas, estavam inseridas no parâmetro cultural teocêntrico do período. De acordo com John Gray:

⁷²⁸ SANTIDRIÁN, 1996. p. 210.

⁷²⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *O Amor Impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 51.

⁷³⁰ ŽIŽEK, 2015, p. 51-52.

Jesus e seus seguidores acreditavam estar vivendo no fim dos tempos, quando os males do mundo seriam extintos. A doença, a morte, a fome, a guerra e a opressão deixariam de existir após a derrota das forças do mal numa luta que abalaria o mundo. Era esta a fé dos que inspirava os primeiros cristãos, e embora o fim dos tempos viesse a ser interpretado por cristãos de épocas posteriores como uma metáfora da mudança espiritual, as visões do Apocalipse vêm rondando a vida ocidental desde essa época remota. Na Idade Média, a Europa foi sacudida por movimentos de massa inspirados na crença de que a história estava chegando ao fim e um novo mundo surgiria. Esses cristãos medievais acreditavam que só Deus poderia propiciar o surgimento do novo mundo [...].⁷³¹

Portanto, a crença utópica dos cristãos medievais não se afastava da transcendência. Além disso, buscava fundamentação na crença milenarista na qual acreditavam Jesus e seus seguidores, o que vem ao encontro de Žižek, devidamente citado parágrafos acima, quando este afirma que a heresia rejeita as concessões ao edifício de poder vigente, agarrando-se à mensagem original.

A origem da tradição apocalíptica milenarista que teve lugar na Idade Média é discutida por Norman Cohn. De acordo com ele:

As matérias-primas de uma escatologia revolucionária foi gradualmente adquirida durante a Idade Média, consistiram em uma miscelânea de profecias herdadas do mundo antigo. Originalmente, todas essas profecias eram dispositivos pelos quais o grupo religioso, primeiro o judeu e depois o cristão, consolavam-se, fortaleceram-se e afirmaram-se quando confrontados com a realidade da opressão.⁷³²

Logo, podemos notar que a escatologia revolucionária desenvolvida no medievo ocidental possuía suas raízes na Antiguidade, em profecias judaicas de caráter escatológico, de origem primeiramente judaica, usadas para conforto e consolo de comunidades oprimidas, tendo o Cristianismo herdado tal característica de sua matriz judaica. Norman Cohn afirma:

É natural que as primeiras profecias tenham sido produzidas pelos judeus. O que tão claramente distinguiu os judeus dos outros povos da palavra antiga era sua atitude em relação à história e, em particular, ao seu próprio papel na história.⁷³³

⁷³¹ GRAY, John. *Missa Negra*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 12.

⁷³² “The raw materials out of which a revolutionary eschatology was gradually built during the later Middle Ages consisted of a miscellaneous collection of prophecies inherited from the ancient world. Originally all these prophecies were devices by which religious group, at first Jewish and later Cristian, consoled, fortified and asserted themselves when confronted by the threat or the reality of oppression.” COHN, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970. p. 19.

⁷³³ “It is natural enough that the earliest of these prophecies should have been produced by Jews. What so sharply distinguished the Jews from the other peoples of the ancient world was their attitude towards history and in particular towards their own role in history.” COHN, 1970, p. 19.

Tal atitude do povo de Israel perante a história relaciona-se diretamente com a concepção judaica de serem os judeus o povo escolhido por Deus, de que Deus controlava o destino das nações e que a vontade de Yahweh estava concentrada em Israel⁷³⁴. De acordo com Norman Cohn:

Precisamente porque estavam tão completamente seguros de ser o povo escolhido, os judeus tendiam a reagir ao perigo, à opressão e às dificuldades pelas fantasias do triunfo total e da prosperidade sem fronteira que o Senhor, por sua onipotência, conferiria aos eleitos na plenitude dos tempos.⁷³⁵

Tais profecias, portanto, conferiam aos judeus um caráter de resistência. Dentro deste paradigma, surge o apocalipsismo, a partir do Livro de Daniel, escrito por volta do ano 165 a. C. O paradigma apocalíptico surge numa época de crise, apontando para uma esperança escatológica e uma vitória final de Israel. Tal esperança apocalíptica se reveste de um caráter social, na medida em que adquire um princípio de esperança contra a opressão dos governantes, além de se revestir de um caráter não conformista e popular. Segundo Norman Cohn:

Nos apocalipses, que foram direcionados para os estratos mais baixos da população judaica como uma forma de propaganda nacionalista, o tom é mais grosseiro e mais presunçoso. Isso é impressionante no primeiro apocalipse, a "visão" ou "sonho" que ocupa o Capítulo VII do Livro de Daniel e que foi composto aproximadamente o ano 165 a.C, em um momento peculiarmente crítico na história judaica.⁷³⁶

Observamos o esforço de resistência nacionalista hebreu através do apocalipsismo, numa época de crise. Norman Cohn lembra que por mais de três séculos, desde o fim do exílio babilônico, os judeus viveram uma época de paz e segurança. Porém, a situação mudou desde o segundo século antes de Cristo, quando a Palestina passou ao domínio da dinastia dos selêucidas. Os judeus então, se viram divididos entre classes que adotavam os costumes e a cultura grega, sofrendo a opressão de Antioco Epifanes. A resposta à opressão selêucida foi

⁷³⁴ COHN, 1970, p. 19.

⁷³⁵ "Precisely because they were so utterly certain of being the Chosen People, Jews tended to react to peril, oppression and hardship by phantasies of the total triumph and boundless prosperity which Yahweh, out of his omnipotence, would bestow upon his Elect in the fullness of time." COHN, 1970, p. 19 – 20.

⁷³⁶ "In the apocalypses, which were directed to the lower strata of the Jewish population as a form of nationalist propaganda, the tone is cruder and more boastful. This is already striking in the earliest apocalypse, the 'vision' or 'dream' which occupies Chapter VII of the Book of Daniel and which was composed about the year 165 a.c, at a peculiarly critical moment in Jewish history." COHN, 1970, p. 20.

a revolta vitoriosa dos macabeus, de caráter eminentemente nacionalista e de cunho religioso⁷³⁷.

Todavia, o Livro de Daniel, com seu caráter apocalíptico, parece revelar um forte apelo crítico contra os imperialismos da Antiguidade. O texto sagrado discorre sobre quatro bestas, simbolizando sucessivos reinos, representando os poderes do mundo, seus tempos de domínio e seu término. Porém, após eles se levantaria um reino que não teria fim, que seria o Reino de Deus⁷³⁸. Lembramos aqui o caráter imanente do conceito de Reino de Deus, e sua abrangência no que diz respeito à justiça social⁷³⁹.

Norman Cohn discorre sobre a universalidade do que seria o Reino do Altíssimo, conforme o Livro de Daniel, não abarcando apenas a Palestina, mas o mundo todo. Segundo ele: “[...] pela primeira vez, o glorioso futuro reino é imaginado como abraçando não apenas a Palestina, mas o mundo inteiro.”⁷⁴⁰

Não podemos duvidar do caráter utópico do apocalipsismo hebraico, desenvolvido a partir do Livro de Daniel, nem tampouco do caráter escatológico revolucionário de seu texto. Para Norman Cohn, ali se encontra o paradigma que se tornou o centro da escatologia revolucionária. Norman Cohn afirma:

Já aqui se pode reconhecer o paradigma do que se tornaria e permaneceria a fantasia central da escatologia revolucionária. O mundo é dominado pelo poder do mal, um poder tirano destruição ilimitada - um poder que, além disso, não é imaginado como simplesmente humano, mas demoníaco. A tirania desse poder se tornará cada vez mais escandalosa, e os sofrimentos das vítimas cada vez mais intoleráveis - até que subitamente vem a hora em que os santos de Deus serão capazes de se levantar e derrubá-la.⁷⁴¹

Norman Cohn prossegue, com sua explanação sobre o apocalipsismo hebraico:

Este será o ponto culminante da história; O Reino dos Santos não só superará em glória todos os reinos anteriores, não terá sucessores. Foi graças a essa fantasia que o apocalipsismo judeu exerceu, através de seus derivados, um

⁷³⁷ COHN, 1970, p. 20.

⁷³⁸ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 928-930.

⁷³⁹ Tal conceito foi discutido no primeiro capítulo do presente estudo.

⁷⁴⁰ “[...] for the first time the glorious future kingdom is imagined as embracing not simply Palestine but the whole world.” COHN, 1970, p. 21.

⁷⁴¹ “Already here one can recognize the paradigm of what was to become and to remain the central phantasy of revolutionary eschatology. The world is dominated by and evil, tyrannous power of boundless destructiveness – a power moreover which is imagined not a simple human but as demonic. The tyranny of that power will become more and more outrageous, the sufferings of its victims more and more intolerable – until suddenly the hour will strike when the Saints of God are able to rise and overthrow it.” COHN, 1970, p. 21.

fascínio nos descontentes e frustrados de eras posteriores - e continuou a fazê-lo depois que os próprios judeus esqueciam a verdadeira existência.⁷⁴²

Verificamos, portanto, a partir das concepções apocalípticas hebraicas, desenvolvidas a partir de épocas de crise, injustiça, opressão e desagregação social, um sentimento de resistência, no qual a esperança de um mundo melhor era permeada por uma aversão a tiranias. Essa esperança, sobre a qual discorre Cohn, exerceu fascínio em épocas posteriores, exercitando o inconformismo dos que se encontravam em situações de opressão. Esse sentimento atravessou a história de Israel, e chegou até a Palestina da época do nascimento de Cristo, se amalgamando à seita judaica que acabaria por se tornar o que conhecemos como Cristianismo. De acordo com Norman Cohn:

Da anexação da Palestina por Pompeu em 69 b.c. Até a guerra de A.D. 66-72, as lutas dos judeus novamente, contra seus novos mestres, os romanos, foram acompanhados e estimulados por um fluxo de apocalíptico militante. E precisamente porque foi dirigida ao povo comum, essa propaganda teve uma grande representação com a fantasia de um salvador escatológico, o Messias.⁷⁴³

O presente estudo não possui como objetivo fornecer um panorama completo do apocalipsismo hebreu e de seus paradigmas messiânicos, porém, importa aqui discorrermos brevemente sobre a origem de tal visão de mundo, e de como ela iria ser apropriada pelo Cristianismo primitivo e posteriormente na cultura ocidental formada a partir da Idade Média. Durante a Palestina ocupada pelos romanos, a escatologia apocalíptica messiânica, presente em textos como o Apocalipse de Baruch, que representava o messias como um super poderoso rei guerreiro⁷⁴⁴, representavam um fator de resistência contra a opressão romana. Norman Cohn afirma: “Como, sob o domínio dos procuradores, o conflito com Roma tornou-se mais amargo, as fantasias messiânicas tornaram-se para muitos judeus uma preocupação obsessiva.”⁷⁴⁵ Portanto, desde suas origens na Antiguidade, o milenarismo surge em épocas de crise e opressão, como um foco de resistência política e social.

⁷⁴² “This will be the culmination of history; the Kingdom of Saints will not only surpass in glory all previous kingdoms, it will have no successors. It was thanks to this phantasy that Jewish apocalyptic exercised, through its derivatives, such a fascination upon the discontented and frustrated of later ages – and continued to do after the Jews themselves had forgotten is very existence.” COHN, 1970, p. 21.

⁷⁴³ “From the annexation of Palestine by Pompey in 69 b.c. down to the war of A.D. 66-72 the struggles of Jews against their new masters, the Romans, were accompanied and stimulated by a stream of militant apocalyptic. And precisely because it was addressed to the common people this propaganda made great play which the phantasy of a eschatological savior, the Messiah.” COHN, 1970, p. 21-22.

⁷⁴⁴ COHN, 1970, p. 22.

⁷⁴⁵ “As, under the rule of the procurators, the conflict with Rome became more bitter, messianic phantasies became with many Jews an obsessive preoccupation.” COHN, 1970, p. 23.

A crença apocalíptica no messias teve capital importância e uma força inusitada no levante contra os romanos que resultou na destruição do Templo em 70 A.D.⁷⁴⁶, além de levantar vários autointitulados messias⁷⁴⁷. Porém, o apocalipsismo milenarista hebreu possuiu outras consequências. Sobre tais consequências, afirma Norman Cohn:

Mas a supressão sangrenta desse levante e a aniquilação da política nacionalista acabam tanto com a fé apocalíptica quanto com a militância dos judeus. Embora nos séculos posteriores apareçam uma série de messias autodenominadas entre as comunidades dispersas, o que eles ofereceram foi apenas uma mera reconstituição do lar nacional, não um império escatológico mundial.⁷⁴⁸

Entretanto, além das consequências elencadas acima, podemos elencar outra, que teve profundas repercussões através da história ocidental. A sobrevivência do milenarismo escatológico apocalíptico messiânico perpetuado não na religião judaica, mas na religião cristã. De acordo com Cohn:

Além disso, eles raramente inspiraram levantamentos armados, e nunca entre judeus europeus. Já não eram judeus, mas cristãos que apreciavam e elaboravam profecias na tradição do "sonho de Daniel" e que continuavam inspirando-se neles.⁷⁴⁹

Neste elemento podemos constatar a sobrevivência de uma tradição, de uma mentalidade e de uma estrutura na perspectiva de longa duração. Mesmo com as devidas adaptações e transformações naturais e consequentes modificações, o milenarismo escatológico apocalíptico sobreviveu através de um dos ramos do Judaísmo e apropriado por esse ramo, o Cristianismo, atravessou a Idade Média.

Uma das diferenças entre o messianismo milenarista judeu e o messianismo milenarista cristão é a crença, para os cristãos, no sofrimento e na morte de Jesus, para os cristãos o messias. Porém, para os primeiros cristãos, o Reino de Deus não era considerado como sendo puramente espiritual. Norman Cohn afirma:

⁷⁴⁶ SANTIDRIÁN, 1996, p. 403.

⁷⁴⁷ COHN, 1970, p. 23.

⁷⁴⁸ "But the bloody suppression of that rising and the annihilation of political nationality put and end both to the apocalyptic faith and to militancy of the Jews. Although in later centuries a number of self-styled messiahs arose among the dispersed communities, what they offered was merely a reconstitution of the national home, not an eschatological world-empire." COHN, 1970, p. 23.

⁷⁴⁹ "Moreover they very rarely inspired armed risings, and never amongst European Jews. It was no longer Jews but Christians who cherished and elaborated prophecies in the tradition of 'Daniel's dream' and who continued to be inspired by them." COHN, 1970, p. 23.

Um messias que sofreu e morreu, um reino que era puramente espiritual - tais ideias, que mais tarde eram consideradas como o núcleo da doutrina cristã, estavam longe de ser aceitas por todos os primeiros cristãos.⁷⁵⁰

Embora crenças como a *parusia* e o milenarismo não sejam aceitas por toda a teologia cristã, o milenarismo estava presente desde o início do movimento que acabaria se tornando o Cristianismo. Pedro R. Santidrián afirma: “Portanto, devemos dizer que o milenarismo e o quialismo não se justificam nem sob o ponto de vista da Bíblia nem da teologia.”⁷⁵¹ Porém, Santidrián reconhece: “Esse movimento ‘milenarista’ percorre toda a história do cristianismo [...]”⁷⁵² De acordo com ele:

Essa crença num *millenium* – período de mil anos, chamado também de *quialismo*, do grego *khilioi* = mil – conheceu uma história surpreendente e tortuosa desde o começo do cristianismo até os nossos dias.⁷⁵³

Portanto, embora o milenarismo como doutrina não possua aceitação unânime na teologia cristã, sua presença é facilmente identificável desde o início do movimento, na Palestina dominada pelos romanos. Muitos cristãos estavam convencidos de que haveria um segundo advento de Jesus. Norman Cohn afirma:

“Pelo contrário, durante muito tempo, um grande número de cristãos estavam convencidos não só de que Cristo em breve retornaria com poder e majestade, mas também quando ele retornasse seria estabelecido um reino messiânico na Terra. E eles esperavam com confiança esse reino sem atraso, seja por mil anos ou por um período indefinido.”⁷⁵⁴

Esta crença no segundo advento de Cristo, amalgamada ao milenarismo, era reforçada pelas perseguições a que os cristãos eram submetidos. Uma evidência disso é o próprio Apocalipse cristão, obra que contém elementos hebreus⁷⁵⁵. De certa forma, o Apocalipse cristão parece continuar a tradição apocalíptica hebraica. De acordo com Norman Cohn:

⁷⁵⁰ “A messiah who suffered and died, a kingdom which was purely spiritual – such ideas, which were later to be regarded as the very core of Christian doctrine, were far from being accepted by all the early Christians.” COHN, 1970, p. 23.

⁷⁵¹ SANTIDRIÁN, 1996, p. 404.

⁷⁵² SANTIDRIÁN, 1996, p. 403-404.

⁷⁵³ SANTIDRIÁN, 1996, p. 403.

⁷⁵⁴ “On the contrary, for a long time great numbers of a Christians were convinced not only that Christ would soon return in power and majesty but also that when he did return it would be to establish a messianic kingdom on earth. And they confidently expected that kingdom no last, whether for a thousand years or for a indefinite period.” COHN, 1970, p. 23-24.

⁷⁵⁵ COHN, 1970, p. 23.

No apocalipse conhecido como o Livro de Revelação, elementos judeus e cristãos são misturados em uma profecia escatológica de grande poder poético. Aqui, como no Livro de Daniel, uma terrível besta de dez cornos simboliza a última potência mundial - agora o estado romano perseguidor; enquanto um segundo animal simboliza o sacerdócio provincial romano que exigia honras divinas para o imperador.⁷⁵⁶

Constatamos os laços de continuidade existentes entre as tradições milenaristas judaica e cristã, e também o potencial crítico contido nas mesmas, assim como seu potencial de resistência contra governos opressivos. Também constatamos a esperança utópica contida na mensagem apocalíptica milenarista, buscando um mundo sem opressão e repleto de justiça social. Podemos, portanto, encontrar na Idade Média, além de um fator crítico importante, com relação à resistência às ordens e abusos de governantes tirânicos, a preservação da utopia social presente na cultura hebraica, chegando ao Ocidente através da visão de mundo cristã, mesmo que, em determinados casos, fragmentos desta visão de mundo tenham sido considerados heréticos pela ortodoxia.

Alguns fatores levaram a tradição apocalíptica milenarista a penetrar na Europa medieval. Dentro do que conhecemos como ortodoxia, a figura do apocalipsismo milenarista passou a ser vista como simbólica e a não ser apropriada literalmente a partir do terceiro século da era cristã. A partir de Orígenes, tal apropriação teológica, não literal com relação ao milenarismo -, passa a tomar forma. Segundo Cohn:

O terceiro século viu a primeira tentativa de desacreditar o milenarismo, quando Orígenes, talvez o mais influente de todos os teólogos da igreja antiga, começou a apresentar o reino como um evento que ocorreria não no espaço ou no tempo, mas apenas nas almas dos crentes. Para uma escatologia coletiva e milenar, Orígenes substituiu uma escatologia da alma individual.⁷⁵⁷

Norman Cohn questiona sobre os motivos que levaram a ortodoxia a adotar posições teológicas contrárias ao milenarismo, passando a considerá-lo uma alegoria espiritual, e cita fatores políticos, ligados ao fato da Igreja de Roma ter conquistado uma posição de supremacia ligada ao Império. Afirma Norman Cohn:

⁷⁵⁶ “In the apocalypse known as the Book of Revelation, Jewish and Christian elements are blended in an eschatological prophecy of great poetic power. Here, as in the Book of Daniel, a terrible ten-horned beast symbolizes the last world power – now the persecuting Roman state; while a second beast symbolizes the Roman provincial priesthood which demanded divine honours for the Emperor”. COHN, 1970, p. 24.

⁷⁵⁷ “The third century saw the first attempt to discredit millenarianism, when Origen, perhaps the most influential of all theologians of the ancient church, began to present the kingdom as an event which would take place not in space or time but only in the souls of believers. For a collective, millenarian eschatology Origen substituted eschatology of the individual soul.” COHN, 1970, p. 29.

Quando, no século IV, o cristianismo atingiu uma posição de supremacia no mundo mediterrâneo e se tornou a religião oficial do Império, a desaprovação eclesiástica do milenarismo tornou-se enfática. A Igreja Católica agora era uma instituição poderosa e próspera, funcionando de acordo com uma rotina bem estabelecida, e os homens responsáveis por governá-la não desejavam ver cristãos apegados a sonhos desatualizados e inapropriados de um novo paraíso terrestre.⁷⁵⁸

A partir das elucidações de Cohn, podemos constatar que não interessava politicamente a uma instituição inserida na ordem imperial possuir em seu cabedal doutrinário princípios claramente contestatórios, críticos e até subversivos, que acreditavam na construção de um mundo perfeito, porém contrário à ordem governamental secular, como parece ser o caso do milenarismo, surgido em épocas de crise e opressão, com enorme potencial crítico de cunho social.

Não é objetivo do presente estudo discutir, dentro das diferentes concepções doutrinárias e teológicas das diferentes escolas de pensamento cristão, as controvérsias teológicas entre teólogos milenaristas e não milenaristas, nem tampouco debater as fundamentações e argumentos dos que defendem o milenarismo como doutrina e os que o refutam. Tal debate foge aos objetivos do presente estudo. Entretanto, torna-se importante, de acordo com as perspectivas levantadas neste trabalho, discorrer sobre o conteúdo político e social do apocalipsismo milenarista, e sobre o seu potencial crítico e contestatório a nível político e social. Devido a isso, de acordo com os parâmetros da historiografia disponível, trazemos algo da sua origem e do seu desenvolvimento, e seu impacto na Idade Média, a partir da Antiguidade.

Apesar da ortodoxia ter passado a interpretar o apocalipsismo milenarista como uma alegoria espiritual, tal visão de mundo não desapareceu das crenças cristãs, sobrevivendo na religiosidade popular. Norman Cohn afirma:

No entanto, a importância da tradição apocalíptica não deve ser subestimada; Mesmo que a doutrina oficial já não tivesse nenhum lugar para isso, ela persistiu no obscuro submundo da religião popular. [...] No apocalipsismo cristão, a antiga fantasia das eleições divinas foi preservada e revitalizada; Foi o corpo de literatura inaugurado pelo Livro do Apocalipse que encorajou os cristãos a se verem como o povo escolhido do Senhor - escolhidos tanto para preparar o caminho como para herdar o Milênio.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ “When in the fourth century Christianity attained a position of supremacy in the Mediterranean world and became the official religion of the Empire, ecclesiastical disapproval of millenarianism became emphatic. The Catholic Church was now powerful and prosperous institution, functioning according to a well-established routine, and the men responsible for governing it had no wish to see Christians clinging to out-dated and inappropriate dreams of a new earthly Paradise.” COHN, 1970, p. 29.

⁷⁵⁹ “Nevertheless the importance of the apocalyptic tradition should not be underestimated; even though official doctrine no longer had any place for it, it persisted in the obscure underworld of popular religion. [...] In

Podemos observar, não apenas a importância da doutrina apocalíptica, preservada pelos cristãos, mas acima de tudo, sua permanência na religião popular, não oficial, entre aqueles que não faziam parte da ortodoxia e tampouco dos estamentos sociais dominantes. A permanência desta tradição na religião popular, mesmo que em oposição à ortodoxia, demonstra uma espécie de resistência de caráter popular e social, inserida no contexto popular cristão da época, devido tanto à esperança da qual o apocalipsismo se reveste, quanto pelos estamentos sociais que preservaram sua tradição. Sobre os estamentos sociais ligados ao apocalipsismo milenarista, afirma Norman Cohn:

E essa ideia tinha atrações tão enormes que nenhuma condenação oficial poderia impedi-lo de recorrer repetidamente às mentes dos não privilegiados, dos oprimidos, dos desorientados e dos desequilibrados.⁷⁶⁰

Portanto, observamos que foram os estamentos sociais desfavorecidos, contrariando a ortodoxia oficial, que preservaram a tradição apocalíptica milenarista, como um fator de resistência social. Evidentemente, tal tradição se reveste de crítica, e introduz uma forma de pensar essencialmente igualitária, visto contrariar os interesses dos estamentos dominantes.

O apocalipsismo milenarista chegará à Europa, através de obras de caráter apocalíptico e milenarista conhecidas como Livros Sibílicos, também conhecidos como Oráculos Sibílicos. Norman Cohn afirma que o Judaísmo helênico incluía livros como os Livros Sibílicos, preservados em Roma, declarando conterem profecias inspiradas⁷⁶¹. De acordo com Cohn:

Na realidade, esses "oráculos", escritos em hexâmetros gregos, eram produções literárias que visavam converter os pagãos ao Judaísmo e, de fato, aproveitavam uma grande moda entre eles. Os proselitistas cristãos, por sua vez, começaram a produzir profecias sibílicas, que atraíram fortemente esses sibílicos judeus.⁷⁶²

Christian apocalyptic the old phantasy of divine election was preserved and revitalized; it was the body of literature inaugurated by the Book of Revelation which encouraged Christians too see themselves as the Chosen People of the Lord – chosen both to prepare the way for and to inherit the Millennium.” COHN, 1970, p. 30.

⁷⁶⁰ “And this idea had such enormous attractions that no official condemnation could prevent it from recurring again and again to the minds of the unprivileged, the oppressed, the disoriented and the unbalanced.” COHN, 1970, p. 30.

⁷⁶¹ COHN, 1970, p. 30.

⁷⁶² “In reality these ‘oracles’, written in Greek hexameters, were literary productions which were intended to convert pagans to Judaism and which did in fact enjoy a great vogue amongst them. When proselytizing Christians in turn began produce Sibylline prophecies they drew heavily on these Jewish Sibyllines.” COHN, 1970, p. 30.

Tal tipo de literatura profética conhecerá apenas um salvador escatológico: o Jesus Cristo guerreiro apresentado no Livro de Apocalipse⁷⁶³. Todavia, desde Alexandre, o Grande, o mundo greco-helênico estava acostumado a deificar reis. Monarcas helênicos carregaram o título de salvador e imperadores romanos receberam honras divinas⁷⁶⁴. Norman Cohn afirma que a mais antiga das Sibilinas conhecidas na Europa medieval foi a “Tiburina”, que na forma cristã data da metade do quarto século⁷⁶⁵. Não objetivamos no presente estudo catalogar as profecias sibilinas específicas que causaram impacto na cultura medieval, porém, importa compreender a importância que os Livros Sibilinos adquiriram na formação dos movimentos apocalípticos milenaristas. Afirma Norman Cohn:

As situações políticas particulares que evocaram essas profecias passaram e a própria memória delas se perdeu, mas as profecias mantiveram todo seu fascínio. Ao longo da Idade Média, a escatologia sibilina persistiu ao lado das escatologias derivadas do Livro do Apocalipse, modificando-as e sendo modificadas por elas, mas geralmente as superavam em popularidade.⁷⁶⁶

Cohn prossegue, discorrendo sobre a importância que tal tradição, fundamentada no apocalipsismo milenarista, adquiriu na Idade Média. Segundo ele:

Pois, embora fossem não canônicos e não ortodoxos, os sibilinos tinham uma enorme influência - de fato, excetuando a Bíblia e as obras dos Padres, provavelmente eram os escritos mais influentes conhecidos da Europa medieval.⁷⁶⁷

Constatamos que não era possível, para a ortodoxia oficial, conter o zelo popular pela tradição sibilina e pelo apocalipsismo milenarista em geral, fosse ele de origem joanina ou sibilina. Em determinados aspectos, as duas tradições caminhavam juntas, como, por exemplo, na crença do rei-salvador que surgiria nos últimos dias, e que em tal época haveria a ascensão do arqui-inimigo de Deus: o anticristo⁷⁶⁸. As tradições joanina e sibilina, de caráter milenarista apocalíptico, tiveram uma grande importância na política medieval, na medida em

⁷⁶³ COHN, 1970, p. 30.

⁷⁶⁴ COHN, 1970, p. 30.

⁷⁶⁵ COHN, 1970, p. 30.

⁷⁶⁶ “The particular political situations which had evoked these prophecies passed away and the very memory of them was lost, yet the prophecies themselves kept all their fascination. Throughout the Middle Ages the Sibylline eschatology persisted alongside the eschatologies derived from Book of Revelation, modifying them and being by them but generally surpassing them in popularity.” COHN, 1970, p. 32-33.

⁷⁶⁷ “For, uncanonical and unorthodox though they were, the Sibyllines had enormous influence – indeed save for the Bible and the works of the Fathers they were probably the most influential writings known to medieval Europe.” COHN, 1970, p. 33.

⁷⁶⁸ COHN, 1970, p. 33.

que o último governante, no esperado milênio, traria ao mundo uma era dourada, vencendo o anticristo e realizando um reinado de paz, prosperidade e justiça social, algo que poderíamos denominar de uma utopia. Não podemos deixar de constatar algo de dualismo neoplatônico na visão de mundo milenarista, embora reconheçamos que Agostinho de Hipona considerava as profecias apocalípticas milenaristas como figurativas, e defendesse a colaboração entre Igreja e Estado, inspirando a ortodoxia oficial a adotar uma posição não milenarista⁷⁶⁹. Entretanto, a posição milenarista parece fundamentar a realização do reino de Deus na terra, em oposição ao reino do anticristo, sendo que tal posição nos evoca traços de viés dualista.

Sobre as profecias sibilinas e a política medieval, afirma Norman Cohn:

As profecias sibilinas e joaninas afetaram profundamente as atitudes políticas. Para o povo medieval, o drama estupendo dos últimos dias não era uma fantasia sobre um futuro remoto e indefinido, mas uma profecia infalível e que, em quase qualquer momento, era sentida no ponto de cumprimento. As crônicas medievais mostram claramente o quanto os julgamentos políticos particulares foram corados por essas expectativas. Mesmo nos mais improváveis reinos, as crônicas tentaram perceber aquela harmonia entre os cristãos, que triunfa sobre os incrédulos, aquela abundância e prosperidade incomparáveis que seriam as marcas da Era de Ouro.⁷⁷⁰

Lembramos aqui o caráter eminentemente teocêntrico da cultura medieval, sendo que não nos chega a surpreender a crença dos medievais nas profecias da tradição cristã, sejam tais tradições ortodoxas ou não ortodoxas. Também não julgamos tal característica um fator cultural que possa ser considerado como atraso ou estagnação.

Norman Cohn cita o uso político das profecias sibilinas por imperadores medievais, usando o arquétipo dos *rex justus*, ou o arquétipo do próprio rei Davi, rei de Israel, lembrando que a figura do rei de Israel era o arquétipo dos reis da Idade Média -, considerando-se como precursores do rei do futuro reino do milênio, com a missão de preparar-lhe o caminho para sua vinda, além de dinastias reais germânicas e francesas que fizeram uso político desta tradição⁷⁷¹. Segundo Bernhard Töpfer, o uso político das interpretações escatológicas, também terá lugar no conflito entre as duas potências do Ocidente: o papado e o império, na Questão das Investiduras, sendo que, neste caso, eclesiásticos alemães como Oto de Freising,

⁷⁶⁹ Conforme discutido anteriormente no presente estudo.

⁷⁷⁰ “The Sibylline and Johannine prophecies deeply affected political attitudes. For medieval people the stupendous drama of the Last Days was not a phantasy about some remote and indefinite future but a prophecy which was infallible and which at almost any given moment was felt to be on the point of fulfillment. Medieval chronicles show clearly enough how particular political judgements were coloured by these expectations. In even the most unlikely reigns chronicles tried to perceive that harmony amongst Christians, that triumph over misbelievers, that unparalleled plenty and prosperity which were to be the marks of the Golden Age.” COHN, 1970, p. 35.

⁷⁷¹ COHN, 1970, p. 35.

declararam que a ruptura entre o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV era um sinal da eminência do fim do mundo⁷⁷². Bernhard Töpfer cita que as profecias de caráter milenarista refletem um desejo de paz em vários segmentos sociais, além disso, contém a esperança de um período benigno que asseguraria à humanidade paz e felicidade no fim da evolução histórica⁷⁷³. Não podemos deixar de notar uma acentuada esperança social intrínseca à tradição milenarista.

De acordo com Töpfer:

No entanto, paralelamente a esse esquema tradicional de perspectivas escatológicas, observam-se outras tendências, particularmente manifestas a partir do século XII. Elas contêm a esperança cada vez mais intensa de que uma modificação benéfica, até mesmo um estado ideal, precederá o fim do mundo.⁷⁷⁴

Podemos observar que o estado ideal citado acima, inclui uma conotação social. Além disso, existiu no apocalipsismo milenarista medieval uma crítica ao clero. De acordo com Bernhard Töpfer, exemplos disto são as críticas de Gerhoh de Reichersberg, cônego da ordem de Santo Agostinho, criticando as atividades políticas do clero de seu tempo, e da abadessa Hildegarda de Bingen, que recriminava o clero pela sua cupidez e por ter se afastado dos princípios dos apóstolos⁷⁷⁵. Portanto, a própria Igreja enfrentava, via tradição apocalíptica milenarista, suas próprias correntes críticas internas. De acordo com Bernhard Töpfer:

Percebe-se em Gerhoh e Hildegarda um primeiro lampejo de esperança de coloração milenarista: o surgimento iminente de uma época ideal que verá uma Igreja purificada. Essa tendência terá seu ponto culminante no fim do século XII, nos volumosos escritos de Joaquim de Fiore, um abade da Itália do sul. Ele divide a história em três “estados”: a era do Pai é representada pelo Antigo Testamento; durante a era do filho, a verdade divina – é certo que sob uma forma ainda imperfeita – foi transmitida aos crentes por intermédio do Novo Testamento, virá em seguida um terceiro estado, a era do Espírito Santo. Durante essa nova era, os crentes ascenderão sem restrições à verdade divina.⁷⁷⁶

Observamos na aspiração de Joaquim de Fiore, sobre os crentes ascenderem sem restrições à verdade divina -, traços de pensamento igualitário, na medida em que não haveria

⁷⁷² TÖPFER, Bernhard. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. p. 355.

⁷⁷³ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 356.

⁷⁷⁴ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 355.

⁷⁷⁵ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 356-357.

⁷⁷⁶ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 357.

entraves clericais para a ascensão espiritual do fiel. Sobre Joaquim de Fiore, declara John Gray:

A filosofia trinitária da história enunciada por Joaquim voltou a infundir fervor escatológico no cristianismo medieval, aparecendo novas versões de sua esquematização em três etapas em muitos pensadores cristãos posteriores. Incorporada por uma ala radical da ordem franciscana, a profecia de Joaquim inspirou movimentos milenaristas no sul da Europa.⁷⁷⁷

Pedro R. Santidrián afirma sobre Joaquim de Fiore:

Monge e visionário italiano que elaborou uma filosofia da história, baseando-se na Bíblia. Sua compreensão espiritual da Escritura leva-o a superar tanto a letra do Antigo como do Novo Testamento. A história deverá culminar numa nova era final, produto das anteriores. Em oposição a estas – denominada do perito Pai e do Filho – está a do Espírito Santo, o tempo final da história até o fim dos tempos. Seu início seria pelo ano 1260. Seria a irrupção do Espírito Santo que varreria a corrupção da Igreja e implantaria a verdadeira religião.⁷⁷⁸

Porém, a influência de Joaquim de Fiore não ficou restrita à Idade Média. Sua teoria da história acabou tendo repercussões e apropriações secularizadas e surge com força em épocas posteriores e em pensadores laicos. Segundo John Gray:

A divisão da história humana em três eras teve um profundo impacto no pensamento secular. A visão da evolução da liberdade humana em três estágios dialéticos enunciada por Hegel, a teoria do movimento do comunismo primitivo para o comunismo global por meio da sociedade de classes exposta por Marx e a visão positivista da evolução da humanidade de etapas religiosas de desenvolvimento para etapas metafísicas e científicas, na concepção de Auguste Comte, reproduzem igualmente o esquema de três partes. A habitual divisão da história em três fases – antiga, medieval e moderna – faz eco ao esquema joaquimista.⁷⁷⁹

Devido ao caráter gerador do período medieval em relação à Modernidade, acreditamos que a questão acima, exposta por John Gray, não deva ser considerada uma mera coincidência. E que, questões como as expostas acima, sejam consistentes evidências da realidade dos processos de secularização de ideias surgidas no seio da teologia cristã -, pelos teóricos e ideólogos da Modernidade.

⁷⁷⁷ GRAY, 2008, p. 22.

⁷⁷⁸ SANTIDRÁN, 1996, p. 272.

⁷⁷⁹ GRAY, 2008, p. 22-23.

John Gray discorre sobre movimentos milenaristas, associando seus pressupostos a causas como guerras, pragas e crises econômicas, ou seja, causas sociais, De acordo com Gray:

O cristianismo introduziu a escatologia no cerne da civilização ocidental, e, apesar de Agostinho, ela tem voltado a se manifestar periodicamente. Entre os séculos XI e XVI, movimentos inspirados pelas crenças milenaristas ganharam terreno na Inglaterra e na Boêmia, na França e na Itália, na Alemanha, na Espanha e em muitas outras partes da Europa. Esses movimentos prosperaram entre grupos pertencentes a sociedades que já não reconheciam ou com os quais não mais se identificavam, fosse pelos motivos de guerra, pragas ou dificuldades econômicas.⁷⁸⁰

Observamos, portanto que, justamente os estamentos sociais menos favorecidos da população europeia medieval apegaram-se ao apocalipsismo milenarista como fator de esperança social, sendo o apocalipsismo milenarista um elemento crítico contra a opressão do sistema feudal, e uma contribuição da civilização medieval para a construção do pensamento igualitário. De acordo com Gray:

Caberia supor que crenças místicas dessa natureza não tivessem grande impacto na prática. Na verdade, interagindo com as crenças milenaristas na expectativa da chegada do fim dos tempos, elas contribuíram para alimentar revoltas camponesas em várias partes da Europa no fim da Idade Média.⁷⁸¹

Constatamos, que, devido em grande parte ao apocalipsismo milenarista, a crítica social presente no Cristianismo primitivo, não foi absorvida totalmente pela estratificação social hierárquica radical presente no sistema estamental medieval. As rebeliões camponesas citadas por Cohn são, no mínimo, uma consistente evidência disso.

Mesmo quando politicamente favoráveis a determinada facção, profecias apocalíptico milenaristas não perdiam seu caráter de crítica social e da busca de um viés igualitária na sociedade medieval. Este parece ser caso da profecia de um cronista chamado João de Wintenthur, em 1348. Favorável aos Hohenstaufen, a profecia afirma que Frederico II voltaria para purificar a Igreja pela força, obrigaria homens ricos a desposarem mulheres pobres e vice-versa, além de restituir às viúvas e aos órfãos bens que lhes foram despojados e distribuirá a justiça com equidade⁷⁸².

⁷⁸⁰ GRAY, 2008, p. 26.

⁷⁸¹ GRAY, 2008, p. 27.

⁷⁸² TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 359.

Além do caráter messiânico desta profecia, notamos um teor igualitário e de busca de justiça social, além de crítico com relação às injustiças perpetradas pelo sistema feudal, bem como crítico com relação ao próprio clero -, apesar de sua posição favorável aos Hohenstaufen. Sobre a profecia de João de Wintenthur, comenta Bernhard Töpfer:

Esta profecia, a exemplo daquela feita por João de Roquetaille, parte da idéia de que a realização da ordem ideal não acontecerá pela simples correção das faltas da Igreja. Ela aborda o problema das tensões sociais e anuncia que serão superadas. Essa nova preocupação reflete com toda evidência os crescentes conflitos sociais que agitaram a Europa Ocidental no século XIV. Além disso, a profecia transmitida por João de Wintenthur não é obra de um eclesiástico ou de um monge instruído, é de inspiração popular e se dirige a um vasto público.⁷⁸³

Percebemos um princípio de esperança na profecia citada acima, além de uma tentativa de resposta aos crescentes problemas sociais. O fato de João de Wintenthur não ser um sacerdote, mas um homem do povo transmite a ideia de uma força popular amparada na tradição apocalíptica milenarista, que sobrevivia à parte da ortodoxia oficial. A partir deste paradigma, percebemos na tradição apocalíptica milenarista a força de uma religiosidade eminentemente popular, carregada com um viés fundamentalmente libertário, crítico e igualitário, por não estar submetida ao magistério da ortodoxia oficial. Tal característica se torna fundamental na compreensão do viés crítico de tal tradição, seja com relação ao clero oficial ou com relação às injustiças sociais do período.

Um exemplo do potencial crítico, igualitário e até mesmo revolucionário da tradição apocalíptica milenarista, encontrada na Idade Média parece ser o movimento hussita, em especial suas divisões mais radicais. A cidade de Tabor, na Boêmia, serviu de palco para este movimento. Inspirados nas ideias de João Hus, os membros deste movimento passaram a se refugiar nas montanhas, acreditando que castigos divinos recairiam sobre os pecadores⁷⁸⁴. Segundo Bernhard Töpfer:

Mas na primavera de 1420, uma outra idéia difundiu-se nos meios taboritas, sob influência de muitos padres radicais (como Martinek Huska): eles próprios eram chamados por Deus a erradicar o mal da terra, mesmo que ao preço de efusão de sangue. Assim, bem antes do Juízo Final, dever-se-ia assistir ao surgimento sobre a terra do *regnum Christi*: o pecado não mais existiria, toda autoridade secular seria banida e todos os impostos suprimidos. A única lei seria a *lex Christi* com tudo pertencendo em comum a todos e todos vivendo como irmãos e irmãs sob a égide de Cristo.⁷⁸⁵

⁷⁸³ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 359-360.

⁷⁸⁴ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 361.

⁷⁸⁵ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 361-362.

Constatamos elementos igualitários e eminentemente críticos na doutrina elencada acima. O preço da efusão de sangue contido na doutrina revela-se compatível com as ideologias revolucionárias surgidas a partir da Modernidade. A abolição da autoridade secular, o fim da cobrança de impostos e o compartilhamento dos bens em comum apontam para a tentativa de construção de uma sociedade igualitária. O pensamento igualitário, conforme o conhecemos, parecia estar em franca construção em plena Idade Média, época de caráter eminentemente teocêntrico. Os bens pertencendo a todos parece evocar o fim da propriedade privada e uma espécie de socialismo utópico não secular. O banimento dos impostos e da autoridade secular evoca o ideal de uma sociedade que poderíamos classificar como de viés anarquista, embora tal ideal de sociedade difira do anarquismo construído a partir da Modernidade devido ao caráter teocêntrico cristão dos taboritas e de suas leis de inspiração religiosa. O caráter teocêntrico do período medieval parecia conter dentro de si, a despeito de seu rígido sistema de estratificação social -, o viés igualitário e crítico do Cristianismo primitivo, herdeiro do igualitarismo hebreu primitivo.

Notamos, em consequência, que a inspiração deste tipo de movimento era fundamentada em conceitos religiosos, particularmente apocalíptico milenaristas, aplicados à estrutura social vigente. O fato de tais movimentos serem considerados heréticos não anula o fato tais movimentos possuírem, no seu âmago, um viés religioso fundamentado na sua visão da tradição cristã em particular. Lembramos aqui, conforme citação transcrita anteriormente, que os heréticos são aqueles que rejeitam as concessões da ortodoxia, apegando-se à mensagem original.

De acordo com Töpfer, facções hussitas mais moderadas acabaram impondo-se em Tabor entre 1420 e 1421, expurgando os grupos de tendência milenarista⁷⁸⁶. Bernhard Töpfer reconhece traços revolucionários neste movimento⁷⁸⁷. Não objetivamos fornecer, no presente estudo, uma relação completa dos movimentos apocalípticos milenaristas medievais, mas movimentos como o descrito acima podem nos fornecer um vislumbre da importância deste tipo de movimento na construção dos modernos conceitos de pensamento igualitário e crítica ao Estado. Este também parece ser o caso da assim chamada heresia do Livre Espírito. John Gray descreve a doutrina do Livre Espírito como um grupo que se espalhou por amplas regiões da Europa durante vários séculos. Possuía uma doutrina inspirada em resquícios de tradições gnósticas e vestiam túnicas semelhantes às dos sufis islâmicos. Possuíam uma via

⁷⁸⁶ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 362.

⁷⁸⁷ TÖPFER. In: LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 362.

mística que procurava alcançar um tipo de iluminação fora do alcance do ser humano comum, sendo que, para eles, os que alcançavam este tipo de iluminação se tornavam incapazes de pecar. De acordo com John Gray:

Esta noção de privilégio divino manifestava-se numa condenação de todas as instituições estabelecidas – não apenas a Igreja, como também a família e a propriedade privada – como obstáculos à liberdade espiritual.⁷⁸⁸

Sobre este movimento, assim se manifesta Norman Cohn:

A heresia de Livre Espírito exige, portanto, um lugar em qualquer pesquisa de escatologia revolucionária [...]. Essas pessoas poderiam ser consideradas como precursores remotos de Bakunin e de Nietzsche - ou melhor, daquela intelectualidade boêmia que, durante o último meio século, vivia de idéias uma vez expressas por Bakunin e Nietzsche em seus momentos mais selvagens.⁷⁸⁹

Logo, a apropriação das ideias geradas pela heresia do Livre Espírito chega até o século XIX, como precursora das ideias daquele período. Prossegue Norman Cohn, discorrendo sobre a atitude revolucionária e os movimentos que podem ter sido inspirados pelo Livre Espírito, numa perspectiva secularizada de longa duração:

Mas os individualistas de tipo extremo podem facilmente se transformar em revolucionários sociais [...] se surgir uma situação potencialmente revolucionária. O Super Homem de Nietzsche, de forma tão vulgarizada, certamente obcecou a imaginação dos "boêmios armados", que fizeram a revolução nacional-socialista e muitos expoentes atuais da palavra revolução devem mais Bakunin do que a Marx.⁷⁹⁰

Conclui Norman Cohn:

Na última Idade Média, foram os adeptos do Espírito Livre que conservaram, como parte de seu credo de emancipação total, a única doutrina social completamente revolucionária que existia. E foi do seu meio que emergiram

⁷⁸⁸ GRAY, 2008, p. 27.

⁷⁸⁹ "The heresy of Free Spirit therefore demands a place in any survey of revolutionary eschatology [...]. These people could be regarded as remote precursors of Bakunin and of Nietzsche – or rather of that bohemian intelligentsia which during the last half-century has been living from ideas once expressed by Bakunin and Nietzsche in their wilder moments." COHN, 1970, p. 148-149.

⁷⁹⁰ "But extreme individualists of the kind can easily turn into social revolutionaries – and effective ones at that – if a potentially revolutionary situation arises. Nietzsche's Superman, in however vulgarized a form, certainly obsessed the imagination of the 'armed bohemians' who made National-Socialism revolution, and many present-day exponent of word revolution owes more Bakunin than to Marx." COHN, 1970, p. 149.

doutrinários para inspirar o ensaio mais ambicioso na revolução social total que a Europa medieval jamais testemunharia.⁷⁹¹

Constatamos, portanto em Norman Cohn, uma perspectiva de contribuição inspiradora entre a heresia do Espírito Livre e movimentos posteriores surgidos na Modernidade, inspirados nas ideias de Nietzsche e Bakunin. Portanto, notamos mais uma vez, perspectivas revolucionárias na Idade Média, não domesticadas nem destruídas pelo rigorismo hierárquico do sistema feudal, que serviram de inspiração para movimentos revolucionários posteriores. Não duvidamos, portanto, da contribuição de uma Idade Média de cultura teocêntrica, na construção do pensamento igualitário moderno e da crítica ao Estado. Todavia, tal contribuição encontra raízes no igualitarismo cristão primitivo, herdeiro da cultura e da ética do Israel antigo.

Uma das características da doutrina do Livre Espírito, e de outras heresias medievais -, era a crítica à propriedade privada, séculos antes de ideologias forjadas na Modernidade, como o Anarquismo e o Marxismo. Segundo Norman Cohn, diversos movimentos heréticos medievais podem ser entendidos no contexto do culto à pobreza voluntária⁷⁹². Afirma Cohn:

Eles se viram como as únicas imitações verdadeiras dos apóstolos e, de fato, de Cristo; Eles chamaram seu caminho de "vida apostólica", e até o meio do século dois foi por essa razão, e não por uma doutrina teológica peculiar, que às vezes eram condenadas como hereges.⁷⁹³

Existem algumas características comuns a esse tipo de movimento apocalíptico e milenarista, fundamentadas na sua ideia de salvação, como: acreditar numa salvação coletiva, ao alcance da comunidade de fiéis; a salvação se concretiza na terra; a salvação é iminente, pois virá logo e de maneira repentina; a salvação é total, não se limitando a melhorar a vida na terra, mas tornando-a perfeita; a salvação também é miraculosa, pois seu advento acontece por intervenção divina⁷⁹⁴.

Considerando tal ideia de salvação, podemos constatar que pelo menos três dos itens acima elencados nos remetem a um parâmetro igualitário e de conteúdo crítico social, como a

⁷⁹¹ "In the later Middle Ages it was the adepts of Free Spirit who conserved, as part of their creed of total emancipation, the only thoroughly revolutionary social doctrine that existed. And it was from their midst that doctrinaires emerged to inspire the most ambitious essay in total social revolution which medieval Europe was ever to witness." COHN, 1970, p. 149.

⁷⁹² COHN, 1970, p. 156-157.

⁷⁹³ "They saw themselves as the only true imitations of the Apostles and indeed of Christ; they called their way of 'life apostolic'; and up to the middle of the twelfth century it was for this reason, rather than on account of any peculiar theological doctrine, that they were sometimes condemned as heretics." COHN, 1970, p. 157.

⁷⁹⁴ COHN, 1970, p. 15.

coletividade da salvação, rejeitando o individualismo e evocando uma espécie de comunitarismo; a salvação se concretizando na terra, não no além, proporcionando o fim das injustiças sociais; e a salvação tornando a vida perfeita, não simplesmente melhor, uma espécie de utopia. Considerando as condições sociais presentes na Idade Média e o rigorismo hierarquizado de seu sistema político e social, tais concepções nos parecem consistentemente críticas. Lembramos aqui a concepção da antiga cultura hebraica, sobre o Reino de Deus imanente. As ideias dos movimentos apocalípticos e milenaristas medievais parecem vir ao encontro desta concepção.

Sobre os movimentos medievais considerados heréticos, afirma H. R. Loyn:

Conforme sugere uma forte tendência para insistir na irmandade espiritual e econômica, a heresia era adotada por aqueles que sofreram em consequências de mudanças sociais.⁷⁹⁵

O apelo na irmandade espiritual e econômica revela um viés voltado à construção de uma forma de pensar igualitária, fundamentada na cultura judaico-cristã, no período medieval, independente das considerações da ortodoxia sobre tais movimentos, classificados como heréticos -, e revelando a contribuição do Cristianismo medieval na formação do pensamento igualitário, demonstrando que as concepções igualitárias desenvolvidas na Modernidade possuem fundamentações em períodos históricos anteriores. H. R. Loyn prossegue, discorrendo sobre o papel crítico deste tipo de movimento contra a ordem política e social estabelecida:

No entanto, por mais conservadora que fosse a inspiração dos pregadores heréticos, o próprio fato de a expressarem era uma solicitação de endosso popular contra a ordem estabelecida. A austeridade de suas vidas, assim como a eloquência de suas palavras, ofereciam a seus seguidores uma lealdade e solidariedade alternativas. Ninguém mais desafiou mais radicalmente essa ordem do que Arnaldo de Brécia, cujos adeptos arrebataram o controle de Roma ao papa na década de 1140, ou João Huss, que deu seu nome às mais sangrentas guerras do final da Idade Média. Tanto um quanto outro não são culpados de erro doutrinário.⁷⁹⁶

Jacques Le Goff parece vir ao encontro de H. R. Loyn e afirma, identificando heréticos medievais como precursores da Revolução Francesa:

Simplesmente, a ideia de Homem que dirige os atores da Revolução, os conceitos com que se expressam ainda estão muito próximos das referências

⁷⁹⁵ LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997. p. 192.

⁷⁹⁶ LOYN, 1997, p. 193.

de um Arnold de Brescia (executado em 1155), que levantou Roma contra a dominação política do papa, de um Étienne Marcel (1316 – 1358) do sonho de dar a Paris uma constituição comunal, ou de um Jan Hus (1369 – 1415), que esboçou a idéia de uma nação tcheca.⁷⁹⁷

Le Goff critica a historiografia que ignora os predecessores medievais da Revolução e afirma:

Certamente, os revolucionários ignoraram esses predecessores para se ligarem de um modo totalmente “a-histórico” (é sempre a busca de referências externas) aos antigos romanos. E serão os homens do século XIX, um Augustin Thierry, sobretudo um Michelet, que tornarão visíveis esses precusores medievais da Revolução.⁷⁹⁸

Contudo, Le Goff é categórico ao apontar as raízes medievais da Revolução Francesa, e a caracterizar a Revolução Francesa como um fenômeno tipicamente medieval. Segundo ele:

O homem medieval só progride, de fato, pisando na terra firme do passado, e por isso – talvez aqui eu surpreenda... – a Revolução de 1789 é um fenômeno tipicamente medieval.⁷⁹⁹

A afirmação de Jacques Le Goff, estabelecendo uma consistente relação entre a Idade Média e a Revolução Francesa demonstra, além do potencial criador do período medieval, sua importante contribuição na construção do pensamento crítico e igualitário. Se a Revolução Francesa é um fenômeno tipicamente medieval, como afirma Le Goff, a construção do pensamento igualitário e crítico possuem a cultura teocêntrica da Idade Média como seu precursor. O pensamento igualitário e crítico não é, portanto, uma mera invenção dos ideólogos do Iluminismo ou de qualquer outro movimento surgido após as revoluções burguesas da Europa, mas um produto de séculos de desenvolvimento, que possui em seu âmago o igualitarismo da cultura judaica e cristã, passando por uma longa Idade Média.

Perguntado sobre quem era o “homem medieval”, Le Goff responde que talvez de certa forma fosse o da Declaração dos Direitos do Homem⁸⁰⁰. Jacques Le Goff fundamenta sua proposição de forma eminentemente teológica. Afirma Le Goff:

Os medievais acreditavam profundamente em uma natureza humana abstrata e universal. Seus conflitos, seus sofrimentos, suas alegrias e seus achados se organizaram em torno do seguinte modelo, sempre presente no fim do século

⁷⁹⁷ LE GOFF, 2008, p. 71.

⁷⁹⁸ LE GOFF, 2008, p. 71.

⁷⁹⁹ LE GOFF, 2008, p. 71.

⁸⁰⁰ LE GOFF, 2008, p. 72.

XIII: o Homem, para além das contingências do lugar e do momento, coroa o edifício da Criação, do qual recebeu o domínio, para trabalhar no acabamento e unir-se de novo ao criador.⁸⁰¹

Percebemos em Le Goff a perspectiva de que a posição dada ao ser humano na visão de mundo cristã, do ser humano feito à “imagem de Deus”, presente no chamado humanismo medieval do século XII⁸⁰², dá ao ser humano uma dignidade impar, sendo que o produto de tal postulamento se reporta para a Declaração dos Direitos do Homem, que, embora seja um postulamento secularizado, possui na sua essência a perspectiva da dignidade humana originada na cultura judaico-cristã, discutida na Idade Média. Le Goff também afirma que o ideal de igualdade, valor essencial da democracia, é um horizonte de origem cristão⁸⁰³.

Considerando o que foi discutido no presente estudo, até este momento, podemos compreender o postulamento de Le Goff, visto as contribuições da cultura cristã na construção do pensamento igualitário e da crítica política e social, o que evidentemente incluem as contribuições da cultura medieval, conforme discutidas no presente capítulo deste estudo.

Norman Cohn discorre as consequências dos movimentos milenaristas e apocalípticos em tempos posteriores. De acordo com Cohn:

Como os movimentos que estivemos considerando estão em relação a outros movimentos? Eles ocorreram em uma palavra em que as revoltas camponesas e as insurreições urbanas eram muito comuns e, além disso, muitas vezes eram bem sucedidas. Ocorreu com frequência que a astuta e perspicaz rebelião das pessoas comuns permaneceu, então, em excelente posição, exigindo concessões, trazendo ganhos sólidos em prosperidade e privilégio. Na antiga luta laboriosa contra a opressão e a exploração, os camponeses e os artesãos da Europa medieval não desempenhavam qualquer papel ignóbil.⁸⁰⁴

Cohn prossegue:

Mas os movimentos descritos neste livro não são muito típicos dos esforços que os pobres fizeram para melhorar suas condições. As profecias construíram seu conhecimento apocalíptico a partir dos mais variados materiais: o Livro de Daniel, o Livro do Apocalipse, os Oráculos Sibilinos, as

⁸⁰¹ LE GOFF, 2008, p. 72.

⁸⁰² LE GOFF, 2008, p. 73.

⁸⁰³ LE GOFF, 2008, p. 168-169.

⁸⁰⁴ “How did the movements we have been considering stand in relation to other movements? They occurred in a word where peasant revolts and urban insurrections were very common and moreover were often successful. In frequently happened that the tough, shrewd rebelliousness of the common people stood then in excellent stead, compelling concessions, bringing solid gains in prosperity and privilege. In the age-old laborious struggle against oppression and exploration the peasant and artisans of medieval Europe played no ignoble part.” COHN, 1970, p. 281.

especulações de Joachim de Fiore, as doutrinas do Estado Igualitário, da Natureza - todos elaborados, reinterpretados e vulgarizados. Essa tradição seria entregue aos pobres - e o resultado seria ao mesmo tempo um movimento revolucionário e a explosão de um salvacionismo quase religioso.⁸⁰⁵

Norman Cohn prossegue, discorrendo sobre essa tradição. De acordo com ele:

É característico deste tipo de movimento que seus objetivos e premissas são ilimitados. Uma luta social é vista não como uma luta por objetivos específicos e limitados, mas como um evento de importância única, diferente de todas as outras lutas conhecidas pela história, um cataclismo do qual o mundo emergirá totalmente transformado e redimido. Essa é a essência desse fenômeno recorrente – ou, se quisermos da tradição persistente - que chamamos de “milénarismo revolucionário”.⁸⁰⁶

Observamos em Norman Cohn que a tradição milenarista revolucionária não clama por objetivos limitados ou específicos, como uma espécie de movimento reformista, mas ao contrário, clama por um mundo totalmente transformado e redimido, com objetivos, portanto, ilimitados. Isso tem sido a tônica dos movimentos revolucionários a partir da Modernidade, fundamentados nas diferentes nuances do Iluminismo e das ideologias surgidas a partir dele, como o anarquismo e o materialismo histórico, que propõe transformações estruturais radicais nas sociedades humanas. A existência de uma tradição revolucionária, anterior ao Iluminismo, mesmo que fundamentada sobre bases religiosas, independentemente de serem consideradas por muitos como heréticas, demonstra que os movimentos revolucionários de caráter crítico e igualitário, surgidos a partir da Modernidade, não criaram algo completamente novo, mas deram prosseguimento, sob novas roupagens e com as devidas transformações, a uma tradição preexistente, fundamentada no ramo milenarista apocalíptico da milenar tradição judaico-cristã. Afirma Norman Cohn:

⁸⁰⁵ “But the movements describe in this book are in no very typical of the efforts which the poor made to improve their bit. Prophecies would construct their apocalyptic lore out of the most varied materials the Book of Daniel, the Book of Revelation, the Sibylline Oracles, the speculations of Joachim of Fiore, the doctrines of the Egalitarian State, of Nature – all of them elaborated and reinterpreted and vulgarized. That lore would be purveyed to the poor – and the result would be something was at once a revolutionary movement and outburst of quasi-religious salvationism.” COHN, 1970, p. 281.

⁸⁰⁶ “It is characteristic of this kind of movement that its aims and premises are boundless. A social struggle is seen not as a struggle for specific, limited objectives, but as an event of unique importance, different in kind from all other struggles known to history, a cataclysm from which the world is to emerge totally transformed and redeemed. This is essence of this recurrent phenomenon – or, if one will, the persistent tradition – that we called ‘revolutionary millenarianism’”. COHN, 1970, p. 281.

Esse velho idioma religioso foi substituído por outro secular, e isso tende a obscurecer o que de outra forma seria óbvio. Pois é a verdade simples que, despojados de sua sanção sobrenatural original, milenarismo revolucionário e anarquismo místico ainda estão conosco.⁸⁰⁷

Os movimentos apocalípticos e milenaristas medievais, considerados heréticos, constituem-se, portanto, como parte da construção do pensamento igualitário surgido na Modernidade, como precursores dos movimentos revolucionários modernos e de suas ideologias críticas e suas utopias, partindo da crítica aos abusos do sistema feudal e da própria ortodoxia cristã, porém, mantendo o paradigma teocêntrico do período, demonstrando que esse paradigma teocêntrico não pode ser confundido com estagnação ou atraso, por carregar dentro de si, numa perspectiva de mentalidades, permanências, estruturas e longa duração, a visão crítica e igualitária dos profetas do antigo Israel e do Cristianismo primitivo, não domesticadas pelo arbítrio do sistema feudal e fundamentando-se nos textos sagrados hebreus antigos, mesmo que sua apropriação de tais textos tenha sido, muitas vezes, considerada herética pela ortodoxia.

3.7 Considerações Finais

A Idade Média, período longo da história ocidental, conheceu vários contrastes. Iniciada após os estertores do Império Romano, viveu o desafio de organizar-se como sociedade em meio ao caos. Desta necessidade, brotou uma civilização, que buscou como referências as civilizações anteriores, mas que possuiu um importante diferencial: a cultura cristã em seu âmago, e sua busca de referências no texto sagrado judaico-cristão.

Durante seus séculos de história, seu sistema social e econômico, com sua rígida hierarquização, moldou uma sociedade dividida em estamentos, todavia, à parte dela, ocorreram diversas contribuições para a construção dos atuais conceitos de crítica ao Estado, bem como contribuições à construção de formas igualitárias de pensar. Conforme visto no presente estudo, a rigidez estamental feudal não apagou completamente o igualitarismo cristão primitivo, tampouco absorveu sua crítica.

Os duelos entre papas e imperadores, construindo a separação entre Igreja e Estado, onde ambos procuraram encontrar seus respectivos espaços, os avanços com relação aos

⁸⁰⁷ “This old religious idiom has been replaced by a secular one, and this tends to obscure what otherwise would be obvious. For it is the simple truth that, stripped of their original supernatural sanction, revolutionary millenarism and mystical anarchism are with us still.” COHN, 1970, p. 186.

direitos das mulheres, fundamentados na exegese de textos vétero-testamentários; a própria teoria do Estado Moderno, tendo como precursora um aspecto da teologia medieval; a limitação do poder dos reis medievais, tendo como modelo os reis de Israel; as teorias conciliaristas de poder, onde o poder emana do povo, apontando para um consenso entre as partes dos que seriam governados em concordância para com os que iriam governar, tendo como base textos neo-testamentários sobre a Igreja primitiva; o direito à sedição dos povos oprimidos, incluindo o direito ao tiranicídio; as heresias apocalíptico-milenaristas, buscando a construção da utopia de uma sociedade perfeita, a afirmação da dignidade intrínseca da pessoa humana, fundamentada na doutrina da criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus, entre outros paradigmas, conferem ao período medieval um papel construtor do que se seguiria na Modernidade, inclusive com relação ao pensamento igualitário e a crítica ao Estado.

Após conhecer determinados paradigmas desenvolvidos na Idade Média, como os citados acima, não podemos duvidar de sua importância na construção da crítica e do pensamento igualitário, nem tampouco acreditar que o pensamento igualitário surgido na Modernidade seja um mero produto do pensamento dos filósofos iluministas, até mesmo porque a Modernidade não se compreende como uma ruptura abrupta com o medievo, mas como uma continuidade do mesmo.

Porém, não podemos esquecer que, nas origens do pensamento medieval, encontramos uma forma de pensar eminentemente teocêntrica, que buscou referências no antigo Israel e na Palestina da época do nascimento de Cristo, e não devemos considerar isso mera coincidência, na medida em que uma sociedade de cultura teocêntrica e cristã desenvolveu tais elementos, que não foram absorvidos completamente pelo rigorismo feudal, sendo que tais elementos aparecerem na Modernidade na forma das revoluções burguesas, nos conceitos de cidadania, etc., que, mesmo secularizados pelos movimentos iluministas, preservaram na sua essência, a base de sua origem cristã e medieval. Elencamos, portanto, os fatores analisados neste estudo, fundamentados na cultura judaico-cristã, como elementos construtores do pensamento igualitário e da crítica ao Estado. Todavia, tais paradigmas evidentemente tiveram suas devidas transformações. No capítulo seguinte, discutiremos como essas fundamentações teológicas judaico cristãs se transformaram em ideologias secularizadas e imanentistas.

4 IGUALITARISMO CRISTÃO E SECULARIZAÇÃO

4.1 Introdução

Na sua origem e formação, primeiro na Palestina e principalmente em Roma, o Cristianismo se desenvolveu a partir de noções estranhas ao mundo antigo, conforme verificamos em capítulos anteriores deste estudo. Embora fosse um movimento de caráter não belicista, havia na mentalidade cristã uma resistência consistente contra atos do Estado que poderiam afrontar as consciências ou representassem abusos. Tal crítica ao Estado, somadas ao igualitarismo do Cristianismo primitivo, além de terem raízes na cultura hebraica, podem ter sobrevivido durante séculos e ainda se manterem vivos na cultura ocidental. As visões de mundo e as formas de pensar do Cristianismo primitivo podem ter gerado permanências, e paulatinamente se transformado em ideias laicas, secularizadas, mas que contém em sua origem o germe do pensamento judaico-cristão.

Essas visões de mundo, essas formas de pensar, essas mentalidades que se cristalizaram em ideologias em um tempo longo se remetem ao que a historiografia denomina simplesmente mentalidades e longa duração. Devemos agora definir mentalidades e longa duração para depois verificar quais mentalidades permaneceram até a Modernidade e que permanências podemos verificar dentro de um longo tempo. Devemos também compreender qual a importância das ideias e das mentalidades oriundas do Cristianismo, via cultura hebraica, na formação do pensamento presente nas democracias ocidentais, sobrevivendo na perspectiva da longa duração.

Para um adequado entendimento desta perspectiva, devemos compreender os processos de secularização, e como ideias seculares podem ter tido suas origens em conceitos extraídos da cultura religiosa judaico-cristã. Pedro R. Santidrián descreve secularismo como um termo que apareceu no século XIX, e que descreve uma ideologia imanentista e ateia fechada à transcendência e aos valores religiosos, que considera alienante para o ser humano⁸⁰⁸. De acordo com esse parâmetro, a partir do secularismo teríamos um processo de secularização. Carlos Alberto Ranquetat Júnior afirma sobre secularização:

⁸⁰⁸ SANTIDRIÁN, Pedro R. *Dicionário Básico das Religiões*. Aparecida: Santuário, 1996. p. 446.

A teoria da secularização apresenta um caráter multidimensional e polissêmico. Como outros conceitos e categorias das Ciências Sociais, não comporta uma única definição. Grosso modo, diz respeito ao refluxo da religião na modernidade. O advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião. Diferentemente do que aconteceria em sociedades arcaicas, “primitivas” ou tradicionais, onde a religião ocupava um lugar central, na modernidade o sagrado, ou o religioso, torna-se uma esfera, um domínio, em separado e restrito.⁸⁰⁹

Todavia, muito do que temos de imanentista ou secular no campo das ideias pode ter tido uma origem no campo religioso ou do sagrado. O termo “secular” e “secularização”, em suas etimologias, possuem origem religiosa, fundamentados no Direito Canônico e na tradição cristã. O termo “secular” deriva do latim *saeculum*, ou “século”, e refere-se à aplicação da Vulgata onde o grego *Kosmos* possui uma apreciação negativa, sendo o “século”, o tempo atual, uma oposição à eternidade prometida por Deus. Já “secular” e “secularização” referem-se à transição do religioso para o Estado secular⁸¹⁰. Ranquetat Júnior afirma que, “sendo assim, a própria noção de secular surge no interior da tradição cristã para enfatizar um domínio da realidade que é caracterizado como mundano temporal e meramente natural.”⁸¹¹

Devemos aqui fazer a devida diferenciação entre secularização e laicidade. Carlos Alberto Ranquetat Júnior afirma que:

Enquanto a secularização é um processo sócio-cultural de maior amplitude envolvendo o declínio e a perda da posição central e estruturante que a religião tinha em tempos pretéritos, a laicidade é eminentemente um fenômeno político e jurídico relacionado à consolidação do Estado moderno.⁸¹²

A partir de tal entendimento, podemos então, compreender laicização como uma espécie de aplicação jurídica, estatal e política de um processo abrangente de secularização. Porém, o processo cultural da secularização procura em determinados casos substituir a religião, ou a religiosidade dita tradicional, por uma espécie de religião laica, secularizada ou cívica. De acordo com Ranquetat Júnior:

⁸⁰⁹ RANQUETAT JÚNIOR, Carlos Alberto. *Laicidade à Brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Porto Alegre: PPG / UFRGS, 2012. p. 16. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/54437>. Download em 16/10/2016 às 20hs e 21m.

⁸¹⁰ RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 17.

⁸¹¹ RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 18.

⁸¹² RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 20.

Dessa forma, em muitos países, o projeto laicizador acabou por desenvolver religiões cívicas e políticas, que acabaram por “substituir” as religiões tradicionais. A formação de religiões políticas, alternativas seculares as religiões tradicionais, é uma das facetas da ideologia secularista.⁸¹³

Ranquetat Júnior cita como exemplo a própria França revolucionária, onde princípios republicanos foram sacralizados, e os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, bem como o princípio de separação de religião e Estado, se tornaram dogmas. Tal caso histórico inclui a instituição do culto ao “Ser Supremo”, em 1781, e o culto à “Deusa Razão”, em 1793⁸¹⁴. Em plena França revolucionária, não foi possível eliminar o pendor humano pelo Sagrado.

Ranquetat Júnior aprofunda este conceito. Segundo ele:

A esfera política emerge como uma instância onde, em alguns casos, parece haver uma nova experiência do numinoso. Torna-se um substituto, um equivalente funcional das religiões tradicionais e sobrenaturais, o político é sacralizado. Diversos elementos, valores e símbolos presentes no universo religioso são transpostos para o campo político. A esperança religiosa de salvação em outro mundo é substituída, nos mitos políticos modernos, pelo desejo de uma salvação terrena, neste mundo. Isso se expressa de forma bastante visível nas religiões políticas, como o comunismo soviético e o nazismo alemão.⁸¹⁵

A partir destes paradigmas, da transposição dos elementos do universo religioso para o campo político, trabalhamos com a hipótese que, de acordo com uma perspectiva de mentalidades que permaneceram vivas numa perspectiva de longa duração, pode estar na cultura judaico-cristã à origem das ideias seculares igualitárias e de crítica ao Estado, presentes nas democracias ocidentais. Além disso, procuraremos elencar exemplos de ideias seculares que podem ter raízes na cultura religiosa judaico-cristã. Dentro da dialética entre secularismo e cultura cristã, procuraremos a contribuição que a cultura cristã pode ter trazido à secularização, bem como se alguns aspectos da Modernidade secular podem ter origem em ideias religiosas judaico-cristãs, que sobreviveram sob uma nova roupagem, sob uma perspectiva de longa duração.

4.2 Mentalidades, Permanências e a Longa Duração

⁸¹³ RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 21-22.

⁸¹⁴ RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 29.

⁸¹⁵ RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 34-35.

Iniciaremos nossa tarefa procurando a compreensão de história das mentalidades. Segundo Jacques Le Goff, a definição de mentalidades é um tanto vaga, ambígua, mas também inquietante⁸¹⁶. Talvez não exista uma única definição objetiva para o conceito e sua aplicação, mas isso não significa que ele não possa ser apreendido. Para Michel Vovelle:

Embora não cessem há vinte anos as interrogações sobre a definição da própria noção de “mentalidades”, não conheço ainda melhor definição do que a proposta por Robert Mandrou, centrada nesse ponto: uma história das “visões de mundo”.⁸¹⁷

As visões de mundo são, de forma objetiva e clara, uma forma de compreender o que são mentalidades. História das mentalidades é a história das visões de mundo, mas existem outros fatores que implicam na compreensão do termo. Em Vovelle, a concepção de mentalidades se refere ao que se conserva muito encoberto, mas, além disso, se refere à lembrança, à memória, ao que se chama “força de inércia das estruturas mentais”. De acordo com Michel Vovelle:

Além dessa característica, as mentalidades se distinguem de outros registros da História por aquilo que R. Mandrou definiu como “um tempo mais longo”, alusão à longa duração braudeliana e às “prisões de longa duração”. As mentalidades remetem, portanto, de modo privilegiado, à lembrança, à memória, às formas de resistências. Em resumo, aponta aquilo que se tornou corrente definir como “a força da inércia das estruturas mentais”, mesmo que essa explicação continue de caráter verbal. Especialmente da perspectiva que nos interessa, essa constatação – à primeira vista irrefutável de inércia das mentalidades – abre-se para diversos tipos de interpretação e hipóteses de trabalho.⁸¹⁸

As lembranças, as memórias, as formas de resistência, o que está encoberto, a força da inércia das estruturas mentais, entendendo estruturas mentais que embora inertes possuam força, que não se diluem num tempo mais longo, são fatores que remetem ao conceito de história das mentalidades. Ao discorrer sobre a inércia das estruturas mentais, Michel Vovelle afirma:

⁸¹⁶ LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: Le GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 49.

⁸¹⁷ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 15.

⁸¹⁸ VOVELLE, 2004, p. 19.

Há um outro modo de dar conta da relação específica entre o tempo das mentalidades e o da História, como também dessa “força de inércia das estruturas mentais”. Nos pontos onde a hipótese precedente identifica restos de ideologias mortas, muitos, ao contrário, tendem atualmente a descobrir, nessas lembranças que resistem, o tesouro de uma identidade preservada, estruturas intangíveis e enraizadas, a expressão mais autêntica dos temperamentos coletivos: em resumo, o que há de mais precioso.⁸¹⁹

As expressões usadas por Vovelle como “identidade preservada”, “estruturas intangíveis e enraizadas”, “expressão mais autêntica dos temperamentos coletivos”, nos dá um parâmetro claro do que se objetiva ao estudar a história sob o ponto de vista das mentalidades. Além disso, nos aponta para o que se descobre: as raízes, as identidades, as expressões mais autênticas, o que Vovelle apresenta como “o que há de mais precioso”. A palavra raízes merece destaque dentro deste paradigma. A compreensão da história passa pela compreensão das raízes, que estão precisamente nas mentalidades. Fazendo uma analogia com as questões genealógicas humanas, Vovelle afirma: “[...] sinal dos tempos, dentro de uma sociedade à procura de suas ‘raízes’. Abrindo o armário do avô, ali se encontra o essencial.”⁸²⁰

Ou seja, a compreensão do fenômeno histórico passa pela compreensão de suas raízes, ali está o essencial, as estruturas enraizadas etc. Mas para encontrar o essencial, é preciso abrir o armário do avô. No que concerne às lembranças, nem sempre as lembranças são conscientes. Para Vovelle:

Certamente, há nas atitudes e nos comportamentos coletivos e forma como se configuram as resistências que me ocupam, o peso das lembranças que atuam com intensidade, embora inconscientemente.⁸²¹

Prossegue Vovelle, discorrendo sobre lembranças inconscientes:

Essas lembranças inconscientes são, certamente, um dos fatos mais obscuros e enraizados que nos esforçamos por apreender. A mentalidade coletiva se apresenta como que constituída de estratificações inconscientes da memória: inconscientes, porém operatórias. Passando a outro domínio, foi no nível que se denomina “inconsciente coletivo”[...].⁸²²

⁸¹⁹ VOVELLE, 2004, p. 20.

⁸²⁰ VOVELLE, 2004, p. 20.

⁸²¹ VOVELLE, 2004, p. 321.

⁸²² VOVELLE, 2004, p. 321.

Não podemos deixar de comentar brevemente as citações de Michel Vovelle elencadas logo acima. É sumamente difícil compreender determinado momento histórico sem compreendermos suas raízes, ou seja, o que levou um determinado grupo humano, em determinado espaço ou recorte temporal, a seguir determinado rumo, sendo esse caminho influenciado por acontecimentos anteriores, por seus antecedentes. As “estruturas intangíveis e enraizadas” e as “identidades preservadas” sobre as quais Vovelle discorre são concepções aplicadas ao comportamento coletivo que nem sempre se dão de forma consciente. Dentro desse estudo, procuraremos exemplos de visões de mundo seculares que possuem raízes na cultura religiosa judaico-cristã, e que podem se enquadrar neste processo.

Desta forma, podemos encontrar uma relação entre mentalidades e ideologias. Reconhecemos que ideologia não é um conceito igual à mentalidade, sendo que mentalidade é um conceito mais amplo que a ideologia⁸²³. Ideologia geralmente se define como o conjunto de ideias de determinado grupo, facção ou classe. Mentalidades apontam para algo de certa forma mais amplo, algo como “visões de mundo”⁸²⁴. Segundo Michel Vovelle, a respeito de mentalidades: “[...] ele integra o que não está formulado, o que permanece aparentemente como ‘não significante’, o que se conserva muito encoberto ao nível das motivações inconscientes”.⁸²⁵ Mas embora ideologias e mentalidades não sejam sinônimos, Vovelle admite uma superposição entre os conceitos. De acordo com Vovelle: “Todavia, existe entre os dois termos uma indiscutível e ampla área de superposição”.⁸²⁶ A ideologia poderia ser um aspecto ou um nível no campo das mentalidades, ou a tomada de consciência ou de formalização do pensamento claro⁸²⁷. Ideologia, sendo definida por uma forma organizada e sistematizada de pensar, dentro desta concepção, seria então formada por mentalidades. Dentro dessa possível área de superposição, Vovelle prossegue, explicando o conceito de história das mentalidades:

História das mentalidades: estudo das mediações e da relação dialética entre, de um lado, as condições objetivas da vida dos homens e, de outro, a maneira como eles a narram e mesmo como a vivem. A esse nível, as contradições se diluem entre dois esquemas conceituais [...]. O estudo das mentalidades, longe de ser um empreendimento mistificador, torna-se, no limite, um alargamento essencial do campo de pesquisa.⁸²⁸

⁸²³ VOVELLE, 2004, p. 19.

⁸²⁴ VOVELLE, 2004, p. 15.

⁸²⁵ VOVELLE, 2004, p. 19.

⁸²⁶ VOVELLE, 2004, p. 17.

⁸²⁷ VOVELLE, 2004, p. 17.

⁸²⁸ VOVELLE, 2004, p. 24-25.

Com relação às mentalidades, a explicação de Vovelle vai ao encontro das concepções de outro historiador que estuda as concepções de mentalidades em história, e que reconhece a importância das mentalidades para o entendimento dos momentos vividos pela humanidade. Referimo-nos a Philippe Ariès. Segundo ele, a história das mentalidades é a história das mentalidades de outrora, das mentalidades não atuais⁸²⁹. Porém, de acordo com Ariès, as mentalidades representam estruturas mentais, visões de mundo, que se impõe aos contemporâneos sem que eles saibam⁸³⁰. Tal assertiva significa que, embora estejamos falando das mentalidades de outrora, tais estruturas mentais se impõe aos tempos atuais, mesmo sem que se tenha plena consciência disso.

Philippe Ariès tenta elucidar a noção de inconsciente coletivo, associada à noção de história das mentalidades. De acordo com Ariès:

Mas o que é inconsciente coletivo? Sem dúvida seria melhor dizer não-consciente coletivo. Coletivo: comum a toda uma sociedade em determinado momento. Não consciente: mal percebido, ou totalmente despercebido pelos contemporâneos, porque, é óbvio, faz parte dos dados imutáveis da natureza, ideias recebidas ou ideias no ar, lugares comuns, códigos de conveniência e de moral, conformismos ou proibições, expressões admitidas, impostas ou excluídas dos sentimentos e dos fantasmas.⁸³¹

Prossegue Ariès:

Talvez os homens de hoje sintam a necessidade de trazer para a superfície da consciência os sentimentos de outrora, enterrados numa memória coletiva profunda. Pesquisa subterrânea das sabedorias anônimas: não sabedoria ou verdade atemporal, mas sabedorias empíricas que regem as relações familiares entre as coletividades humanas e cada indivíduo[...].⁸³²

Ariès continua a discorrer sobre a história das mentalidades:

A história das mentalidades segue as confluências e as divergências dessas correntes. Ela nos faz descobrir, então, o que subsiste das antigas orações reprimidas, de modo oculto, não consciente, seja sob a forma de vazios, de enormes lacunas, em nossa cultura hodierna, em que triunfam as racionalidades da escrita.⁸³³

⁸²⁹ ARIÉS, Philippe. A História das Mentalidades. In: Le Goff, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 172.

⁸³⁰ ARIÉS, 1993, p. 174.

⁸³¹ ARIÉS, 1993, p. 174-175.

⁸³² ARIÉS, 1993, p. 175.

⁸³³ ARIÉS, 1993, p. 174.

Faz-se necessário aqui realizar uma breve análise das explicações de Ariès. Ao associar as mentalidades ao inconsciente, ou melhor, não consciente coletivo, Ariès evoca algo que pode passar despercebido, algo que não está exposto de maneira totalmente consciente de forma explícita, mas que está presente, que se recusa a morrer e a desaparecer, como os códigos morais e de conveniência mencionados por Ariès e outros exemplos, e que pertencem a uma coletividade, ou como o próprio Ariès descreve: sabedorias empíricas que regem as relações entre as coletividades e os indivíduos. Constatamos portanto, a importância que tais “sabedorias empíricas” adquirem nas relações históricas. Conforme veremos, mentalidades fundamentadas em ideias religiosas podem assumir formas seculares, laicas, porém, em seu “porão”, encontramos raízes não seculares, presentes em culturas religiosas mais antigas. Compreendendo que processos culturais são, por sua própria natureza antropofágicos e mutantes, o secularismo pode ter, em determinados momentos da história, absorvido conceitos judaico-cristãos e dado a eles um novo formato, mesmo sem a devida percepção deste processo. De acordo com tais paradigmas, a mutação de tais mentalidades pode ou não estar associada ao inconsciente, ou melhor, não consciente coletivo.

Entretanto, conforme constatamos em Vovelle em citação transcrita neste capítulo, que existe uma ligação entre as mentalidades e a longa duração. Vovelle afirma que as mentalidades são o campo privilegiado da longa duração⁸³⁴. De acordo com Michel Vovelle:

Assumindo minhas responsabilidades como historiador das mentalidades, sou dos que, nesse domínio, longe de se situarem em contraste com a história social, acredito, ao invés, que a história das mentalidades é sua ponta fina e sua conclusão: nível onde as participações se manifestam em atitudes e representações coletivas. É verdade que este terceiro nível, apoiado em fortes pressupostos, pode bem ser considerado como o das “prisões de longa duração” (Braudel) ou das resistências (Labrousse), e nos perguntamos sobre a “força de inércia” das estruturas mentais. Parece bem, à primeira vista, que esses fenômenos só podem ser tratados na amplitude das durações seculares [...].⁸³⁵

Breves observações se fazem necessárias a respeito da citação transcrita imediatamente acima. Vovelle não vê contrastes entre a história das mentalidades e a história social. Ao contrário, vê nas mentalidades a ponta fina e a conclusão da história social, pois estão vinculadas ao nível onde as atitudes e as representações coletivas se manifestam. Além disso, são manifestadas as “prisões de longa duração” e as resistências, onde as mudanças se

⁸³⁴ VOVELLE, 2004, p. 271.

⁸³⁵ VOVELLE, 2004, p. 271.

operam de maneira lenta. Uma alegoria é usada por Vovelle para exemplificar sua concepção de mentalidades ligada à longa duração. Segundo ele: “Dos alicerces ao sótão: este poderia ser o título de um panorama que se pode apresentar, na perspectiva exata dos triunfos do tempo longo.”⁸³⁶ Vovelle então passa a colocar diversas problemáticas ligadas à história, como a história política, que abandonou a trama dos acontecimentos episódicos para formular problemas que não podem ser concebidos senão na longa duração⁸³⁷. Ou seja, antes do fato propriamente dito, ou acontecimentos episódicos, existem problemas que lhes deram origem, e que só podem ser percebidos no longo tempo. Também cita as mutações da história religiosa e questiona se a parte rural da França foi um dia cristianizada em profundidade⁸³⁸. Michel Vovelle conclui afirmando: “Todas estas coisas que não podem ser percebidas senão focalizando largamente, na perspectiva dos séculos.”⁸³⁹ Não duvidamos que, na perspectiva dos séculos, passando por uma longa Idade Média, tempo de cultura sabidamente teocêntrica, conceitos igualitários e de crítica ao Estado, conforme encontrados na cultura do antigo Israel e na teologia paulina, podem ter sobrevivido nos alicerces da cultura ocidental, e ao chegar à Modernidade e à Contemporaneidade terem adquirido uma nova roupagem, sob formas de visões de mundo e mentalidades secularizadas. Tais mentalidades podem ser encontradas na cultura religiosa e daí passarem à história social, considerando serem as mentalidades a ponta fina da história social, conforme concepção de Vovelle.

Para se entender a construção, segundo a alegoria de Vovelle, devemos partir do alicerce, até chegarmos ao sótão. Mas estas percepções se dão na perspectiva dos séculos, do tempo longo. Essa percepção é mais bem explicada por Vovelle quando ele afirma a pouca mobilidade de determinadas mudanças, a lentidão do movimento da história e as imobilidades. De acordo com Vovelle:

Paralelamente, na constituição do campo da história das mentalidades, o triunfo da longa duração reforçava a impressão de lentidão do movimento e até de imobilidade, enquanto que o contato e a contaminação com outros campos das ciências humanas, tal como a antropologia, acentuavam essa impressão, à medida que a história das mentalidades se inseria de maneira privilegiada, não na história atual sobre o século XVIII e século XIX, absolutamente, mas em uma História moderna onde essas atitudes e comportamentos do antigo estilo prevalecem. Compreende-se porque pôde Robert Mandrou definir, então, o tempo da história das mentalidades como

⁸³⁶ VOVELLE, 2004, p. 264.

⁸³⁷ VOVELLE, 2004, p. 264.

⁸³⁸ VOVELLE, 2004, p. 265.

⁸³⁹ VOVELLE, 2004, p. 265.

“um tempo mais longo”, concordando nesse ponto por Braudel e muitos outros.⁸⁴⁰

Existe, portanto, uma profunda ligação entre as mentalidades e a longa duração, sendo que em determinados casos as mudanças são lentas, aparentemente imóveis. Essa imobilidade se deve ao fato de as mentalidades estarem nos alicerces da casa, conforme a alegoria utilizada por Vovelle. Nas mentalidades estão as estruturas intangíveis e enraizadas, as identidades e as permanências. E devido a estas permanências, as mudanças não são imediatamente perceptíveis, provocando a prevalência dos comportamentos do antigo, mesmo no moderno, conforme afirma Vovelle. Esses e vários outros exemplos mencionados demonstram a inequívoca perspectiva de que estruturas intangíveis e enraizadas, permanências e visões de mundo ancoradas no antigo podem ter prevalecido no moderno.

Sobre a origem do conceito de mentalidades assim se manifesta Michel Vovelle:

Foi Fernando Braudel, em seu célebre artigo de 1958 sobre a longa duração, o primeiro a definir história das mentalidades como o lugar privilegiado das evoluções lentas ou inércias, descrevendo as mentalidades como “prisões de longa duração”. Pouco depois, porém, Ernest Labrousse concluía o colóquio de história social [...] com um convite à exploração do campo da história das mentalidades, que ele definia explicitamente como história das “resistências”.⁸⁴¹

Estas prisões de longa duração e estas resistências nos parecem se referir, se analisarmos a questão da inércia e da imobilidade, à resistência às mudanças, e a pouca mobilidade oferecida dentro de uma perspectiva histórica quando formas de pensar, visões de mundo e mentalidades se encontram de forma enraizada nos coletivos instituídos. Parece-nos que durante séculos, elementos estruturais da cultura cristã, foram mantidos em seus subterrâneos, em seus alicerces, em seu “porão”, conforme o termo usado por Vovelle, numa aversão ao abuso de autoridade estatal, herdada claramente do Cristianismo dos primeiros séculos, não esquecendo em seu “porão” séculos de perseguição estatal, não esquecendo a perspectiva de um Senhor Cristo em oposição a um Senhor César, representando a utopia do reino de Deus em contraposição ao reino dos homens, este representado pelo Estado. Concepção tal foi herdada do igualitarismo tribal hebreu antigo. Esta perspectiva parece-nos aplicável à Modernidade e às ideias que nela surgiram de maneira secularizada.

⁸⁴⁰ VOVELLE, 2004, p. 304.

⁸⁴¹ VOVELLE, 2004, p. 300.

Além do que, não podemos esquecer-nos das tradições do Israel antigo, da construção de uma sociedade sem Estado, sem rei, que mesmo após o estabelecimento da monarquia tentou preservar seus ideais de justiça social, através da crítica dos profetas. Uma sociedade onde, mesmo após o estabelecimento de um Estado centralizado, representado por uma monarquia, nomeava reis por aclamação popular, onde o rei não estava acima da lei do homem comum, pois a concepção do Israel governado por Javé tornava os seres humanos iguais em essência, sendo a realeza delegação de poder, nunca tendo divinizado seu rei. Tais tradições igualitárias e de crítica ao Estado, chegaram do Israel antigo até a Palestina dos tempos da formação do Cristianismo, sendo Paulo de Tarso e o próprio Jesus herdeiros dela. Também um caso possível de ser elencado como sobrevivência de mentalidades, permanências e longa duração.

As mentalidades e a longa duração não excluem, mas incluem perspectivas ideológicas, filosóficas e religiosas. Ao comentar Philippe Ariès, Michel Vovelle afirma:

Com certeza, para ele, uma História de longa duração, tão essencial como a das atitudes coletivas diante da morte, se move dentro de uma real autonomia, tanto com relação às pressões da demografia e das estruturas como das representações sociais, e mesmo, mais curiosamente ainda, das formações ideológicas, religiosas ou filosóficas. É na autonomia de um “inconsciente coletivo”, amadurecido mediante sua própria dialética interna, que Ariès acompanha as alterações na longa duração, que conferem ao fenômeno a sua respiração própria.⁸⁴²

A autonomia das mentalidades e da longa duração se afirma dentro de concepções filosóficas, ideológicas e religiosas. É importante esclarecer que as concepções filosóficas, religiosas e ideológicas, entendendo aqui o conceito de ideologia como uma forma organizada e sistemática de pensar, formada por visões de mundo que podemos conceituar como mentalidades, estão incluídas nas concepções historiográficas das mentalidades e da longa duração. Sobre a longa duração, assim discorre Jacques Le Goff:

A mais fecunda perspectiva dos pioneiros da história nova foi a da longa duração. A história caminha mais ou menos depressa, porém as forças profundas da história só atuam e se deixam apreender no tempo longo. Um sistema econômico e social só muda lentamente. Marx – que pelo conceito de modo de produção, pela teoria da passagem da escravidão ao feudalismo, depois ao capitalismo, designou como formações essenciais da história sistemas plurisseculares – compreendeu isso.⁸⁴³

⁸⁴² VOVELLE, 2004, p. 282.

⁸⁴³ LE GOFF, 1993, p. 45.

Portanto, a mudança não é inexistente. Entretanto, ela só se apreende no tempo longo. As mudanças são lentas. Prossegue Jacques Le Goff:

A história do curto prazo é incapaz de apreender e explicar as permanências e as mudanças. Uma história política que se pauta pelas mudanças de reinados, de governos, não apreende a vida profunda: o aumento da estatura dos humanos, ligado às revoluções da alimentação e da medicina, a mudança das relações do tempo com o espaço, decorrente da revolução dos transportes, a subversão do conhecimento, provocada pelo aparecimento dos novos meios de comunicação [...] não dependem das mudanças políticas, dos acontecimentos que ainda hoje ocupam as manchetes dos jornais.⁸⁴⁴

As permanências, bem como as mudanças, não podem ser explicadas no curto prazo. A história não se resume ao fato político e ao acontecimento jornalístico. A visão de mundo também é história, e não muda de forma rápida, no curto prazo. Le Goff ainda afirma que é preciso estudar o que muda lentamente e que se chama de estruturas⁸⁴⁵. Para Le Goff, o próprio Marx, de alguma maneira, aponta para a longa duração, mesmo que sua doutrina (de Marx) não dê conta de explicar de forma satisfatória a complexidade de alguns níveis de relação histórica. Para Jacques Le Goff:

Marx, sob vários aspectos, é um dos mestres de uma história nova, problemática, interdisciplinar, ancorada na longa duração e com pretensões globais. A periodização (escravidão, feudalismo, capitalismo) de Marx e do marxismo, ainda que não seja aceita dessa forma, é uma teoria de longa duração. Se bem que as noções de infra-estrutura e de superestrutura pareçam incapazes de dar conta da complexidade de relações entre os diversos níveis de realidades históricas, elas decorrem de um apelo a noção de estrutura, que representa uma tendência essencial da história nova.⁸⁴⁶

Logo, não é no curto prazo que se resume a história, mas também no longo tempo. Os exemplos acima parecem dar conta de maneira satisfatória desta noção. Devemos também atentar para o termo “estrutura”, usado por Jacques Le Goff e transcrito na citação logo acima. O conceito de estruturas, conforme usado por historiadores das mentalidades, também se aplica ao que intentamos desvelar no presente estudo. Krzysztof Pomian, ao comentar Fernand Braudel, se refere a estruturas da seguinte forma:

⁸⁴⁴ LE GOFF, 1993, p. 45.

⁸⁴⁵ LE GOFF, 1993, p. 45.

⁸⁴⁶ LE GOFF, 1993, p. 52.

[...] Fernand Braudel mostra que a história, longe de encerrar-se no estudo dos acontecimentos, não apenas é capaz de individuar as estruturas, como deve se interessar em primeiro lugar por essa tarefa. No decorrer dessa demonstração, também precisa o sentido que os historiadores dão à própria palavra estrutura [...]⁸⁴⁷.

Percebemos que a história não se encerra nos acontecimentos, devemos, para compreendê-la, entender primeiramente suas estruturas, sendo esta a primeira tarefa do historiador. Fernand Braudel então define estrutura:

Por *estrutura*, os observadores do social entendem uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais. Para nós historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, articulação, arquitetura, porém, mais ainda, uma realidade em que o tempo gasta mal e veicula mui lentamente.⁸⁴⁸

Prossegue Braudel:

Certas estruturas, vivendo muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: atravancam a história, incomodam-na, portanto, comandam-lhe o escoamento. [...] Mas todas são, ao mesmo tempo, sustentáculos e obstáculos. Obstáculos assinalam-se como limites (envolventes, no sentido matemático), dos quais o homem e suas experiências praticamente não podem libertar-se. Pensai na dificuldade de quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da profundidade, até mesmo estas ou aquelas coerções espirituais: os quadros mentais também são prisões de longa duração.⁸⁴⁹

Devemos tecer algumas considerações sobre o que foi exposto logo acima. A noção de estruturas é fundamental para a devida compreensão da origem do paradigma igualitário presente nas democracias ocidentais, se considerarmos a origem dessas referidas relações através dos séculos e verificarmos que tais relações possuem raízes antigas, enraizadas em seu “porão”, enlaçadas em visões de mundo, cristalizadas em ideologias. Braudel considera uma estrutura como uma organização, uma coerência com relações bastante fixas entre realidades e massas sócias. Porém, que se veiculam muito lentamente. Isso vai ao encontro do que já foi

⁸⁴⁷ POMIAN, Krzysztof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 97-98.

⁸⁴⁸ BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 49.

⁸⁴⁹ BRAUDEL, 2005, p. 50.

dito aqui sobre mentalidades. Além disso, Braudel coloca que as estruturas podem se tornar elementos estáveis de uma infinidade de gerações, que atravancam, porém, comandam o desenrolar da história. Braudel ressalta a dificuldade de romper os conceitos estruturais e assinala que os seres humanos e suas experiências praticamente não podem se libertar desses limites estruturais. Isso não se aplica apenas a questões econômicas, geográficas ou de cotidiano, as questões estruturais não estão presas apenas a fatores climáticos ou demográficos que influenciam a vida de populações, mas também, como assinalou Braudel, as coerções espirituais e a quadros mentais, que também são prisões de longa duração. Lembramos aqui que concepções religiosas, filosóficas e ideológicas também podem ser consideradas como mentalidades e ser compreendidas na longa duração. Assim como as ideologias, as estruturas podem ser formadas por mentalidades, e ambas são entendidas no longo tempo. Braudel também considera as estruturas um elemento invariante durante séculos⁸⁵⁰. Isso não significa que não exista mudança, mas significa que a mudança ocorre de forma lenta. Parece claro que as concepções secularizadas de mundo, especialmente no Ocidente, não se formaram da noite para o dia, mas através de um longo processo, tendo como suas sementes ideais arraigados na cultura judaico-cristã. Um processo de longa duração.

Declara Pomian:

No entanto, para um historiador, uma estrutura não é apenas um conjunto coerente de elementos, no qual a transformação de um só deles acaba provocando a de todos os outros. De fato, tal conjunto só lhe interessa se ainda satisfazer a outras condições. Em particular ele deve se manter durante um período plurissecular, deve ser um fenômeno de longa duração.⁸⁵¹

Dentro da cultura cristã, estruturas se mantiveram por um período plurissecular, podendo ser consideradas na longa duração. Constatamos portanto, que existe uma ligação profunda entre o conceito de estrutura e o de longa duração. Mas também, que o estudo em questão parece se enquadrar de maneira adequada na noção de estrutura, pois se trata de um fenômeno estrutural, fundamentado em mentalidades, cristalizado em ideologias, sobrevivendo até a época moderna. Comentando uma frase de Marx, Michel Vovelle afirma:

⁸⁵⁰ BRAUDEL, 2005, p. 50.

⁸⁵¹ POMIAN, 1993, p. 99-100.

[...] longa duração de uma história social definida como inconsciente, no sentido em que Marx escreve que “os homens fazem a História, mas ignoram que a fazem”. A História inconsciente, para ele, é precisamente aquela que se situa na longa duração, atrás da crosta dos acontecimentos visíveis demais, e que é possível se organizar em estruturas sucessivas, onde se articulam os elementos complementares de um sistema.⁸⁵²

A “inconsciência” ou “inconsciente” tantas vezes citada aqui, com relação à questão das mentalidades na história não precisa ser confundida com ignorância. Tal conceito deve estar acompanhado do entendimento dos elementos estruturais que formam os elementos estáveis que vão perdurar por séculos, que estarão atrás da crosta de elementos visíveis, mas que vão comandar o desenrolar dos acontecimentos. Por trás dos acontecimentos, percebemos suas raízes. Por trás da crosta verificamos suas estruturas intangíveis e enraizadas, suas mentalidades e permanências. De visões de mundo enraizadas na Antiguidade e na Idade Média, observamos se cristalizar na chamada Modernidade a crítica ao Estado, trazendo as contradições de suas relações com o Estado enraizadas em seu “porão”. A chamada “inconsciência” ou “inconsciente” pode estar relacionada aos motivos, as razões pelas quais estas visões de mundo, aplicadas às relações entre Estado e Cristandade, sobreviveram durante séculos, com suas contradições vistas em épocas passadas, sendo aqui vistas numa época diferente. Salvaguardando os devidos tempos históricos entre as épocas elencadas neste estudo, nos parece claro que, além das naturais disputas de interesses políticos envolvidos, existem nas ideias igualitárias algo mais: uma disputa entre visões de mundo opostas, entre mentalidades distintas, entre projetos sociais diferentes, entre formas de pensar, cristalizadas em ideologias, que se excluía, e que estas mentalidades cristalizadas em ideologias vêm de mentalidades e estruturas que permaneceram na longa duração. Esse jogo dialético parecia possuir algo além das disputas de poder, parecia ter algo a ser compreendido além da crosta dos acontecimentos visíveis: mentalidades diferentes. A estranha dialética de forças envolvidas, entre uma ideologia revolucionária e igualitária que não se submete ao Estado, indubitavelmente parece ter raízes muito anteriores à Modernidade.

Mas devemos procurar quais mentalidades e estruturas chegaram até a Modernidade sobrevivendo na longa duração. O que estava enraizado na visão de mundo da Cristandade ocidental que a levou a desenvolver parâmetros ideológicos igualitários? Quais eram as resistências e as mentalidades cristalizadas em ideologias que permaneceram na história das visões de mundo dentro da Cristandade? A resposta parece em processos de secularização, quando ideias religiosas se tornam laicas e passam a fazer parte das estruturas políticas e

⁸⁵² VOVELLE, 2004, p. 262.

ideológicas de uma sociedade. Esse parece ser o caso da origem dos ideais igualitários das sociedades ocidentais que nasceram dentro da cultura judaico-cristã.

4.3 Cultura Cristã, Secularização e Filosofia Contemporânea

Um indício da importância da cultura religiosa no pensamento ocidental pode ser o atual interesse pela teologia como ciência. Segundo Creston Davis:

Se o teológico foi marginalizado na era da modernidade secular ocidental, agora ele voltou com toda a força. A teologia está reconfigurando a própria composição das humanidades em geral, e disciplinas como filosofia, ciência política, literatura, história, psicanálise e, em particular, teoria crítica sentem o impacto desse retorno.⁸⁵³

As razões apresentadas por Creston Davis para a crescente influência da teologia nas ciências humanas em geral na atualidade são eminentemente ligadas à política. Davis afirma que das diversas explicações para este fenômeno, uma delas se destaca: o colapso do comunismo no final dos anos 1980 e início dos anos 1990 e a expansão mundial do capitalismo sob a bandeira do império global americano⁸⁵⁴. Creston Davis prossegue na explicação do principal motivo da teologia ter penetrado às ciências humanas e despertado o interesse dos cientistas da área. De acordo com ele:

Em resposta ao advento desse niilismo capitalista, o pensamento – o ato de pensar – foi obrigado a encontrar um novo caminho adiante, uma nova fonte de esperança. Ele teve de apelar a uma tradição que poderia resistir à hegemonia do capitalismo e seu pressuposto – a vontade de poder individual. Os pensadores da resistência à depredação capitalista não podiam mais recorrer à tradição marxista leninista, ainda mais enquanto a história do marxismo realmente existente se desdobrava diante da força destruidora do capitalismo. Esse caminho foi a abertura para o teológico.⁸⁵⁵

⁸⁵³ DAVIS, Creston. In: ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014. p. 7.

⁸⁵⁴ DAVIS. In: ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 7.

⁸⁵⁵ DAVIS. In: ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 7.

Notamos em Davis a noção da tradição religiosa como capaz de resistir à hegemonia do sistema capitalista, além da configuração marcadamente política dada por ele a essa cultura. Caso o pensamento religioso, representado pelo teológico, realmente seja uma força capaz de resistir à hegemonia do sistema dominante, será uma grande evidência das imbricações políticas do pensamento judaico-cristão.

O retorno da teologia, conforme denominado por Davis, demonstra que a assim chamada Modernidade não deve ser considerada a aurora da civilização ocidental. Antes do seu surgimento, a civilização passou por um longo processo de experiências. Enrique Dussel afirma, ao discorrer sobre a origem do mundo moderno:

[...] para o grego o ser cósmico é eterno e divino. Para o judeu-cristão o mundo é compreendido como criado e aí muda tudo. [...] Se este cosmos é divino, os cristãos o tornam profano, o dessacralizam. A lua deixa de ser deusa para transformar-se no astro criado para o serviço do homem. O mesmo se dá com o sol, a terra, os astros, o imperador... Essa dessacralização é o aparecimento do mundo moderno, o nosso. O homem jamais teria chegado à lua se não tivesse havido essa revolução tecnológica. Essa revolução, fundamental para a humanidade, foi feita por aqueles cristãos perseguidos no século II, época, pois, sumamente importante e que teríamos de voltar a estudar com muita atenção, já que é possível que nos encontremos numa situação semelhante.⁸⁵⁶

Para Dussel, conforme citado acima, foram os cristãos que dessacralizaram o mundo, e tornaram o mundo moderno possível. Ao transformar de forma radical o paradigma de um mundo pagão divinizado, foi possível questioná-lo, analisá-lo e dissecá-lo de maneira radical e profunda. O fenômeno cultural da Modernidade possivelmente não teria existido num mundo sacralizado como o pagão. Torna-se fácil compreender este princípio na medida em que de acordo com a visão judaico-cristã, apenas Deus é divino, não sua criação. Seguindo essa linha de raciocínio, os princípios igualitários do Cristianismo paulino podem ter chegado até nós num processo de secularização. O próprio conceito de utopia social poderia ser sob esta perspectiva, uma secularização de um conceito desenvolvido a partir do Judaísmo e radicalizado no Cristianismo.

Estas considerações podem possuir fundamentação historiográfica e teológica reais, principalmente se verificarmos que a utopia está dentro da escatologia do Cristianismo. De acordo com Wanderley Pereira da Rosa: “Contudo, um pouco de utopia não nos fará mal,

⁸⁵⁶ DUSSEL, 1984, p. 50.

sendo a utopia elemento constituinte da escatologia cristã”.⁸⁵⁷ Wanderley Pereira da Rosa também coloca que dentro da concepção escatológica hebraica a salvação não é uma salvação da alma, individualista, mas uma participação histórica do Reino de Deus no mundo, e que essa concepção escatológica de salvação convida para uma participação social e política ativa⁸⁵⁸. Talvez possamos nos atrever a afirmar que a escatologia cristã é a mãe das utopias. Essa secularização de utopias pode apontar para permanências, que podem estar ancoradas em mentalidades.

Dussel aponta a dessacralização imposta ao mundo pelo pensamento judaico-cristão como responsável pelas sementes que possibilitaram as revoluções tecnológicas. Porém, a dessacralização promovida pela cultura judaico-cristã pode ter ido muito além. Encontramos em Slavoj Žižek indicações de que o Cristianismo está na origem do mundo moderno, inclusive de forma paradoxal na negação do divino e do transcendente. Sobre Žižek, afirma-se na edição de uma de suas obras:

Em *A monstrosidade de Cristo*, com a verve habitual, Žižek trafega entre Hegel e Chesterton, Lacan e Hitchcock, para tentar sepultar novamente o delírio de Deus. Mas ele não o faz, porém, à maneira de um Richard Dawkins. Na sua leitura dialética e materialista, o cristianismo traz em si mesmo o germe da negação de toda transcendência, pois a implicação radical do evento “monstruoso” da encarnação de Deus num indivíduo humano é o “apocalipse” do próprio divino.⁸⁵⁹

Aqui, Slavoj Žižek parece ir ao encontro de Enrique Dussel, no sentido do Cristianismo ter inaugurado a dessacralização do mundo. Essa dessacralização conforme Dussel leva à negação da transcendência colocada por Žižek. Dentro dessa linha de raciocínio, o mundo moderno traz a marca do Cristianismo, o que inclui a contestação dele próprio e de seus valores. A negação do Cristianismo e de seus valores no mundo moderno pode ser, paradoxalmente, a sua própria afirmação, se entendermos a citada convergência entre Dussel e Žižek. Ao longo de séculos, os aspectos revolucionários do Cristianismo primitivo podem ter possibilitado, sob uma perspectiva de permanências e longa duração, uma secularização de seus paradigmas, e é possível que aí esteja, nos paradigmas do Cristianismo, a origem da Modernidade e da Contemporaneidade. Dentro deste escopo, o Cristianismo é em si próprio

⁸⁵⁷ ROSA, Wanderley Pereira da. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010. p. 125.

⁸⁵⁸ ROSA, 2010, p. 137.

⁸⁵⁹ ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstrosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014 [orelha].

revolucionário. Citando G. K. Chesterton, Slavoj Žižek coloca que a Cristandade é terrivelmente revolucionária, pois o Cristianismo é a única religião do mundo capaz de sentir que a onipotência de Deus o tornava incompleto e apenas o Cristianismo sentiu que Deus, para ser totalmente Deus, deve ser rebelde como rei⁸⁶⁰. De acordo com esse parâmetro, Deus, no mistério da Paixão, sentiu agonia e dúvida⁸⁶¹. Assim, para Chesterton, conforme Žižek, o Cristianismo é uma religião na qual Deus, por um instante, passa a impressão de ser ateu⁸⁶². Desta forma, o próprio ateísmo teria o Cristianismo na sua essência. Para Žižek: “Na forma comum de ateísmo, Deus morre para os homens que deixaram de acreditar nele, no cristianismo, Deus morre *para si mesmo*.”⁸⁶³

Esse é apenas um exemplo de como ideias secularizadas podem possuir raízes no Cristianismo. Paradoxalmente, o próprio ateísmo e a dúvida, paradigmas de revolucionários da Modernidade, podem ter suas origens na cultura cristã. Embora o presente estudo tenha como objetivo investigar as raízes do pensamento igualitário e da crítica ao Estado presentes na cultura ocidental, o caso do ateísmo pode nos servir como exemplo da apropriação de conceitos religiosos na cultura secular. Žižek prossegue, explicando como o ateísmo pode possuir raízes religiosas. Segundo ele:

Peter Sloterdijk estava certo quando notou que todo ateísmo carrega a marca da religião a partir da qual aquele surgiu por meio da negação desta: há um ateísmo específico do Esclarecimento judaico praticado por grandes figuras judaicas, de Espinosa a Freud; há um ateísmo protestante da responsabilidade autêntica e da assunção do próprio destino pela percepção aflita de que não há garantia de sucesso exterior [...]; há um ateísmo muçulmano [...] etc. Uma vez que as religiões continuam sendo religiões, não existe paz ecumênica entre elas – uma paz deste tipo só pode se desenvolver através de seus duplos ateístas.⁸⁶⁴

A reflexão filosófica de Žižek, embora paradoxal, é carregada de sentido, no sentido do ateísmo surgir a partir da negação da religião, e a partir daí carregar sua marca. Porém, Slavoj Žižek vê no Cristianismo algo além. De acordo com ele:

⁸⁶⁰ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 68. *Apud*: CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. p. 227.

⁸⁶¹ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 68. *Apud*: CHESTERTON, 2008, p. 227.

⁸⁶² ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 68. *Apud*: CHESTERTON, 2008, p. 228.

⁸⁶³ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 68.

⁸⁶⁴ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 68-69.

O cristianismo, no entanto, é uma exceção nesse aspecto: ele representa a reversão reflexiva da dúvida ateísta para o próprio Deus. Em seu “Pai, porque me abandonaste?”, Cristo comete o que, para um cristão, é o pecado supremo: ele vacila em sua Fé. Enquanto em todas as outras religiões há pessoas que não acreditam em Deus, é somente no cristianismo que Deus não acredita nele mesmo.⁸⁶⁵

Independentemente das implicações exegéticas e hermenêuticas que podem ser desenvolvidas a partir da reflexão filosófica de Žižek, podemos encontrar na sua apropriação dois elementos que podem confirmar a tese de que o Cristianismo é terrivelmente revolucionário. Embora existam vários ateísmos, apenas no Cristianismo Deus aparentemente duvida de si, mesmo que por um breve instante, vivendo a natureza humana em toda a sua plenitude. Dentro deste parâmetro, o ateísmo nas sociedades cristãs talvez possua, além de um viés mais profundo, uma raiz profundamente cristã, encontrando nos cânones religiosos uma espécie de unção da dúvida. Além disso, a dúvida por si só parece estar presente na raiz da cultura religiosa de matriz cristã, visto que Cristo, o próprio Deus transformado em ser humano, teve seu momento de dúvida. Uma visão aparentemente paradoxal pode nos levar a pensar se a religião da fé também não é a religião da dúvida? Se assim for, a secularização, ao marcar seus paradigmas pela dúvida, possui em si o germe da filosofia cristã, visto ser o Cristianismo a única religião onde Deus, feito homem, experimentou a dúvida e questionou. Dentro de parâmetros de estruturas preservadas em um não consciente coletivo, conforme anteriormente discutido no presente estudo, tal reflexão parece pertinente.

Slavoj Žižek prossegue, discorrendo sobre a unidade dos opostos e seus paradoxos.

Para ele:

Colocando de forma ainda mais incisiva: Deus não é apenas a “unidade dos opostos” no sentido (pagão) de manter um equilíbrio entre os princípios cósmicos opostos, alterando o significado para seu oposto quando um polo se fortalece demais; Deus não é apenas a “unidade dos opostos” no sentido de um polo (do Bem) que engloba seu oposto, usando o mal, a luta e a diferença em geral, como meio para atingir a harmonia e a riqueza do Todo; também não basta dizer que ele é a “unidade dos opostos” no sentido de ser, ele mesmo, “dividido” entre forças opostas.⁸⁶⁶

Conclui o filósofo:

Hegel fala de algo muito mais radical: a “unidade dos opostos” significa que, em um curto-circuito autorreflexivo, Deus incide em sua própria criação; que, como serpente proverbial, ele engole a própria cauda. Em suma, a “unidade

⁸⁶⁵ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 69.

⁸⁶⁶ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 70.

dos opostos” não significa que Deus joga consigo mesmo o jogo da (auto) alienação, permitindo que a oposição do mal com o intuito de superá-la e assim afirmar sua força moral etc.; significa que “Deus” é uma máscara (uma caricatura) de “Demônio”, que a diferença entre Bem e Mal é interna ao Mal.⁸⁶⁷

Caso a linha de raciocínio seguida por Žižek estiver correta e puder ser aplicada à teologia cristã, encontraríamos aí um paradoxo entre “bem” e “mal”. Citando um romance de Chesterton, *O Homem Que Foi Quinta-Feira*, Žižek faz uma análise onde, no romance, Deus é ao mesmo tempo um grande policial que tenta desmontar uma poderosa organização anarquista, e ao mesmo tempo o líder desta organização que tenta combater⁸⁶⁸. Deus é então apreendido, na análise de Žižek, não como um Uno puro e elevado acima de todos os conflitos, mas como uma absoluta divisão de si, bem como um caso exemplar da relação dialética entre o universal e o particular⁸⁶⁹. Slavoj Žižek usa um exemplo social para fundamentar sua reflexão. De acordo com Žižek:

Essa identidade chestertoniana entre o bom Senhor e o Rebelde anarquista é a lógica do *carnaval* social levada ao extremo da autorreflexão: os rompantes anarquistas não são uma transgressão da Lei e da Ordem; nas nossas sociedades, o anarquismo já está no poder, ele usa a máscara da Lei e da Ordem – nossa Justiça é uma caricatura da Justiça, o espetáculo da Lei e da Ordem é um carnaval obscuro [...].⁸⁷⁰

Tal reflexão reforça o ponto tratado anteriormente. Žižek continua a discorrer sobre a relação paradoxal entre Cristianismo e ateísmo, afirmando que:

Podemos argumentar que o ateísmo só é verdadeiramente pensável dentro do monoteísmo: é essa a redução de muitos (deuses) a um (Deus) que nos permite confrontar diretamente o Um e o Zero [...]. Esse fato foi notado muitas vezes, mas, em geral, foi tomado como prova de que o ateísmo não consegue se sustentar sobre os próprios pés, que só consegue vegetar na sombra do monoteísmo cristão [...].⁸⁷¹

⁸⁶⁷ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 70.

⁸⁶⁸ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 69.

⁸⁶⁹ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 69.

⁸⁷⁰ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 70-71.

⁸⁷¹ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 134.

Num primeiro momento, o paradoxo filosófico proposto por Žižek, no qual Deus, por um momento duvida de si mesmo, parece “absolver” a humanidade do suposto pecado da dúvida, dando à faculdade humana de questionar e duvidar uma dignidade ímpar. Num paradigma de não consciente coletivo, tal perspectiva pode ter sido apreendida na sociedade europeia de matriz cultural cristã dentro de uma perspectiva que, ao longo dos séculos, levou tal sociedade a desenvolver os diferentes matizes do Iluminismo, numa perspectiva dramaticamente questionadora. Se Deus duvidou e analisando de acordo com o ângulo proposto por Žižek, a semente da dúvida pode ter sido absorvida pela civilização judaico-cristã europeia de forma a estar no seu âmago. Seguindo tal linha de raciocínio, os movimentos e ideias seculares que apareceram na Modernidade surgiram numa civilização eminentemente cristã não por mero acaso, mas porque as condições filosóficas e culturais que possibilitaram a eclosão de tais movimentos já estavam propostas, nas raízes da cultura cristã. A dúvida emancipadora fora experimentada pelo próprio Deus, conforme a reflexão de Slavoj Žižek, e isso coloca a teologia cristã numa posição ímpar, pois dentro de tal proposição não apenas o ateísmo estaria vinculado ao Cristianismo, mas todo um universo de ideias e movimentos seculares, ateus ou não.

Citando John Gray, Slavoj Žižek afirma que “os ateus dizem querer um mundo secular, mas um mundo definido pela ausência do deus dos cristãos continua sendo um mundo cristão. O secularismo é como a castidade, uma condição definida por aquilo que nega.”⁸⁷² Tal paradigma coloca o secularismo intrinsecamente conectado à cultura cristã, estando ambos paradigmaticamente arraigados.

Porém, Žižek procura aprofundar o argumento, colocando que o próprio monoteísmo prefigura o ateísmo dentro do campo da religião⁸⁷³. Para o filósofo:

Se a afinidade entre monoteísmo e ateísmo demonstrar não que o ateísmo depende do monoteísmo, mas que o próprio monoteísmo prefigura o ateísmo dentro do campo da religião? – seu Deus é, desde o início (judaico), um deus morto, em claro contraste com os deuses pagãos que irradiam a vitalidade cósmica. Uma vez que o axioma verdadeiramente materialista é a afirmação da multiplicidade primordial, o Um que precede essa multiplicidade só pode ser o próprio zero. Não surpreende, então, que somente no cristianismo – como único monoteísmo verdadeiramente lógico – Deus se transforme momentaneamente em ateu.⁸⁷⁴

⁸⁷² GRAY, John. *Straw Dogs*. Londres: Granta, 2003. p. 126-127. In: ŽIŽEK; MILBANK, 2014. p. 134.

⁸⁷³ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 135.

⁸⁷⁴ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 135.

Slavoj Žižek prossegue na explicação do motivo do monoteísmo prefigurar o ateísmo. De acordo com ele:

Então, quando Gray diz que o “ateísmo contemporâneo é uma heresia cristã diferente das heresias anteriores principalmente em sua crueza intelectual”, devemos aceitar tal declaração, porém interpretando-a na linha da reversão hegeliana entre sujeito e predicado, ou entre gênero e espécie: o ateísmo contemporâneo é uma espécie herética do cristianismo que redefine retroativamente seu próprio gênero, pondo-o como seu próprio pressuposto.⁸⁷⁵

Se o monoteísmo prefigura o ateísmo dentro do campo da religião, conforme Žižek, nada mais natural que uma civilização tão marcada pela cultura cristã em sua origem, como a cultura ocidental, desenvolver tantas correntes de pensamento laico e secular. Žižek fundamenta o pressuposto citado acima discorrendo sobre a teologia da morte de Deus, afirmando que “a teologia da morte-de-Deus” marca o momento em que a única maneira de manter viva sua verdade era por meio da heresia materialista da cisão de seu cadáver principal⁸⁷⁶.

A questão do ateísmo prefigurado dentro do campo da religião nos leva a outro paradigma: o da insurreição. Comentando sobre a crítica de Nietzsche sobre o suposto derrotismo da cruz, Vitor Westhelle afirma: “Como uma resposta ao dolorismo ou à crítica inspirada por Nietzsche da cruz como derrotismo, temos o que poderia ser chamado de argumento praxiológico. Este é outro grande movimento de recuperação da teologia da cruz.”⁸⁷⁷ Segundo Westhelle, tal argumento parte da crítica de Marx contra Hegel⁸⁷⁸. Prossegue Vitor Westhelle:

Marx, de fato, antecipa uma resposta a Nietzsche. Sua resposta teria sido a não aceitação do sofrimento, o qual Hegel racionalizou e Nietzsche apenas denunciou, seja na doutrina da igreja ou em sistemas filosóficos. Para Marx, havia uma alternativa prometeica: insurreição! A história não estava fechada. O que pode ser imaginado pode ser feito. Levou mais de um século para os/as teólogos/as apoderarem-se da ideia. A ressurreição de Jesus foi uma insurreição! Ela questionou as leis empedernidas do mundo a tal ponto que inclusive o último inimigo invencível – a morte – é superado. E se a

⁸⁷⁵ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 135.

⁸⁷⁶ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 135.

⁸⁷⁷ WESTHELLE, Vitor. *O Deus Escandaloso: o uso e o abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2008. p. 85.

⁸⁷⁸ WESTHELLE, 2008, p. 85.

ressurreição foi uma insurreição, então as insurreições são ressurreições. Aqui a teologia também responde a Marx, radicalizando sua afirmação.⁸⁷⁹

Neste breve diálogo entre teologia e marxismo, onde o dogma da ressurreição é apropriado como insurreição e a recíproca é verdadeira, no sentido das insurreições serem também, figurativamente, ressurreições, nos é mostrado que o dogma da cruz não precisa ser uma aceitação tácita do sofrimento, mas, ao contrário, demonstra na ressurreição a inconformidade, a não aceitação, ou seja, a insurreição contra o sofrimento. Lembramos aqui que o termo “insurreição” permanece carregado de inconformismo político e social. Neste caso, o suposto conformismo da cruz se transforma em inconformismo, ou insurreição.

No debate entre o filósofo Slavoj Žižek e o teólogo John Milbank, nos interessam algumas apropriações de Milbank sobre alguns pressupostos de Žižek. Sobre Žižek, discorre Milbank:

Em um sentido importante, ele presta um testemunho tecnológico. Em primeiro lugar, um testemunho à natureza da modernidade e da pós-modernidade. Žižek insiste que o que a pós-modernidade incorpora não passa da extremidade da modernidade, tratando-se de uma perspectiva trágica, e não superficialmente jubilosa. Em segundo lugar, por consequência disso, ele também insiste que essa ultramodernidade é pós-metafísica somente na medida em que continua sendo a consumação da metafísica num sentido hegeliano, e não heideggeriano. Em terceiro lugar, ele insiste que, se a modernidade é hegeliana, então ela também é, inelutavelmente, ocidental, europeia e cristã.⁸⁸⁰

Prossegue o teólogo John Milbank:

Essa modernidade ele defende (de maneira correta, algumas vezes) e, portanto, em quarto lugar, insiste que o projeto universalista do Ocidente, o qual jamais deveríamos abandonar, é também um projeto cristão. Em quinto lugar, ele associa, de forma apropriada, a modernidade a um conjunto de mutações no entendimento ocidental do cristianismo, o que tem a ver com legados diferentes, porém interconectados, de Eckhart, Lutero e Boehme, mas também com o legado bem diferente do scotismo e do voluntarismo-nominalismo.⁸⁸¹

Algumas das considerações de Milbank são pertinentes para este estudo, sobretudo no tocante à ligação intrínseca e inequívoca da cultura cristã com a cultura ocidental. Se a

⁸⁷⁹ WESTHELLE, 2008, p. 85.

⁸⁸⁰ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 143.

⁸⁸¹ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 144.

Modernidade é hegeliana, conforme as apropriações de Milbank sobre a reflexão de Žižek, e, sobretudo cristã, têm o Cristianismo, em sua essência, amalgamado à Modernidade, sendo a Modernidade e seu antropocentrismo não um rompimento abrupto e radical com o teocentrismo medieval, mas uma espécie de consequência deste último, pois nasce a partir deste medievo teocêntrico e profundamente cristão. Além disso, sendo o projeto universalista do Ocidente, sobretudo cristão e mais ainda, a Modernidade como um conjunto de mutações no entendimento ocidental do Cristianismo, as ideias seculares da Modernidade nascem de um arcabouço teológico, sendo que muito do que temos na Modernidade são ideias secularizadas surgidas na teologia cristã. Milbank prossegue, discorrendo sobre a lógica universal ateísta presente em Žižek, lógica esta articulada pelo Cristianismo. De acordo com Milbank:

Mas, em sexto lugar, Žižek argumenta que a legitimidade da Idade Moderna deve ser a legitimidade do ateísmo cristão, e que, quando apreendida, podemos articular melhor um materialismo marxista e a verdadeira natureza de uma crítica sobre a fase capitalista da modernidade. É nesse ponto que quero deixar registrada uma leve discordância. No projeto de Žižek, é irônico que ele insista que o cristianismo articule sozinho uma lógica universal, mas o faça de modo ateísta.⁸⁸²

Milbank afirma que a ideia desta lógica universal deve ser teísta, deve defender a crença numa deidade transcendente⁸⁸³. Todavia, independentemente das discordâncias entre Milbank e Žižek, parece claro que tal lógica universal possui raízes cristãs, seja no seu aspecto teísta, defendido por Milbank, ou no seu paradoxo interligado ateísta, defendido por Žižek. Porém, é digno de reflexão notar em Žižek a capacidade de o Cristianismo articular, a partir do ateísmo cristão, a verdadeira natureza de uma crítica sobre a fase capitalista da Modernidade. Como se a dialética materialista, defendida por ele, fosse paradoxalmente uma estrutura paradigmática calcada na cultura cristã, porém despida de seu aspecto teísta e transcendente. Sobre as origens cristãs e medievais da Modernidade, Milbank afirma:

Pode-se dizer que o mesmo modo de “laicização pia”, também era desejado na Idade Média – com diferentes ênfases – pelos proto-humanistas Dante e Eckhart. No segundo caso, vê-se com clareza elementos extremamente “modernos”, de interesse pela importância da vida prática e cotidiana, pelo tratamento igual a todos os seres humanos, incluindo mulheres, e pela prática de um amor abnegado que não abandona as preocupações com a justiça. Por que não é legítimo imaginar “outra” modernidade cristã que seria ligada ao

⁸⁸² ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 144.

⁸⁸³ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 144.

encorajamento universal da abertura mística e da produtividade, em vez da separação entre uma fé retórica e uma razão instrumentalizadora?⁸⁸⁴

Portanto, vê-se ainda na Idade Média um processo definido por Milbank como “laicização pia”, o que inclui elementos cuja origem é atribuída pelo senso comum e parte da intelectualidade ocidental como produtos de uma Modernidade, que abruptamente rompe com o Medievo, mas que de acordo com uma análise histórica melhor aprofundada já existiam dentro da visão de mundo eminentemente teocêntrica medieval. Dentro deste parâmetro observamos Milbank citar a igualdade, na forma de tratamento igual a todos os seres humanos, direitos das mulheres e preocupações com a justiça. Não podemos deixar de notar a questão do pensamento igualitário presente em intelectuais medievais, como os citados por Milbank. Para Milbank, a cultura católica romana, versão do Cristianismo predominante na Idade Média, não está presa a processos estanques, mas admite desenvolvimentos. Segundo ele:

Não existe um depósito histórico para a cultura católica, mesmo que haja algumas épocas mais ou menos exemplares. Isso porque essa cultura sempre está grávida de novos desenvolvimentos verdadeiros, incluindo a produção de um sentido de liberdade e igualdade, fortemente presente em Eckhart. Só porque esses impulsos foram depois percebidos de maneira distorcida não quer dizer que a inteireza de tal percepção seja inautêntica. O cristianismo deslocou o enfoque metafísico para a “personalidade” como realidade derradeira, e o desdobramento dessa dinâmica explode sem parar a partir do *Anno Domini* [...].⁸⁸⁵

Tal perspectiva de liberdade e pensamento igualitário percebida na Idade Média em pensadores cristãos, dentro da perspectiva da cultura católica (e conseqüentemente cristã) sempre grávida de desenvolvimentos verdadeiros, conforme Milbank parece estar paradigmaticamente vinculada não apenas à origem das ideias igualitárias presentes nos paradigmas da Modernidade e Contemporaneidade, mas, além disso, certamente possui origem nos paradigmas igualitários do Cristianismo primitivo. Ambas as perspectivas, tanto a dos ideais medievais estarem vinculados às ideias que irão florescer na Modernidade, como às ideias igualitárias presentes na Idade Média possuírem sua fundamentação e origem no Cristianismo primitivo e na cultura hebraica, são casos que podem ser elencados como paradigmáticos em termos de permanências, estruturas, mentalidades e longa duração, onde

⁸⁸⁴ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 150.

⁸⁸⁵ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 151.

conceitos mesmo que em desenvolvimento e adquirindo novas roupagens e contornos, conservam sua essência sobrevivendo no não consciente coletivo.

Se em plena Idade Média, época marcada pelo teocentrismo cristão, constatamos desenvolvimentos verdadeiros na produção de um sentido igualitário e libertário, tais princípios só podem estar arraigados à cultura cristã. Não é de surpreender tal perspectiva, visto que a política em Paulo de Tarso representou um paradigma revolucionário em termos de Antiguidade, com sua perspectiva política e social igualitária e crítica ao Estado. Assim como o desenvolvimento dessa perspectiva na cultura cristã primitiva remete à cultura igualitária do Antigo Israel, o desenvolvimento da produção de um sentido igualitário de pensar, em plena Idade Média, remete ao Cristianismo primitivo. Estes aspectos podem ser compreendidos dentro dos paradigmas de mentalidades, estruturas, permanências e longa duração.

Além disso, a questão da personalidade, evocada por Milbank, é digna de atenção. No Novo Testamento, em Lucas, capítulo 17, versículo 20 e 21, o próprio Jesus afirma:

E interrogado pelos fariseus sobre quando haveria de vir o reino de Deus, respondeu-lhes e disse: o reino de Deus não vem com aparência exterior. Nem dirão: Ei-lo aqui, ou, Ei-lo ali; porque eis que o reino de Deus está entre vós.⁸⁸⁶

Tal perspectiva de rejeição da aparência exterior apontada por Cristo parece evocar uma espécie de interioridade, o que possivelmente vem ao encontro do que Milbank coloca como personalidade. Tal aspecto sobre a perspectiva de interioridade do pensamento cristão pode ser mais bem esclarecido a partir de Alexandre Grandazzi. De acordo com Grandazzi:

Com o cristianismo, o homem antigo descobriu os horizontes da vida interior, até então desconhecidos: nascia o sentimento de ser conhecido, amado e ajudado como indivíduo, e não apenas em função da posição que ocupava em uma sociedade desigual e socialmente parasitária. O cristianismo trouxe algo diferente do sistema ritual antigo. Era, ao mesmo tempo, uma prática cultural e uma crença baseada em uma escolha pessoal, em um relacionamento pessoal com a divindade, em uma moral, em uma filosofia e em uma sensibilidade próprias. A reunião de todos esses elementos em um mesmo

⁸⁸⁶ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 106.

sistema foi uma novidade que definiu, durante os séculos seguintes, o que chamamos de religião.⁸⁸⁷

Essa perspectiva de interiorização pode ter dado ao Cristianismo nascente um paradigma de direitos individuais que até então era inexistente no mundo antigo, socialmente ancorado em estamentos sociais fixos. Dentro de um paradigma igualitário, conforme predicado por Paulo de Tarso, havia a separação entre o espaço público e privado, sendo a interiorização proposta pela ideologia cristã o princípio da salvaguarda do privado contra o abuso do público, representado não apenas no pensamento igualitário, mas também na crítica contra o arbítrio do Estado, e estabelecendo limites para sua ação coercitiva. Tal perspectiva se torna clara na objeção dos cristãos primitivos a respeito de leis que feriam seus princípios de consciência.

John Milbank prossegue aprofundando a questão. Para ele, a questão do pessoal, percebido por Grandazzi a partir da questão da interiorização, se torna uma emergência cada vez maior a partir da Modernidade, e tal fenômeno possui raízes na cultura cristã. De acordo com isso, a luta pelos direitos individuais que emergem na Modernidade seriam desdobramentos de uma chamada emergência do pessoal, conforme colocada por John Milbank. Embora Milbank admita que os teólogos em geral considerem a Modernidade distorcida em termos cristãos, tal emergência teria suas sementes no Cristianismo. Afirma Milbank:

Por mais que o teólogo considere a modernidade como “distorcida” em termos cristãos, a verdade é que a emergência cada vez maior do pessoal em termos da busca pela liberdade de expressão, libertação sexual, igualdade de gênero e mobilidade social é inelutavelmente (como indica Žižek) um fenômeno cristão.⁸⁸⁸

Tal emergência colocaria o Cristianismo na raiz da Modernidade, e as ideias da Modernidade secularizada estariam intrincadas de conceitos cristãos secularizados e laicizados. Nesse caso, o que conhecemos como pensamento igualitário na Modernidade secular, seria um conceito (ou conjunto de conceitos) religioso secularizado. Mesmo que Milbank admita que essa emergência seja invalidada pela negação de uma realidade ontológica derradeira aberta ao pessoal (Milbank talvez esteja se referindo ao Transcendente,

⁸⁸⁷ GRANDAZZI, Alexandre. *O Cristianismo Conquista o Império*. In: História Viva. São Paulo: Duetto Editorial. Ano IX. N.º 98. p. 41.

⁸⁸⁸ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 151.

ao Sagrado), o que nesse caso faz com que a personalidade se degenere numa banalidade superficial manipulada pelas restrições em massa⁸⁸⁹, isso não invalida sua premissa original, da emergência do pessoal, em termos de pensamento igualitário, liberdade, direitos humanos e outras, ter origem na cultura cristã. Tal paradigma se torna praticamente um consenso ao longo de seu debate com Slavoj Žižek.

Nesse debate, um ponto de convergência é levantado por Milbank quando este afirma a respeito de seu interlocutor: “Žižek percebe corretamente que a justiça e a verdade só foram possíveis porque foi necessário que, primeiro, um homem fosse reconhecido como Deus. Ele entende isso de maneira ainda mais clara que a maioria dos teólogos contemporâneos”.⁸⁹⁰ Podemos nos apropriar da declaração de Milbank, compreendendo-a no sentido do Cristianismo ter elevado à condição humana a um patamar de dignidade – através da natureza humana e divina de Cristo –, de forma que o ser humano foi elevado a uma condição merecedora de justiça, de forma que a emergência do pessoal acabou, numa perspectiva de muito longa duração, se tornando uma marca das democracias ocidentais, mesmo sob a camuflagem da secularização.

Žižek discorre sobre o ceticismo predominante, e cita o que ele chama de uma virada pós-secular, onde a religião é vista como um lugar de resistência contra as alienações da Modernidade ocidental. De acordo com ele:

É de fato verdade que o “ceticismo” agora predominante, sobre as narrativas seculares do Esclarecimento é o anverso da virada “pós-secular” em que a religião aparece como principal “lugar de resistência” contra as alienações do que é visto como modernidade singularmente ocidental. Aqui, a religião representa uma crença “aurática” em “Deus”, uma palavra que deveria ser lida como destituída de qualquer *status* ontoteológico positivo: Deus não é mais o ser supremo que observa nosso destino, mas sim um nome para a abertura radical, para a esperança de mudança, para a Alteridade sempre-por-vir etc.⁸⁹¹

Aqui, Žižek admite uma virada pós-secular onde a religião tem um papel de resistência fundamental contra o que ele denomina “alienações da Modernidade ocidental”. Além disso, também parece predicar uma espécie de “hiper-secularização” da religião, quando procura destituir o termo “Deus” de qualquer *status* ontoteológico positivo e o reduz a um nome para a abertura radical e outros conceitos seculares. Aqui, Žižek reafirma seu conceito de que

⁸⁸⁹ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 151.

⁸⁹⁰ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 288.

⁸⁹¹ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 325.

o ateísmo possui sua origem na cultura cristã, mas, além disso, paradoxalmente se entende que, independentemente das apropriações filosóficas de Žižek a respeito da palavra “Deus”, a secularização de conceitos religiosos é uma realidade.

Citando John Caputo, Žižek considera lógico acreditar que o Cristianismo possui um compromisso fundamental com a liberdade, além disso, com a liberdade da ideia de verdade, sendo que se existe uma verdade objetiva, alguém sempre terá mais posse dela do que os outros, e por isso, estes encontram justificção para impor sua ideia de verdade sobre os outros⁸⁹². Levando em consideração os processos de secularização de ideias religiosas descritos nesse estudo, não chega a surpreender a lógica encontrada por Žižek em Caputo, pois igualitarismo tem que vir acompanhada por ética e liberdade. Também não surpreende que justamente no Ocidente cristão, tenham florescido tantos movimentos, que, embora divergentes ideologicamente, tenham se fundamentado na defesa do conceito de liberdade.

Evidentemente que, não estamos negando aqui fenômenos como a instrumentalização de igrejas cristãs pelo Estado com objetivos tirânicos e opressivos. Tampouco tentando idealizar ou romantizar as ideias da cultura judaico-cristã. Menos ainda, negando o obscurantismo e o fanatismo de diferentes facções do Cristianismo através da história. As mazelas da história eclesiástica não podem ser negadas, nem tampouco pode ser negado o uso instrumentalizado da religião cristã pelo Estado, ou pelas suas próprias organizações eclesiásticas através dos tempos, seja em termos de domínio econômico, político, social, cultural ou ideológico. O uso tirânico e opressivo da ideologia cristã (e de outras grandes religiões), em vários momentos da história, infelizmente, é uma verdade que não pode ser questionada.

Porém, também não é possível que, fundamentados nas mazelas da história eclesiástica, se desenvolva um preconceito anticlerical que negue tanto a importância da cultura judaico-cristã na construção do Ocidente como sua contribuição no desenvolvimento dos paradigmas igualitários da sociedade ocidental. Afinal, a dialética não é uma via de mão única. As mazelas da história das religiões são uma realidade, porém, os princípios igualitários do antigo Israel, preservados e ampliados pelo Cristianismo primitivo, também o são, bem como a crítica ao Estado presente tanto no antigo Israel como no Cristianismo paulino.

Slavoj Žižek faz um comentário interessante sobre a questão da justiça no julgamento de Cristo, afirmando que Cristo não é mandado à morte pelo seu Pai, o Deus Todo-Poderoso,

⁸⁹² CAPUTO, John. *On Religion*. Londres: Routledge, 2001. p. 37. *Apud*: ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 330.

mas pelo Estado⁸⁹³. Podemos ao menos suspeitar, que a questão do julgamento de Cristo, um injustiçado condenado à morte por um Estado opressor, numa conspiração tramada entre as elites judaicas com a aprovação dos dominadores romanos, pode ter levado a Cristandade através dos tempos – ou ao menos parte dela –, a desenvolver predicados de desconfiança com relação aos poderes do Estado. Levando em consideração os postulamentos de crítica ao Estado presentes no antigo Israel, que sobreviveram no Cristianismo primitivo na longa duração, não podemos descartar tal hipótese. A paixão, julgamento e morte de Cristo, longamente encenada, contada e escrita através de séculos, pode ter, explícita ou implicitamente, se tornado um paradigma e um símbolo contra a injustiça perpetrada pelos governos, através dos séculos, e ser um dos elementos que vinculam as origens da crítica ao Estado presente nas democracias ocidentais a uma origem cristã.

De acordo com Slavoj Žižek: “Assim, uma vez que Jesus representa a Justiça, isso significa que a própria Justiça é transgressora com relação à ordem social do Poder: Deus está do nosso lado contra as forças deste mundo.”⁸⁹⁴ A partir daí, o Estado representaria a injustiça, sacrificando e matando um injustiçado, o próprio Deus feito homem, que assume a condição humana e a vive em toda sua plenitude, inclusive como injustiçado e condenado. Cristo então se torna um paradigma e um símbolo dos injustiçados e torturados do mundo, sacrificado pela corrupção e arbítrio autoritário de uma instituição humana, capaz de sacrificar o próprio divino. Então, nesse caso, as forças desse mundo seriam malignas, e Deus estaria contra elas. Não nos surpreende que em plena Modernidade, séculos mais tarde, segundo Ana Maria Bidegáin, os jesuítas defendessem o “direito de resistência dos povos contra os tiranos”, o que implica na justificação do tiranicídio, ou assassinato de tiranos, fundamentados das ideias do teólogo medieval Tomás de Aquino⁸⁹⁵. A ligação entre Antiguidade, Idade Média e Modernidade deve ser entendida sob uma perspectiva de mentalidades, permanências e muito longa duração. Parece absolutamente claro que nem sempre a religião e a cultura judaico-cristã foram instrumentalizadas pelo Estado e que seus expoentes foram dóceis marionetes sob o comando de tiranos ou tiranos eles mesmos. A Cristandade não pode ser acusada disto de forma unilateral e simplista, não ao menos em sua totalidade.

Não nos surpreende, portanto, que a filosofia contemporânea reassuma laços aparentemente perdidos com a teologia, e que tais laços estejam de mãos dadas com a história. A compreensão do universo político e sócio-cultural mundial atual passa pelo entendimento

⁸⁹³ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 360.

⁸⁹⁴ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 360.

⁸⁹⁵ BIDEGÁIN, Ana Maria. *História dos Cristãos na América Latina*. Tomo I. Petrópolis. Vozes, 1993. p. 108.

dos processos de secularização de ideias religiosas, como demonstrado no debate entre Slavoj Žižek e John Milbank.

4.4 Cultura Cristã, Secularização, Política e Ideologia

A influência da secularização na cultura ocidental se torna por demais vasta, abarcando aspectos políticos, sociais, ideológicos e até mesmo jurídicos. Podemos perceber que os códigos jurídicos ocidentais encerram em seus cânones premissas adaptadas ou mesmo desenvolvidas a partir da teologia, mesmo que tais adaptações e desenvolvimentos possam passar despercebidos. O teólogo e jurista Carl Schmitt afirma o que segue:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.⁸⁹⁶

Carl Schmitt prossegue, usando como exemplo de sua premissa o estado de exceção:

O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas ideias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois a ideia do Estado de Direito moderno preocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente. O racionalismo do Iluminismo repudiava o caso excepcional em toda forma. A convicção teísta dos escritores conservadores da contra-revolução pôde, portanto, tentar fundamentar, ideologicamente, com analogias de uma teologia teísta, a soberania pessoal do monarca.⁸⁹⁷

Não apenas o direito e a teoria do Estado moderno bebem de fontes teológicas, conforme Carl Schmitt. Encontramos exemplos de conceitos teológicos secularizados em diversos setores da vida moderna, o que inclui ideias políticas e ideológicas. Este parece ser o

⁸⁹⁶ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 35.

⁸⁹⁷ SCHMITT, 2006, p. 35.

caso do assim chamado socialismo científico, onde parecem existir paralelos entre sua doutrina revolucionária e alguns movimentos e crenças cristãs.

A questão da ligação entre a teologia cristã e o materialismo histórico é evocada por Slavoj Žižek, lembrando a frase de Walter Benjamin sobre a filosofia da história, mesmo que Žižek proponha sua inversão. Segundo Žižek:

Hoje, quando a análise do materialismo histórico retrocede, sendo, de certo modo, praticada clandestinamente e raramente designada pelo seu nome, e quando assistimos a um prolongamento da dimensão teológica sob a forma do movimento messiânico da “pós-secularização” da desconstrução, é tempo de inverter a primeira tese de Walter Benjamin sobre a filosofia da história: “marionete chamada teologia sai sempre vencedora. Pode confrontar-se, audaciosamente, com qualquer adversário, desde que, ponha a seu serviço o materialismo histórico, que, como sabemos, está hoje mirrado e é, de qualquer modo, instado a manter-se longe da nossa vista.”⁸⁹⁸

Žižek percebe na religião uma instância crítica da ordem existente, assumindo ela um espaço aberto para vozes contestatórias, sendo que, de acordo com este parâmetro, a religião tende a assumir um papel de heresia com relação a essa ordem⁸⁹⁹. Nesse caso, a religião passa a ser heresia, sendo a ordem social existente uma espécie de ortodoxia. Porém, as aproximações entre teologia e socialismo científico, ou marxismo, são aprofundadas em Michel Löwy. A respeito das concepções mais ortodoxas do marxismo com relação à religião, Löwy questiona: “a religião ainda é tal como Marx e Engels a entendiam no século XIX, uma baluarte de reação, obscurantismo e conservadorismo?”⁹⁰⁰ Embora o próprio Löwy responda que “sim”, citando algumas instituições católicas e o uso fundamentalista das principais confissões e grupos evangélicos da chamada “igreja eletrônica”⁹⁰¹, também aponta para um outro aspecto evocando uma renovação da análise marxista da religião. De acordo com Löwy:

Entretanto, a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e em outras partes) abre um capítulo histórico e eleva novas e excitantes questões que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião.⁹⁰²

⁸⁹⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *A Marioneta e o Anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006. p. 9.

⁸⁹⁹ ŽIŽEK, 2006, p. 10

⁹⁰⁰ LÖWY, Michael. *Marxismo e Religião: ópio do povo?* Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 298. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080929/cap.11.pdf>. Download em: 10/09/2016 às 20h e 35m.

⁹⁰¹ LÖWY, 2007, p. 298.

⁹⁰² LÖWY, 2007, p. 298.

A renovação da análise marxista da religião proposta por Löwy inicia por um questionamento da conhecida frase “A religião é o ópio do povo”, atribuída a Karl Marx. Löwy afirma:

A conhecida frase “a religião é o ópio do povo” é considerada a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso pela maioria de seus partidários e oponentes. Quão acertado é esse ponto de vista? Antes de qualquer coisa, as pessoas deveriam enfatizar que esta afirmação não é de todo especificamente marxista. A mesma frase pode ser encontrada, em diversos contextos, nos escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine.⁹⁰³

Löwy afirma: “Uma leitura atenta do parágrafo marxista onde aparece esta frase, revela que é mais complexo que usualmente acredita.”⁹⁰⁴ Prossegue Michael Löwy:

Embora obviamente crítico da religião, Marx leva em conta o caráter dual do fenômeno e expressa: “A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, tal como é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo.”⁹⁰⁵

Löwy aponta para um caráter dual na declaração de Marx, descartando uma mera crítica unilateral. Michael Löwy prossegue, explicando a declaração de Marx:

[...] aparece claramente que o ponto de vista de Marx é devedor mais da postura de esquerda neo-hegeliana – que via a religião como alienação da existência humana – que da filosofia da Ilustração – que simplesmente a denunciava como uma conspiração clerical. De fato, quando Marx escreveu a passagem mencionada era ainda um discípulo de Feuerbach, e um neo-hegeliano. Sua análise da religião era, por conseguinte, “pré-marxista”, sem referência a classes e a-histórico. Mas tinha uma qualidade dialética, cobijando o caráter contraditório da “angústia” religiosa: ambas uma legitimação e um protesto contra estas.⁹⁰⁶

Observamos em Michael Löwy que a recorrente frase de Marx não se constitui numa crítica simplista e unilateral à religião. Embora ateu e crítico da religião, Marx via na “angústia” religiosa não apenas uma legitimação da condição opressiva, mas também um

⁹⁰³ LÖWY, 2007, p. 298.

⁹⁰⁴ LÖWY, 2007, p. 298.

⁹⁰⁵ LÖWY, 2007, p. 299-300.

⁹⁰⁶ LÖWY, 2007, p. 300.

protesto contra tal condição. Além disso, a crítica em Marx se diferenciava da crítica iluminista, que via na religião uma mera conspiração clerical.

Dos pais do materialismo histórico, Friedrich Engels apresentou um interesse maior que o de Karl Marx pelo papel do fenômeno religioso. Engels chegou a traçar um paralelo das relações entre representações religiosas e luta de classes⁹⁰⁷. Tal perspectiva em Engels nos leva a crer na real dificuldade de compreensão histórica da sociedade humana em geral e ocidental em particular sem levarmos em consideração a cultura religiosa.

De acordo com Michael Löwy:

Friedrich Engels apresentou (provavelmente por sua educação pietista) um interesse muito maior que o de Marx pelo fenômeno religioso e seu papel histórico. A principal contribuição de Engels ao estudo marxista da religião é sua análise da relação de representações religiosas com as lutas de classes. Além da polêmica filosófica de “materialismo contra idealismo”, ele estava interessado em entender e explicar formas históricas e sociais concretas de religião. A cristandade não apareceu (como em Feuerbach) como uma “essência” atemporal, mas sim como um sistema cultural experimentando transformações em diferentes períodos históricos. Primeiro a cristandade foi uma religião de escravos, depois a ideologia estatal do Império Romano, depois vestimenta da hierarquia feudal e finalmente se adapta à sociedade burguesa. Assim aparece como um espaço simbólico no que se enfrentam forças sociais antagônicas – por exemplo no século XVI: a teologia feudal, o protecionismo burguês e os plebeus hereges.⁹⁰⁸

A partir de sua análise, na qual admite forças sociais antagônicas no espaço simbólico da religião, Engels percebe que o clero não era um corpo social coeso, mas possuía divisões internas, de acordo com sua composição. Michael Löwy afirma:

Engels não parece encontrar nada mais que o “disfarce religioso” de interesses de classes nas diferentes formas de crenças. Entretanto, graças a seu método de análise em termos de lutas de classes, Engels se dá conta [...] que o clero não era um corpo socialmente homogêneo: em certas conjunturas históricas, dividia-se segundo sua composição social. É desta forma que durante a Reforma, temos por um lado o alto clero, cúpula da hierarquia feudal, e por outro, o baixo clero, que dá sustento aos ideólogos da reforma e ao movimento revolucionário camponês.⁹⁰⁹

⁹⁰⁷ LÖWY, 2007, p. 301.

⁹⁰⁸ LÖWY, 2007, p. 301-302.

⁹⁰⁹ LÖWY, 2007, p. 302.

A partir daí, da não homogeneidade do clero, e do suporte que o baixo clero dá ao movimento revolucionário camponês, que Engels percebe o papel crítico da religião. Segundo Löwy:

Sendo materialista, ateu e um irreconciliável inimigo da religião, Engels compreendeu, como o jovem Marx, o caráter dual do fenômeno: seu papel na legitimação da ordem existente, mas além disso, de acordo a circunstâncias sociais, seu papel crítico e até revolucionário.⁹¹⁰

Conforme visto em Löwy, embora Engels fosse ateu e questionador da religião, podia ele perceber que nem toda religião estava instrumentalizada a serviço do Estado, mas que havia um viés crítico e de protesto na cultura religiosa. Engels se interessou pelo Cristianismo primitivo, e nos estamentos sociais agregados por ele, sendo que viu nele paralelos com o socialismo moderno. De acordo com Michael Löwy:

Em primeiro lugar, ele estava interessado no cristianismo primitivo o qual definia como a religião dos pobres, desterrados, condenados, perseguidos e oprimidos. Os primeiros cristãos provinham dos níveis mais baixos da sociedade: escravos, homens livres aos quais lhes tinham sido negados seus direitos e pequenos camponeses prejudicados pelas dívidas [...]. Tão longe foi que até marcou um assombroso paralelo entre esta primitiva cristandade e o socialismo moderno, expondo que: (a) ambos os movimentos foram criados por massas – não por líderes nem profetas; (b) seus membros foram oprimidos, perseguidos e proscritos pelas autoridades dominantes; (c) pregavam por uma iminente libertação e eliminação da miséria e da escravidão.⁹¹¹

Embora conheçamos as críticas do marxismo à religião, especialmente no próprio Marx⁹¹², não nos chega a surpreender os paralelos traçados por Friedrich Engels entre o Cristianismo primitivo e ideias igualitárias surgidas na Modernidade, o que incluem sua doutrina e a de Marx. Com isso, não estamos fazendo nenhuma apologia ao marxismo enquanto ideologia, nem tampouco reduzindo o chamado materialismo histórico a Cristianismo secularizado, ou o Cristianismo a uma espécie de “igualitarismo marxista teísta”. Porém, guardadas as devidas proporções e diferenças entre as duas doutrinas, os paralelos traçados por Engels, um dos pais do materialismo histórico, nos parecem coerentes. Também,

⁹¹⁰ LÖWY, 2007, p. 302.

⁹¹¹ LÖWY, 2007, p. 302-303.

⁹¹² ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2005. p. 149.

não estamos aqui tentando traçar uma linha direta ou ininterrupta de continuidade histórica entre o Cristianismo igualitário paulino e o socialismo científico de Marx e Engels. Entretanto, não nos parece ser uma mera coincidência que tal movimento (entre outros) tenha surgido justamente numa Europa de cultura cristã, onde ideias igualitárias e de crítica ao Estado, herdadas da cultura judaica e do Cristianismo, atravessaram séculos antes de chegar à Modernidade, passando por uma longa Idade Média, onde não foram esquecidas. As ideias de Engels colocadas aqui, a partir dos estudos de Michael Löwy, demonstram que ideias igualitárias não foram uma invenção da Modernidade, tampouco das revoluções burguesas na Europa, mas possuem raízes mais antigas, que se tornaram permanências.

Michael Löwy afirma:

Segundo Engels, o paralelismo entre socialismo e cristandade precoce está presente em todos os movimentos que sonham, desde todos os tempos, restaurar a primitiva religião cristã – dos taborites de John Zizka (“de gloriosa memória”) e dos anabatistas de Thomas Münzer até (logo depois de 1830) os comunistas revolucionários franceses e os partidários do comunista utópico alemão Wilhelm Weitling.⁹¹³

Embora Engels, como ateu e adversário da religião, afirmasse que os cristãos primitivos deixassem sua libertação para outra vida, e os socialistas a procurassem para um futuro ainda nesse mundo, Löwy questiona se essa diferença é tão clara como parece à primeira vista, afirmando que, no estudo de Engels sobre as guerras camponesas na Alemanha, já não se expõe tal oposição⁹¹⁴. De acordo com Michel Löwy:

Thomas Münzer, o teólogo e líder da revolução camponesa e herege anabatista do século XVI, queria o imediato estabelecimento na terra do Reino de Deus, o reino milenar dos profetas. De acordo com Engels, o Reino de Deus para Münzer era uma sociedade sem diferença de classes, propriedade privada e autoridade estatal independente de, ou externa a, membros dessa sociedade.⁹¹⁵

Embora aparentemente superada a partir de seus estudos sobre Münzer, a oposição proposta por Engels, a respeito dos cristãos procurarem sua libertação para a outra vida, e os socialistas para esta, pode ser teologicamente resolvida nas concepções de Reino de Deus

⁹¹³ LÖWY, 2007, p. 303.

⁹¹⁴ LÖWY, 2007, p. 303.

⁹¹⁵ LÖWY, 2007, p. 303.

transcendente e Reino de Deus imanente, sendo que tais conceitos não vão de encontro ao um ao outro⁹¹⁶, mas se completam. Com relação a tais concepções de reino de Deus, não podemos deixar de notar na revolta camponesa de Münzer e sua concepção imanente de reino de Deus, um paralelo com a cultura do Israel tribal pré-monárquico, dentro do paradigma de que o reino de Deus não se restringe a uma transcendência. Tal paradigma nos leva a crer que as concepções de Thomas Münzer sobre a imanência do Reino de Deus se enquadram dentro dos paradigmas discutidos neste estudo, sobre mentalidades, permanências, não consciente coletivo e longa duração. E também, que ideologias utópicas, como a de Engels, possuem em seu cabedal ideias secularizadas, mas, que ao longo de séculos, tem em sua origem a concepção imanente do reino de Deus e outras concepções originadas na cultura judaico-cristã.

Engels reconhecia a subversão contra os sistemas dominantes sob a roupagem da religião. Afirma Michael Löwy: “O último movimento subversivo sob o estandarte da religião foi, segundo Engels, o movimento puritano inglês do século XVII.”⁹¹⁷ Löwy prossegue:

Esta análise é interessante: rompendo com a visão linear da história herdada da Ilustração, Engels reconhece que a luta entre materialismo e religião não necessariamente corresponde à guerra entre revolução e contra-revolução, progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes oprimidas e dominantes. Neste preciso caso, a relação é exatamente a oposta: religião revolucionária contra materialismo absolutista.⁹¹⁸

Engels parece ter tido o mérito de reconhecer na religião um aspecto subversivo, revolucionário, igualitário e crítico, embora também reconhecesse a legitimação da ordem existente na instrumentalização da religião pelo Estado. De qualquer forma, Engels reconhecia que nem sempre a religião serve para a legitimação de uma ordem social opressiva, e mais além, sua análise do potencial subversivo do fenômeno religioso, em especial a questão dos cristãos primitivos e a perspectiva do Reino de Deus imanente de Thomas Münzer, demonstra o reconhecimento implícito de Engels de uma visão igualitária e de crítica ao Estado anterior ao Iluminismo, ancorado na tradição judaico-cristã. Embora ateu e adversário da religião, Engels rompia com a visão dualista e dicotômica do Iluminismo ao reconhecer o papel crítico de setores desta tradição.

⁹¹⁶ Conceitos teológicos discutidos anteriormente no presente estudo, no capítulo referente ao Israel tribal.

⁹¹⁷ LÖWY, 2007, p. 304.

⁹¹⁸ LÖWY, 2007, p. 304.

Michel Löwy afirma que, embora Engels estivesse convencido de que após a Revolução Francesa a religião não funcionaria mais como uma ideologia revolucionária, ficou surpreso quando comunistas franceses e alemães proclamaram que “cristandade é comunismo”⁹¹⁹. A proclamação destes grupos comunistas franceses e alemães não pode se dever a outra coisa além das semelhanças vistas por eles entre sua ideologia e o igualitarismo cristão primitivo e a crítica nele presente. Tal perspectiva também abrange uma memória e tal memória demonstra um processo onde ideais políticos e sociais da cultura judaico-cristã se transformam em ideais seculares, embora o caso de tais grupos aqui citados demonstre uma afinidade e um reconhecimento explícito ou ao menos implícito de suas raízes. Löwy declara a respeito do reconhecimento de Engels sobre a questão da cultura religiosa na luta de classes:

Engels não podia antecipar a teologia da libertação, mas, graças a sua análise do fenômeno religioso do ponto de vista da luta de classes, trouxe a luz o potencial de protesto da religião e abriu caminho para uma nova aproximação – distinta tanto da filosofia da Ilustração quanto do neo-hegelianismo alemão – da relação entre religião e sociedade.⁹²⁰

Constatamos, portanto, que a questão da relação entre religião e sociedade, conforme analisada em Engels, possui um reconhecimento do ponto de vista igualitário e crítico da tradição judaico-cristã. Tal perspectiva igualitária e crítica é indubitavelmente anterior à Modernidade e ao Iluminismo, e numa perspectiva de longa duração, pode explicar porque tais movimentos (e outros), nasceram no Ocidente cristão, que embora secularizado, possui tais elementos em suas raízes culturais.

Michael Löwy discorre sobre as evoluções existentes no pensamento marxista sobre a questão religiosa. De acordo com ele:

A maioria dos estudos realizados sobre religião no século XX se limitam a comentar, desenvolver ou aplicar as ideias esboçadas por Marx e Engels. Tais foram os casos, por exemplo, dos ensaios de Karl Kautsky sobre o utopista Tomas More ou sobre Thomas Münzer. Kautsky considerava todas estas correntes religiosas como movimentos “precursores do socialismo moderno”, cujo objetivo era um estilo de comunismo distributivo – oposto ao comunismo produtivo do movimento operário moderno.⁹²¹

⁹¹⁹ LÖWY, 2007, p. 304.

⁹²⁰ LÖWY, 2007, p. 304.

⁹²¹ LÖWY, 2007, p. 304-305.

Levando em consideração que tais movimentos estudados por Kautsky, conforme citado por Löwy, tenham se desenvolvido em sociedades pré-industriais, era natural seu aspecto distributivo. Porém, é digno de nota que Kautsky os tenha considerado “precursores do socialismo moderno”.

Segundo Michael Löwy, Rosa Luxemburgo, mesmo sendo atea, acreditava que os socialistas modernos eram mais leais aos princípios cristãos que muitos clérigos, e que os primeiros apóstolos da Cristandade eram comunistas apaixonados, e também que Padres da Igreja, como Basílio e João Chysostomo denunciaram injustiças sociais⁹²². Comentando Gramsci, Löwy afirma que este percebia a dimensão utópica das ideias religiosas, além da irmandade e igualdade entre os seres humanos presente no princípio religioso do homem como filho de Deus⁹²³.

Porém, em Ernst Bloch se percebe um viés mais aprofundado da consciência utópica da religião. Para Michael Löwy:

Entretanto, distintamente de Engels, Bloch negou-se a ver a religião unicamente como um “manto” de interesses de classe: criticou expressamente esta concepção, enquanto a atribuía somente a Kautsky. Em suas manifestações contestadoras e rebeldes, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de *O Princípio Esperança*. Através de sua capacidade de antecipação criativa, a escatologia judaico-cristã – universo religioso favorito de Bloch – contribui a dar forma ao espaço imaginário existente [...]. Apoiando-se nestas pressuposições filosóficas, Bloch desenvolve uma interpretação iconoclasta e heterodoxa da Bíblia – ambos, o Antigo e Novo Testamento – marcando o pauperismo, que denuncia os faraós e pede que cada um escolha entre César e Cristo.⁹²⁴

Se Bloch estiver certo, o que conhecemos como utopia social, com seus conceitos igualitários, não é uma criação marxista, e a crítica ao Estado não provém das revoluções burguesas da Europa moderna. Neste caso, sua origem está vinculada ao Israel tribal pré-monárquico e à teologia paulina. Parece implícito na apropriação heterodoxa e iconoclasta do texto sagrado por Ernst Bloch, uma secularização de suas ideias e conceitos arraigados na tradição judaico-cristã, especialmente na sua referência ao Faraó e a César, tendo sido o Faraó um símbolo de opressão para os hebreus antigos e César da mesma maneira para os cristãos primitivos, estes provenientes da cultura do antigo Israel e dos profetas, que tiveram como

⁹²² LÖWY, 2007, p. 306.

⁹²³ LÖWY, 2007, p. 308.

⁹²⁴ LÖWY, 2007, p. 310.

herdeiros o próprio Jesus e Paulo de Tarso. Torna-se, portanto, extremamente difícil deixar de reconhecer um viés escatológico, milenarista e apocalíptico no marxismo, e não é possível deixar de reconhecer que esses conceitos já existiam séculos antes do nascimento de Karl Marx, estando arraigados na cultura religiosa judaico-cristã.

Em Michael Löwy, observamos Bloch realizando uma apropriação marxista do milenarismo e vice-versa. De acordo com Löwy:

Um ateu religioso – para ele um ateu pode ser um bom cristão e vice-versa – e um teólogo da revolução, Bloch não só produziu uma leitura marxista do milenarismo (seguindo Engels) mas sim também – e isto era novo – uma interpretação milenarista do marxismo, através da qual a luta socialista pelo Reino da Liberdade é percebida como a herança direta das heresias escatológicas e coletivistas do passado.⁹²⁵

Tal apropriação nos leva a crer que heresias escatológicas, coletivistas e milenaristas do passado, todas de forte cunho religioso, fundamentadas nos textos antigos de Israel, possuem como herdeiros ideologias e movimentos sociais modernos. Que mesmo dentro de um processo de secularização e laicização, tais movimentos e ideologias não deixam de ter, na sua essência, o igualitarismo cristão primitivo e sua crítica. Existe neste paradigma um forte indício de que o mundo moderno secularizado não representa um rompimento com a cultura judaico-cristã, mas sim uma continuidade, dentro de um processo de transformação de uma cultura religiosa numa cultura secular.

Sobre Ernst Bloch e sua filosofia da esperança, discorre Jürgen Moltmann:

A filosofia da esperança de Ernst Bloch quer ser, no seu come, uma “meta-religião, isto é, religião como esperança. Ele pensa poder demonstrar que o substrato hereditário próprio de todas as religiões é a “esperança da totalidade”. “Onde há esperança há religião”, e a escatologia do Cristianismo mostra que aqui se encontra a essência própria de qualquer religião.⁹²⁶

Prossegue Moltmann, discorrendo sobre Bloch: “Por conseguinte, quem quer ser herdeiro da religião, sobretudo do Cristianismo, deve tornar-se herdeiro de sua esperança escatológica,⁹²⁷ Moltmann conclui, afirmando:

⁹²⁵ LÖWY, 2007, p. 310.

⁹²⁶ MOLTSMANN, 1971, p. 407.

⁹²⁷ MOLTSMANN, 1971, p. 408.

Esta interpretação da religião vai mais longe do que a costumeira explicação da religião e do que a crítica da religião no marxismo. Se a religião salva e preserva o homem da dicotomia, então as explicações meramente psicológicas e sociológicas nada mais são do que superficialidades. A religião, na medida em que é esperança, e preserva a esperança, não nasce do medo nem da ignorância dos sacerdotes.⁹²⁸

O filósofo John Gray comenta sobre elementos messiânicos e apocalípticos de inspiração cultural e religiosa judaico-cristãos presentes na vertente revolucionária marxista conhecida como bolchevismo. De acordo com ele:

Certamente havia elementos de messianismo no bolchevismo. Anatoli Lunatcharski, um bolchevique expulso do partido por Lênin por desvio ideológico, mas que viria a tornar-se ministro da Educação, assinalou essas afinidades em 1907 num livro sobre *Socialismo e Religião*, referindo-se à maneira como certas ideias cristãs a respeito do Juízo Final e do reino milenar de Cristo haviam sido reproduzidas no socialismo.⁹²⁹

Além disso, John Gray afirma:

Também é verdade que a revolução suscitou esperanças apocalípticas na Rússia. Em 1918, o poeta simbolista Aleksander Bloch publicou “Os doze”, retratando um bando de doze guardas vermelhos que percorrem as ruas de Petrogrado liderados pela figura de Cristo sob uma bandeira vermelha.⁹³⁰

Tais assimilações religiosas no campo revolucionário demonstram a inserção de elementos apocalípticos e milenaristas na esperança coletiva de transformação social depositada na revolução. De acordo com Nelson Lehmann da Silva:

A secularização da Era Moderna nunca significou uma mudança fundamental, mas apenas uma transferência ou substituição. O Estado moderno, produto das revoluções, continuou baseado em premissas sacrossantas.⁹³¹

⁹²⁸ MOLTSMANN, 1971, p. 408.

⁹²⁹ GRAY, John. *Missã Negra: religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 72.

⁹³⁰ GRAY, 2008, p. 72.

⁹³¹ SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016. p. 58.

Dentro do diálogo entre teologia e marxismo, nos reportamos ao teólogo Paul Tillich, o qual afirma sobre Marx:

Não podemos passar por alto a nota messiânica nos escritos de Marx. Em seus primeiros trabalhos escutamos de maneira especial a voz de um profeta secular moderno. Enquanto judeu, Marx estava dentro da tradição da crítica judia que havia perdurado através dos séculos. Sua ira contra a realidade tal como ele a via tem alguma semelhança com a antiga ira profética [...].⁹³²

Paul Tillich coloca Marx como um profeta secularizado, na medida em que sua crítica possui semelhanças com a antiga crítica dos profetas. Além disso, Tillich lembra a origem judaica de Marx, que, sendo judeu, certamente conhecia a tradição de seus antepassados. Como se não bastasse, constatamos em Tillich o paradigma da tradição crítica judaica ter atravessado os séculos até a Modernidade, um caso passível de ser enquadrado nos paradigmas de mentalidades, permanências e longa duração, tendo em Karl Marx um interlocutor secularizado. Tais assertivas nos levam a crer que, embora ateu e crítico da religião, Marx bebeu de fontes proféticas judaicas, e que sua crítica tem origem em ideias religiosas de origem judaica, que, embora secularizadas, conservam em seu âmago sua origem: o inconformismo social dos profetas de Israel. Evidentemente que existem diferenças diversas entre a doutrina de Marx e a dos profetas de sua etnia de origem, porém, não podemos acreditar que as semelhanças demonstradas nas fontes deste estudo sejam apenas meras coincidências. A secularização de ideias políticas presentes na cultura religiosa judaico-cristã é um fato difícil de ser contestado. Paul Tillich comenta uma diferença principal entre Marx e os profetas de Israel:

A diferença entre o profetismo secularizado de Marx e os dos profetas judeus radica que em que estes últimos sempre tinham presente a linha vertical e não confiavam em grupos humanos nem nas necessidades lógicas e econômicas do desenvolvimento, como fazia Marx. Em última instância, confiavam em Deus, e isto não aparece no movimento secularizado moderno. Sem a menor dúvida, este movimento é quase religioso. Não é pseudo religioso, pois pseudo religioso significa “enganoso” ou “falso”. É quase religioso porque

⁹³² “Não podemos passar por alto la nota messiânica em los escritos de Marx. Em seus primeiros trabalhos escutamos de maneira especial a voz de um profeta secular moderno. Fala como os velhos profetas de Israel. Em tanto judío, Marx estaba dentro de la tradición de la critica judia que había perdurado a través de los siglos. Su ira contra la realidade tal como él la veía tiene alguna similitude com la antigua ira profética [...]”
TILLICH, Paul. *Pensamiento Cristiano y Cultura em Occidente*: de la Ilustración a nuestros días. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1977. p. 508.

inclui a estrutura do profetismo, mas com uma diferença: se foi perdida a linha transcendental, vertical.⁹³³

Não podemos deixar de notar que, embora o marxismo seja uma ideologia secular, Tillich atribui a ele a conotação de quase religioso, pois falta a ele o elemento transcendente. Contudo, existe nele a estrutura do profetismo hebraico, desenvolvido séculos antes da Modernidade. Torna-se extremamente difícil não constatar a presença de elementos religiosos, messiânicos, escatológicos, milenaristas e apocalípticos aparecendo na Modernidade, sob a capa da secularização. O caso do marxismo, debatido no presente estudo, nos fornece elementos para entender a Modernidade possuindo em suas raízes uma cultura religiosa, mesmo que negada e oculta sob os paradigmas secularizados. Dentro deste parâmetro, o pensamento igualitário e a crítica ao Estado despontam como tendo origem no igualitarismo do Israel pré-monárquico e na teologia paulina, não sendo paradigmas inventados na Modernidade.

Citando Robert Tucker, Nelson Lehmann da Silva aponta: “Para Tucker, o marxismo se apresenta como um cristianismo secularizado [...]”.⁹³⁴ Embora o objetivo deste estudo não seja discutir as raízes do pensamento marxista, nos parece significativo que os paradigmas e similaridades encontrados na visão de mundo apocalíptica e milenarista judaico-cristã sejam também encontrados de forma secularizada no marxismo e outras ideologias da Modernidade. Lehmann da Silva segue apontando a apropriação de Robert Tucker sobre o marxismo: “[...] sua redução interpretativa da história nada mais sendo que uma versão nova do eterno conflito entre bem e mal, com o inevitável triunfo do bem, o que entretanto não dispensa ninguém da obrigação de ativa participação no processo revolucionário.”⁹³⁵

Porém, não apenas a assim chamada esquerda revolucionária possui elementos fundamentados na origem cultural judaico-cristã. A assim chamada direita conservadora também parece possuir nas suas raízes elementos religiosos secularizados. Sobre Russel Kirk, um dos pais do conservadorismo norte-americano, se afirma o seguinte:

⁹³³ “La diferencia entre el profetismo secularizado de Marx y el de los profetas judíos radica en que estos últimos iempre tenían presente la línea vertical y no confiaban en grupos humanos si en las necesidades lógicas o económicas, como hacia Marx. Em última instancia confiaban en Dios, y esto no aparece em el movimiento secularizado moderno. Si la menor duda, este movimiento es cuasi-religioso. No es pseudo religioso, pues pseudo religioso significa “engañoso” o “falso”. Es cuasi-religioso porque incluye la estructura del profetismo, pero com una diferencia: se há perdido la línea trancendente, vertical.” TILLICH, 1977, p. 509.

⁹³⁴ TUCKER, Robert. *Philosophy and Mith in Karl Marx*. Cambridge: University Press, 1961. p. 22-24. Apud: SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016. p. 50.

⁹³⁵ TUCKER, 1961, p. 222. Apud SILVA, 2016, p. 50.

Refutando o mito da historiografia liberal, segundo o qual a independência dos Estados Unidos foi um empreendimento iluminista, Kirk demonstra que a formação cultural e institucional da nação norte-americana foi uma experiência conservadora, caudatária dos legados do povo de Israel, da civilização greco-romana, da tradição medieval e da modernidade.⁹³⁶

Robert J. Hutchinson vem ao encontro de Russel Kirk, afirmando que a declaração de independência dos E.U.A. e os direitos nela estabelecidos encontram fundamentação na cultura hebraica antiga. De acordo com ele:

Como a Declaração de Independência dos Estados Unidos traçou, os direitos humanos não são *privilégios* dispensados ou dissolvidos ao critério do Estado. Em vez disso, são *presentes de Deus* que nenhum príncipe ou tirano, Estado ou soberano pode subtrair. Essa é a ideia fundamental por trás da Revolução Americana, e não a democracia ou governo da maioria – e ela se deriva não da filosofia secular, mas da religião bíblica.⁹³⁷

Parece-nos significativo o fato de que pensadores norte-americanos vinculem seu movimento de independência e sua constituição a fundamentos judaico-cristãos, afastando-se das premissas de terem sido originados pelo Iluminismo europeu. Levando em consideração a citação acima, limitando claramente a ação coercitiva do Estado, ao afirmar que certos direitos são prerrogativas inalienáveis da pessoa humana, nos parece coerente tal paradigma com as fundações do Israel pré-monárquico. Logicamente, independentemente dos diferentes postulados historiográficos a respeito do tema, séculos antes do Iluminismo os líderes políticos hebreus, os profetas, buscavam uma limitação do poder coercitivo real, paradigma também observado em Paulo de Tarso.⁹³⁸ Não entraremos aqui em minúcias a respeito da historiografia referente à independência dos E.U.A., mas nos parece significativo, dentro dos objetivos propostos deste estudo, que alguns intelectuais vinculem tal movimento à cultura do Israel antigo.

Robert J. Hutchinson prossegue:

⁹³⁶ CATHARINO, Alex. In: KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 17.

⁹³⁷ HUTCHINSON, Robert J. *Uma História Politicamente Incorreta da Bíblia*. Rio de Janeiro: Agir, 2012. p. 183-184.

⁹³⁸ Conforme analisado no primeiro e segundo capítulos do presente estudo.

Os defensores contemporâneos do secular acreditam que a ideia de uma igualdade humana autoevidente que perpassa a Declaração de Independência norte-americana provém, inicialmente, dos intelectuais agnósticos do Iluminismo francês, e que os sentimentos teístas manifestos por Jefferson e outros Fundadores são puramente retóricos, tencionando uma aproximação com dos colonos cristãos. Entretanto, nada poderia estar mais afastado da verdade. [...] Eles foram impregnados, desde a infância, com as histórias, valores e ideias da Bíblia [...]⁹³⁹

Russel Kirk afirma que: “o conservador acredita numa ordem moral duradoura”.⁹⁴⁰ De acordo com este princípio, nada mais natural que algumas correntes intelectuais norte-americanas procurem fundamentação na ordem do antigo Israel.

A crença no legado de Israel torna-se inspiração para a nação norte-americana. Em seus mitos fundadores envolvendo os puritanos, a nação norte-americana sente-se, nas suas origens, como o povo de Israel fugindo do Faraó. De acordo com Voltaire Schilling:

Fervorosos leitores do Velho Testamento, acreditavam que um memorável episódio bíblico dessa vez havia acontecido com eles. Entendiam que haviam fugido com sucesso do faraó (que eles acreditavam ser o rei Carlos I), aquele que perseguira o povo eleito escravizado nas terras do Egito. Atravessando a salvo o Atlântico, escapando do rei Carlos I, teriam repetido o feito dos antigos hebreus, que conduzidos por Moisés, haviam cruzado incólumes as águas do Mar Vermelho [...]. O Novo Mundo para eles, recém-arribados, assumiu então a função de uma Nova Jerusalém, local onde os perseguidos da Terra, escapando do “cativeiro do Egito”, poderiam vir a encontrar abrigo e segurança [...]. Crença forte, essa, que deixou sentimentos profundos – ainda que gradativamente secularizados, traduzidos para uma linguagem moderna – na população norte-americana em geral até o presente.⁹⁴¹

Conforme vimos acima, mesmo que secularizada, tal crença, fundamentada no relato bíblico da fuga dos hebreus do Faraó, deixou marcas profundas no povo norte-americano. Tal perspectiva é confirmada em Leandro Karnal. Segundo ele:

Os “puritanos” (protestantes calvinistas) tinham em altíssima conta a ideia de que constituíam uma “nova Canaã”, um novo “povo de Israel”: um grupo escolhido por Deus para criar uma sociedade de “eleitos”. Em toda a *Bíblia* procuravam as afirmativas de Deus sobre a maneira como Ele os seus e as repetiam com frequência. Tal como os hebreus no Egito, também eles foram perseguidos na Inglaterra. Tal como os hebreus, eles atravessaram o longo e tenebroso oceano, muito semelhante à travessia do deserto do Sinai. Tal como os hebreus, os puritanos receberam as indicações divinas de uma nova

⁹³⁹ HUTCHINSON, 2012, p. 185.

⁹⁴⁰ KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 105.

⁹⁴¹ SCHILLING, Voltaire. *América: a história e as contradições do império*. Porto Alegre: L&PM, 2004. p. 17.

terra [...]. A ideia de povo eleito e especial diante do mundo é uma das marcas mais fortes na constituição da cultura dos Estados Unidos.⁹⁴²

Parece significativo que o Estado mais poderoso do planeta tenha em sua cultura um mito de fundação arraigado na tradição hebraica, chegando a se considerar uma espécie de reedição do povo de Israel. Sobre o chamado “Destino Manifesto” da nação americana, afirma Voltaire Schilling: “A ideologia do ‘Destino Manifesto’, largamente difundida pelos jornais daqueles tempos, nada mais era senão uma versão secularizada da ideia de Povo Eleito dirigindo-se para a Terra Prometida [...]”⁹⁴³ Mais um exemplo de secularização de ideias religiosas que não pode ser ignorada dentro da Modernidade secular.

A apropriação dos mitos de fundação do antigo Israel pela nação norte-americana e a secularização de ideias de cunho eminentemente religioso é confirmada em Leandro Karnal. De acordo com Karnal:

Ainda a bordo do navio que os trazia, o Mayflower, esses peregrinos firmaram um pacto estabelecendo que seguiriam leis justas e iguais. Esse documento é chamado “Mayflower Compact” e sempre é lembrado pela historiografia norte-americana como um marco fundador da idéia de liberdade, ainda que o documento dedique longos trechos à glória do rei James da Inglaterra.⁹⁴⁴

A identificação dos peregrinos que iniciaram a colonização inglesa dos E.U.A. com a cultura do antigo Israel, encontrada nos textos hebraicos antigos, legou a eles o mito de fundação de uma sociedade fundamentada no pensamento igualitário e no conceito de liberdade, muito antes de sua Guerra de Independência contra a Inglaterra, supostamente fundamentada em ideias iluministas, fator contestado por Russel Kirk, conforme visto anteriormente. Prossegue Karnal, discorrendo a respeito da importância do protestantismo entre os colonos da América do Norte:

Diante de uma desgraça, como a seca de 1662 na Nova Inglaterra, os puritanos ainda encontravam novos paralelos com a *Bíblia*: Deus também castigara os judeus quando estes foram infiéis ao pacto. Deus salva a poucos, como os pregadores puritanos costumavam afirmar. Fiéis à tradição dos

⁹⁴² KARNAL, Leandro [et al]. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XVI*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 47.

⁹⁴³ SCHILLING, 2004, p. 82.

⁹⁴⁴ KARNAL [et al], 2008. p. 46.

reformistas Lutero e Calvino, a predestinação era uma ideia forte entre eles.⁹⁴⁵

A questão da moral coletiva como fator importante na coesão do grupo, também era fundamentada na concepção da moral dos antigos hebreus em sua travessia do deserto. Para Leandro Karnal:

Para manter sua identidade e coesão do grupo, os puritanos exerceram um controle muito grande sobre todas as atividades dos indivíduos. A ideia de uma moral coletiva onde o erro de um indivíduo pode comprometer o grupo é também um diálogo com a concepção moral hebraica no deserto. O pacto Deus-povo é com os eleitos.⁹⁴⁶

Também a concepção de educação na formação norte-americana adquire um viés religioso importante, sendo que a presença de muitos protestantes colaborou para esse quadro⁹⁴⁷. Embora não possamos pensar apenas em protestantes em termos de colonização da América do Norte, visto que a eles foram agregados outros grupos sociais e étnicos⁹⁴⁸, não podemos subestimar sua influência. A formação da nação norte-americana é marcada pelo protestantismo, o que inclui seu processo educacional. Para Karnal: “Do ensino primário ao superior, o conhecimento da Bíblia parece ter orientado todo o projeto nacional das colônias inglesas.”⁹⁴⁹ O protestantismo parece ter ocupado um lugar de importância na formação educacional dos norte-americanos. Segundo Leandro Karnal:

As posições protestantes têm outro efeito: a leitura individual da *Bíblia*. Em permanente processo de reciclagem pessoal das narrativas bíblicas, o protestante cria uma relação diferente com o sagrado. O institucional (a igreja estabelecida) diminui sua importância diante do pessoal. A importância de ler a *Bíblia* determina até, como vimos, um impulso educacional forte nas colônias. A igreja formal protestante é um apoio à salvação e não o canal insubstituível como no mundo católico.⁹⁵⁰

⁹⁴⁵ KARNAL [et al], 2008, p. 47.

⁹⁴⁶ KARNAL [et al], 2008, p. 47.

⁹⁴⁷ KARNAL [et al], 2008, p. 47.

⁹⁴⁸ KARNAL [et al], 2008, p. 47.

⁹⁴⁹ KARNAL [et al], 2008, p. 49.

⁹⁵⁰ KARNAL [et al], 2008, p. 49.

O permanente processo de reciclagem pessoal do texto hebraico antigo, conforme Karnal, além da importância da educação marcada pela religião, certamente deixaram marcas na mentalidade norte-americana. Seus mitos de fundação e sua forma de pensar são outro exemplo de secularização de mentalidades religiosas na Modernidade.

O próprio pensamento liberal, fruto da Modernidade, nasce dentro da cultura cristã, reforçando tal cultura como nascedouro da Modernidade, sendo esta uma continuidade daquela, não um rompimento. Francisco de Araújo Santos faz um interessante paralelo entre a cultura judaico-cristã, o conceito de igualdade, a Modernidade e o liberalismo, que parece sintetizar os conceitos discutidos no presente capítulo de nosso estudo. Para ele:

Havia um etnocentrismo radical na civilização helênica que lhe impediu o dinamismo expansionista. O grego se universalizou como língua. A *koiné*, grego vulgar, era a língua franca da civilização mediterrânea um século antes do nascimento do cristianismo. No entanto, o espírito *universal* da liberdade e igualdade surgiu dentro do vetor judaico-cristão, e foi por ele disseminado.⁹⁵¹

Prossegue Francisco Araújo dos Santos:

O vetor judaico-cristão tem, é claro, duas fases distintas: a do Antigo e a do Novo Testamento. A contribuição do Antigo Testamento foi dupla: a) o *monoteísmo ético*; ou seja, mostrar fidelidade ao criador e protetor divino praticando virtudes eminentemente comunitárias (os dez mandamentos); b) o *sentido da história*; ou seja, há uma história e nela uma “missão” ou uma “vocação”, que passa de pai para filho, de geração em geração até o final dos tempos.⁹⁵²

Ou seja, os princípios da liberdade e da igualdade nascem do vetor judaico-cristão, não do vetor helênico, sendo que no assim chamado Antigo Testamento são desenvolvidos conceitos éticos comunitários e leis morais que ainda regem a sociedade ocidental. Não surpreende que “não matar” e “não roubar” sejam valores éticos e morais universais indiscutíveis em todos os códigos jurídicos e legais de todas as democracias do Ocidente. Tais conceitos não foram inventados pelo Iluminismo, mas são frutos da tradição ética hebraica, encontrados no Decálogo, independentemente das controvérsias históricas acerca do legislador Moisés. Além disso, na cultura hebraica, a história adquire um sentido.

⁹⁵¹ SANTOS, Francisco Araújo. *O Liberalismo*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999. p. 14.

⁹⁵² SANTOS, 1999, p. 14.

Francisco Araújo dos Santos afirma que “a contribuição do Novo Testamento foi a de superar as restrições étnicas do Antigo Testamento.”⁹⁵³ A partir daí, qualquer pessoa podia chamar o Deus dos hebreus de Pai⁹⁵⁴. Esta universalização do culto a Javé estendeu os mesmos direitos dos filhos de Abraão a toda a terra, e a ética do Sinai e do Decálogo de Moisés se torna universal na concepção cristã.

Francisco Araújo dos Santos prossegue afirmando:

No entanto, é preciso repetir que a passagem do judaísmo para o cristianismo foi a passagem de uma religião étnica para uma religião universal. Mais polemicamente ainda, é preciso dizer que a evolução do cristianismo significa o paulatino desaparecimento da religião em termos sociais (o que já foi designado como a “dessacralização da cultura”). Ou seja: se alguma vantagem está eventualmente sendo identificada no cristianismo, é o fato de ele ter sido o iniciador de um *processo* que tende, no fim, a eliminar o cristianismo como “religião cultural”, e instaurar uma civilização dessacralizada.⁹⁵⁵

O termo utilizado por Santos, “dessacralização”, pode ser compreendido por nós como próximo de secularização. Porém, torna-se significativo que o Cristianismo, tendo universalizado a ética do Sinai, tenha iniciado esse processo, independentemente do futuro desaparecimento do Cristianismo ou não. Além disso, torna-se igualmente significativo em Santos, a emergência da Modernidade, e do pensamento liberal, conhecido como liberalismo, nascendo dentro cultura judaico-cristã. Santos identifica o vetor judaico-cristão como carregador da Modernidade⁹⁵⁶. De acordo com ele:

Em outras palavras, o que lemos nos livros sobre a história dos povos é que a modernidade, dentro da qual emergiu o Liberalismo, não nasceu no vetor brâmane, não nasceu no vetor budista, não nasceu no vetor islâmico. A modernidade nasceu dentro do vetor judaico-cristão.⁹⁵⁷

O postulamento de Francisco Araújo Santos, ao colocar o vetor da cultura judaico-cristã como carregador da Modernidade, nos parece absolutamente coerente. Ao colocar o liberalismo como parte deste processo político e cultural, Santos parece reforçar outros paradigmas compreendidos no presente estudo, onde são observados conceitos

⁹⁵³ SANTOS, 1999, p. 14.

⁹⁵⁴ SANTOS, 1999, p. 14.

⁹⁵⁵ SANTOS, 1999, p. 15.

⁹⁵⁶ SANTOS, 1999, p. 15.

⁹⁵⁷ SANTOS, 1999, p. 15.

eminentemente arraigados à cultura judaico-cristã, apresentados de forma secularizada, ou “dessacralizada”, sendo tais paradigmas observados tanto à direita, caso do liberalismo e do conservadorismo, como à esquerda, caso do pensamento revolucionário e do materialismo histórico. A respeito do liberalismo e de Adam Smith, um de seus mais importantes ideólogos, afirma John Gray:

Existe uma concepção de providência por trás da ideia de um sistema natural e liberdade enunciada por Smith, e o pensamento liberal como um todo é determinado por crenças cristãs. Só no meado do século XIX é que o liberalismo passou a ser associado ao pensamento secular. Desde então, muitas tentativas tem sido feitas de desvinculá-lo de suas origens, mas o liberalismo continua sendo uma derivação do cristianismo.⁹⁵⁸

John Gray, discorrendo sobre o caráter militante do liberalismo, reforça o vínculo deste com a cultura cristã, afirmando o seguinte:

O liberalismo costuma ser considerado uma doutrina cética, o que, no entanto, não faz justiça ao fervor missionário com que tem sido promovido. O liberalismo é um descendente direto do cristianismo, evidenciando o mesmo caráter militante de sua fé de origem.⁹⁵⁹

O posicionamento de Gray parece vir ao encontro de Araújo Santos, citado anteriormente, no sentido do liberalismo, assim como outras ideologias seculares, possuir na sua estrutura ideias calcadas na cultura religiosa judaico-cristã, embora apresentadas de forma secularizada e laicizada. Não estamos aqui defendendo o liberalismo como ideologia, pois foge ao objetivo deste estudo fazer qualquer apologia a qualquer matiz político-ideológico. Todavia, se faz necessário demonstrar aqui as apropriações de paradigmas religiosas presentes em matizes ideológicos seculares surgidos na Modernidade.

Sobre a relação entre Modernidade e cultura cristã, afirma Diogo Chiuso:

[...] as ideologias modernas se pretendem autônomas, mas não conseguem mais do que parasitar o Cristianismo através de uma imitação grotesca, e direcionar seus cultos, liturgias e ritos para uma exaltação do Estado, que passa então a exibir suas bandeiras e estandartes, seus hinos e juramentos, seus heróis e lugares de peregrinação. Por fim, ainda exige o seu

⁹⁵⁸ GRAY, 2008, p. 134.

⁹⁵⁹ GRAY, 2008, p. 286.

reconhecimento como autoridade transcendental, como se estivéssemos diante do portador supremo da razão, da ciência e do espírito humano.⁹⁶⁰

Independente da crítica de Chiuso à Modernidade, a apropriação dos conceitos, símbolos e paradigmas da cultura judaica e cristã por parte da Modernidade, escondidas sob o manto da secularização, nos parece um fenômeno absolutamente verdadeiro. A liberdade política do Ocidente, paradigma reivindicado por várias ideologias da Modernidade, bebe de fontes culturais cristãs. Ao comentar sobre a passagem do Evangelho onde é perguntado a Jesus Cristo se é lícito pagar tributo a César, Gustavo Nogy afirma o seguinte:

Não obstante, há nessa prescrição, para além do bom senso e da perspicácia, toda uma filosofia política subjacente, que rompe com a tradição estatal-religiosa de então e abre horizontes antes impensáveis àquilo que se convencionou chamar, com maior ou menor precisão, de civilização ocidental. Jesus Cristo, naquele momento, inventou a liberdade política no Ocidente.⁹⁶¹

De acordo com o que objetivamos no presente estudo, nos parece no mínimo extremamente difícil separar a visão igualitária e crítica da sociedade ocidental de uma raiz cultural cristã. Gustavo Nogy prossegue, fazendo uma crítica ao Estado moderno, porém dentro de uma perspectiva de secularização, onde o Estado assume o papel do culto religioso:

Nessa pantomima grotesca, a política delimita o horizonte de salvação; o Estado é a igreja organizada e (sempre, ostensivamente); os funcionários, burocratas e políticos eleitos os sacerdotes, que ministram os sacramentos; o direito imita os mandamentos, concede o perdão, condena ao degredo; os intelectuais são os intérpretes autorizados, os teólogos da religião civil.⁹⁶²

A não sacralidade da Modernidade, suas ideologias e credos possuem origem mais antiga do que ela própria. Seria então, a religião um capítulo na história da humanidade superado pelo secularismo, conforme afirmam os filósofos iluministas e seus discípulos? Ou

⁹⁶⁰ CHIUSO, Diogo. In: SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016. p. 58.

⁹⁶¹ NOGY, Gustavo. In: SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016. p. 9-10.

⁹⁶² NOGY. In: SILVA, 2016, p. 11-12.

então, muito ao contrário, o secularismo seria mais um capítulo na história da religião, visto estar ela nas suas raízes? Em John Gray encontramos uma possível resposta, embora Gray use o termo “política”, ao invés de “secularização”. Para ele:

A política moderna é um capítulo na história da religião. Os grandes movimentos revolucionários que tanto influenciaram a história nos últimos dois séculos foram episódios da história da fé: momentos do longo processo de dissolução do cristianismo e ascensão da moderna religião política. O mundo em que vivemos no início do novo milênio está coberto de escombros de projetos utópicos, os quais, embora estruturados em termos seculares que negavam a verdade da religião, constituem de fato veículos para os mitos religiosos.⁹⁶³

De acordo com o que foi apontado no presente estudo, não podemos deixar de encontrar lógica e coerência na afirmação de John Gray transcrita imediatamente acima, se o fato for analisado sob uma perspectiva de mentalidades, longa duração, estruturas e permanências. Os sistemas políticos e ideológicos forjados na Modernidade carregam dentro de si elementos secularizados, mas cuja origem remonta à milenar cultura judaico-cristã, não estando a cultura religiosa superada pelo secularismo, mas antes disso, impregnando o secularismo com seus conceitos, e se apresentando de outra forma através dele. Talvez a principal evidência disso seja a política moderna. A secularização das utopias antigas encontra eco nas ideologias políticas. Segundo John Gray:

As ideologias iluministas dos últimos séculos têm sido em grande medida formas maldisfarçadas de teologia. A história do último século não fala de avanço secular, como preferem supor os bem-pensantes da direita e da esquerda. As tomadas do poder pelos bolcheviques e os nazistas foram tão movidos pela fé quanto a insurreição teocrática do aiatolá Khomeini no Irã. A própria ideia da revolução como um acontecimento transformador da história se deve à religião. Os modernos movimentos revolucionários são uma continuidade da religião por outros meios.⁹⁶⁴

Leo Strauss, citado por John Gray, afirma o seguinte sobre a secularização de conceitos teológicos:

⁹⁶³ GRAY, 2008, p. 11.

⁹⁶⁴ GRAY, 2008, p. 13.

O que se apresenta como a “secularização” dos conceitos teológicos terá de ser entendida, em última análise, como uma adaptação da teologia tradicional ao clima intelectual gerado pela moderna filosofia ou pela ciência tanto natural quanto política.⁹⁶⁵

O conceito elencado acima nos fornece elementos que fundamentam que o processo de secularização verificado na cultura ocidental bebe de fontes religiosas. Os exemplos elencados acima demonstram que tais processos mascaram ou camuflam os pendores humanos pelo Sagrado em formas imanentes ou seculares. Outros exemplos de religiões políticas poderiam ser aqui listados, porém, acreditamos que estes exemplos bastam para dar aos leitores de nosso estudo o entendimento da importância da compreensão dos processos de secularização de ideias religiosas para o entendimento da sociedade ocidental. John Gray afirma, discorrendo sobre o mito da salvação e o milenarismo, conceitos originados na cultura religiosa judaico-cristã e que secularizados, possuem influência na Modernidade:

As ideias políticas dos últimos duzentos anos foram veículos para um mito de salvação na história que vem a ser o mais ambíguo legado do cristianismo à humanidade. [...] A primitiva crença cristã num fim dos tempos que propiciaria um novo tipo de vida humana foi transmitida pelos milenaristas medievais, transformando-se no utopismo secular e, em mais outra encarnação, na crença no progresso.⁹⁶⁶

A interdependência entre o secular e o sagrado é explorada em Paul Tillich. Segundo ele:

Mas existe ainda outro fator que determina as estruturas tipológicas da ideia de Deus, isto é, a diferença entre o santo e o secular. Vimos que todo o secular pode entrar no reino do santo e que o santo pode ser secularizado. Isto significa, por um lado, que as coisas, os eventos e os âmbitos seculares podem se converter em preocupação última, em poderes divinos, e, por outro lado, os poderes divinos podem ser reduzidos a objetos seculares, ou seja, podem perder seu caráter religioso. É possível observar ambos os tipos de movimento em toda a história da religião e da cultura. Isto indica que existe uma unidade entre o santo e o secular, a despeito de sua separação existencial. Isto significa que as ultimidades seculares (os conceitos

⁹⁶⁵ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1953. p. 317. *Apud*: GRAY, 2008, p. 276.

⁹⁶⁶ GRAY, 2008, p. 276.

ontológicos) e as ultimidades sagradas (os conceitos de Deus) são interdependentes.⁹⁶⁷

Conforme vimos, portanto, existe uma interdependência entre o sagrado e o secular. Esta interdependência manifesta-se na história e na cultura quando são feitas apropriações de um e de outro. O religioso se torna secular, e vice-versa. Devido a isso, não podemos compreender a civilização ocidental sem a devida percepção da cultura de matriz religiosa judaico-cristã. A Modernidade secularizada emerge justamente desta matriz cultural, apropriando-se de seus conceitos e secularizando-os, mas a eles retornado sob a forma das religiões políticas, revelando a interdependência proposta por Tillich. Todavia, o secular não permanece meramente secular ao apropriar-se de símbolos e canais religiosos pra expressar-se. Paul Tillich afirma:

Não se pode “fabricar” arbitrariamente um símbolo religioso a partir de um segmento da realidade secular. Nem sequer o inconsciente coletivo [...] pode fazê-lo. Se um segmento da realidade é usado como símbolo para Deus, o âmbito da realidade do qual ele é tomado é, por assim dizer, elevado à esfera do sagrado. Ele deixa de ser secular. Agora é teônimo. Se Deus é chamado de “rei”, diz-se algo não só sobre Deus, mas também sobre o caráter sagrado da realeza. Se a obra de Deus é chamada de “curativa”, isso não só diz algo sobre Deus, mas também enfatiza o caráter teônimo de toda a cura. Se a automanifestação de Deus é chamada de “Palavra”, isso não só simboliza a relação de Deus com o ser humano, mas também enfatiza a santidade de todas as palavras como expressão do espírito. E assim sucessivamente.⁹⁶⁸

A partir desta análise, parece se tornar difícil que o secularismo possa negar a sacralidade implícita na cultura e na visão de mundo atuais, mesmo na Modernidade secularizada. Se o conceito de soberania de Deus é transferido para o rei, tal conceito não é meramente secular, o mesmo vale para o Estado, e para os exemplos citados por Tillich e outros. Não por coincidência o secularismo nasce na Modernidade ocidental, saindo de uma Idade Média eminentemente teocêntrica.

4.5 Apocalipsismo e Secularização

⁹⁶⁷ TILlich, 2005, p. 229.

⁹⁶⁸ TILlich, 2005, p. 247.

No capítulo anterior do presente estudo, discorremos sobre movimentos apocalípticos, escatológicos e milenaristas de caráter crítico e social que tiveram lugar durante a Idade Média, dentro da perspectiva de preservação da esperança social do Cristianismo primitivo no período medieval. Porém, interessa ao nosso estudo procurar compreender como o apocalipsismo pode ter sido conservado no “inconsciente coletivo” ocidental, com repercussões mais próximas de nós e até presentes no nosso tempo, preservado sob uma perspectiva de mentalidades, permanências e longa duração e devidamente transformado, dentro de um processo de secularização, porém mantendo os elementos críticos que preservam as nuances políticas de sua estrutura original.

A questão da teologia apocalíptica parece vir ao encontro da concepção imanente do reino de Deus, que foi discutida no presente estudo, visto que a concepção imanente do reino de Deus e a teologia apocalíptica podem ser mentalidades cristalizadas em estruturas, que parecem ter sido de alguma forma adaptadas à cultura secular, mas que carregam em si um potencial igualitário e de forte crítica ao Estado. Não serão aprofundadas no presente estudo questões referentes às controvérsias do Apocalipse, como quem foi seu verdadeiro autor e similares, tampouco os significados de suas interpretações milenaristas e outras. Tampouco atentaremos para as controvérsias teológicas que cercam o livro de Apocalipse, como se ele comporta toda doutrina da Igreja referente ao Estado ou não. Foge do objetivo deste estudo adentrar em tais minúcias. Tocaremos apenas em pontos pertinentes ao objetivo da presente pesquisa, como a ligação da teologia apocalíptica com a concepção do reino de Deus, e seu impacto na mentalidade da Cristandade e por via de consequência da cultura ocidental, formando uma estrutura que permaneceu em seu “porão”.

Inicialmente, devemos destacar a importância que o Apocalipse possui no rito católico romano da missa, talvez o rito mais praticado na história das comunidades cristãs. A este respeito, afirma Scott Hahn: “Proponho que a chave para entender a missa é livro bíblico do Apocalipse – e mais, que a missa é o único meio para o cristão descobrir o sentido do livro do Apocalipse.”⁹⁶⁹ Não entraremos aqui em minúcias hermenêuticas e exegéticas sobre as apropriações teológicas sobre o Apocalipse e sua ligação com a missa romana. Porém, um rito de tal magnitude, ao transportar para si elementos teológicos ligados ao apocalipsismo, pode causar, ao longo de séculos, impressões marcantes na mente dos fiéis, independentemente do fato do significado do rito escapar quase que completamente da compreensão intelectual do adepto comum. Embora isso ocorra, não duvidamos que este mesmo adepto possa,

⁹⁶⁹ HAHN, Scott. *O Banquete do Cordeiro: a missa segundo um convertido*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 17.

subjetivamente, internalizar algo do significado relacionado ao rito. Também não duvidamos que esta subjetividade relacionada ao rito possa ter colaborado com a importância que o Apocalipse ainda se reveste.

A questão da teologia apocalíptica está relacionada à questão da escatologia, ou doutrina das últimas coisas⁹⁷⁰. Hans Schwarz comenta que a apocalíptica é considerada a mãe da teologia cristã, significando a noção de história com um alvo além desse mundo é o contexto no qual nasce a fé cristã⁹⁷¹. Dentro desse paradigma, a teologia apocalíptica não pode estar dissociada da visão do contexto onde o Cristianismo nasce. Essa visão parece estar ligada às concepções acerca do reino de Deus, incluindo a concepção imanente, política e social.

Para Hans Schwarz:

Esse conceito de história teocentricamente desenvolvido e altamente determinista incluía todos os poderes e todas as nações. O pensamento apocalíptico transcendia as expectativas escatológicas nacionalistas de Israel e abria a dimensão de uma nova esperança para todo universo. Este é o contexto em que Jesus de Nazaré veio situar-se; a dimensão apocalíptica do reino de Deus era o centro de sua mensagem escatológica.⁹⁷²

Gottfried Brakemeier atribui um potencial revolucionário ao Apocalipse⁹⁷³, o que por si só apresenta um caráter de compreensão social e política, portanto, imanente. Como no caso do símbolo reino de Deus, o Apocalipse parece não ter apenas um caráter transcendente. Brakemeier afirma que o livro alimenta esperança, e desperta e incentiva a ação transformadora⁹⁷⁴. Para compreendermos um pouco tais afirmações, devemos nos reportar um pouco à simbologia apocalíptica aplicada não apenas a suas profecias, mas, sobretudo ao contexto no qual a obra foi escrita. O Apocalipse foi escrito num âmbito de perseguições e de terror para os cristãos, onde a Igreja estava sendo duramente atacada pelo poder temporal de Roma. Isso explica, pelo menos em parte, o caráter de esperança na qual se reveste a obra. De acordo com Gottfried Brakemeier:

⁹⁷⁰ SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. v. 2. p. 477.

⁹⁷¹ SCHWARZ, 1995, p. 479.

⁹⁷² SCHWARZ, 1995, p. 493.

⁹⁷³ BRAKEMEIER, 1984. p. 72.

⁹⁷⁴ BRAKEMEIER, 1984, p. 70-71.

Tanto mais, porém, a fúria do dragão se abate sobre a terra. Uma besta emerge do mar, recebendo do dragão o seu poder, besta que blasfema Deus, exigindo adoração e oprimindo os santos. Representa esta fera o poder do Império Romano que exige culto a César como se ele fosse o próprio Deus. Entram por isto em violenta coalisão a comunidade cristã e o estado romano, produto de Satanás em pessoa (13.1-10).⁹⁷⁵

Prossegue Brakemeier:

Uma segunda besta, a serviço da primeira e não menos diabólica, representa os propagandistas de César, e seus “profetas” (cf. 19.20) e seus sacerdotes. Seduzem as pessoas e, em caso de resistência, causam-lhes a ruína econômica (13.11-18). [...] Vê também o juízo sobre a corrupta Babilônia que é um pseudônimo para Roma, e sobre todos os adoradores da besta. O sangue dos julgados provoca verdadeira inundação. A coragem e persistência da comunidade, pois, tem motivo e fundamento.⁹⁷⁶

Percebemos, portanto, um conflito entre a comunidade cristã e um Estado totalitário, que exigia culto ao seu líder, acreditando não haver limites para seu poder coercitivo. Percebemos a resistência a esse poder coercitivo, onde o poder do Estado esbarra nas consciências daqueles que nele vivem. Brakemeier encontra similaridades entre o contexto atual da América Latina e a mensagem do Apocalipse. Para ele: “é exatamente da mensagem apocalíptica que reside a importante descoberta e ênfase na América Latina”.⁹⁷⁷ Vê também no Apocalipse uma mensagem de conforto e esperança para um povo em crise, e uma mística de resistência contra forças opressoras. Vê ainda, uma dimensão revolucionária e contestatória no apocalipsismo⁹⁷⁸. Tal paradigma, proposto por Brakemeier, indica a validade da crítica apocalíptica ainda hoje. Afirma ele:

Eis porque a situação histórica das comunidades no primeiro século como também a do povo oprimido hoje, na América Latina, é de fundamental importância para a compreensão do livro do Apocalipse. Ele deve ser lido historicamente [...].⁹⁷⁹

A partir das elucidações de Brakemeier podemos fazer um questionamento. Se o livro do Apocalipse deve ser lido historicamente, como Gottfried Brakemeier afirma logo acima, e

⁹⁷⁵ BRAKEMEIER, 1984, p. 75.

⁹⁷⁶ BRAKEMEIER, 1984, p. 75.

⁹⁷⁷ BRAKEMEIER, 1984, p. 88.

⁹⁷⁸ BRAKEMEIER, 1984, p. 88.

⁹⁷⁹ BRAKEMEIER, 1984, p. 88.

se a situação histórica vivida no tempo de seu surgimento pode ser aplicada à América Latina de hoje, não seria possível que os aspectos levantados aqui sobre o Apocalipse, como uma interpretação histórica, sua conexão com a concepção do reino de Deus, e principalmente, seu manifesto anti-totalitário, se posicionando contra um Estado e um imperador, também se apliquem à oposição aos poderes do Estado através dos séculos? Levando em consideração o caráter igualitário e anti-opressor da cultura hebraica e do Cristianismo primitivo, não parece impossível que a conceitualização histórica do Apocalipse, associada à concepção imanente do reino de Deus, possa ser uma das permanências do Cristianismo dos primeiros séculos, que sobreviveram na cultura cristã ocidental, e chegaram até a Modernidade, se considerarmos o histórico de perseguições sofridas pela Igreja antes de sua aliança com o império, e antes dela própria se tornar poder. Tais perseguições colocam uma Igreja frente a um Estado, que antes dela se aliar a este Estado, conseguiu se posicionar contra abusos como a obrigatoriedade de serviço militar, culto ao imperador, etc.,⁹⁸⁰. Além do conflito explícito entre os cristãos e o Estado romano, sendo o imperador representado pela besta, existe o caráter social do livro, sendo que Brakemeier afirma que o apocalipsismo é a teologia dos perseguidos e dos oprimidos⁹⁸¹. A partir daí, percebemos então, um manifesto anti-totalitário de forte conteúdo crítico, político e social, ser escrito séculos antes da Modernidade, cuja penetração e abrangência na cultura ocidental torna-se de difícil questionamento.

Percebemos no antigo Cristianismo, uma noção imanente de senso de justiça, e uma dicotomia clara entre o Estado, representado pelo Império, e a justiça proclamada por Deus, que teria um caráter prático, na vida terrena. Eduardo Hoornaert afirma que, embora exista na historiografia oficial uma tendência de colocar as perseguições contra os cristãos restritas aos três primeiros séculos, com as perseguições concluídas após a cristianização do Império, a realidade da história cristã é bem outra. Hoornaert afirma:

O livro do Apocalipse de São João, contudo, vê a História da Igreja de maneira diferente: nela, perseguição seria uma constante até a vitória de Deus sobre os “poderes do mundo”. A História da Igreja seria essencialmente a do conflito entre o projeto cristão, feito de luta pela fraternidade entre todos, e os diversos projetos baseados na não fraternidade estabelecida.⁹⁸²

⁹⁸⁰ Discutido no segundo capítulo do presente estudo.

⁹⁸¹ BRAKEMEIER, 1984, p. 94.

⁹⁸² HOORNAERT, Eduardo. In: HOORNAERT, Eduardo. AZZI, Rioldo; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 409.

Para Hoornaert existe na história da Igreja um conflito entre dois projetos distintos. As perseguições não acabaram com a cristianização do Império Romano, mas seguirão até a vitória de projeto cristão, como resultado deste conflito. Pode-se perceber um conflito entre duas visões de mundo, a do “reino de Deus”, e a do reino dos homens”, e dentro de tais concepções componentes utópicos, sendo o reino de Deus não apenas transcendente, mas também imanente. Parece também haver convergência de pensamento entre Wilhelm Wachholz e Eduardo Hoornaert no sentido de existir, no livro do Apocalipse, um conflito entre o poder temporal e o “reino de Deus”. Segundo Wachholz:

O livro de Apocalipse relata sobre a perseguição aos cristãos na Ásia Menor. É por isso que Apocalipse mostra uma visão muito mais negativa contra Roma do que o resto do Novo Testamento. Chama a atenção, por exemplo, considerando isso, como Apocalipse 13 tem uma visão distinta de autoridade em comparação ao que Paulo fala em Romanos.⁹⁸³

Sendo assim, o apocalipsismo explicita o caráter anti-totalitário dos cristãos primitivos, antes da Igreja aliar-se ao Estado e se tornar poder. Séculos depois, veremos em movimentos revolucionários componentes cuja conjuntura pode ser caracterizada como apocalíptica. Levando-se em consideração o que foi discutido aqui sobre mentalidades, somado aos comentários de Brakemeier sobre a contextualização do apocalipsismo para a América Latina atual, pode-se no mínimo considerar a possibilidade da teologia apocalíptica ser uma das permanências que permitiram que o Ocidente cristão desenvolvesse alguns de seus componentes de criticismo ideológico. Isso, independentemente do Apocalipse conter toda doutrina da Igreja sobre o Estado ou não, independentemente das controvérsias milenaristas do livro ou não, independentemente dos debates sobre sua inclusão no cânon ou não, quando de sua formação.

Brakemeier afirma que a situação de cruz da comunidade cristã no Apocalipse é resultado da sua resistência à presunção do Estado romano. Os cristãos negam a apoteose de César e a adoração do Estado. Sua atitude é crítica. Não se sujeitam a uma ideologia totalitária e seu crime é religioso e político⁹⁸⁴. Logo, além de uma questão religiosa, percebemos uma questão política.

Gottfried Brakemeier afirma:

⁹⁸³ WACHHOLZ, 2010, p. 43.

⁹⁸⁴ BRAKEMEIER, 1984, p. 100.

Mas não são os cristãos que ilicitamente misturam fé e política, são os órgãos estatais, encabeçados pelo imperador, que o fazem, usurpando direitos de Deus e procurando o sancionamento religioso de estruturas puramente humanas. Começa tal confusão de religião e política no momento em que o Estado exige submissão incondicional e não mais permite a interrogação crítica a seus órgãos e programas. O Apocalipse de João é importante, não por último, porque articula paradigmaticamente o conflito da Igreja com um Estado opressor, evidenciado aprender que fé pode ter o aspecto da resistência e da negação do culto a quem não compete. Não admite dúvidas, pois, que o Apocalipse seja um livro fortemente político.⁹⁸⁵

Os comentários de Brakemeier transcritos imediatamente acima merecem algumas considerações. O poder do Estado deve ter limites de acordo com o apocalipsismo, pois um Estado que procura sancionamento religioso para seus atos mistura religião e política. Dentro do apocalipsismo, existe a interrogação crítica aos órgãos e aos programas do Estado. O paradigma do conflito articulado no Apocalipse entre a Igreja e um Estado opressor, conforme Brakemeier parece paradigmático em várias épocas. Não podemos, portanto, de forma alguma, questionar Brakemeier ao apontar o Apocalipse como paradigmático nas relações conflituosas entre Estado e Igreja. Tampouco podemos, de maneira nenhuma, discordar de Brakemeier por qualificar o Apocalipse como um livro de conteúdo fortemente político.

Tal conteúdo político do Apocalipse pode estar na raiz de ideias revolucionárias secularizadas. Conforme já discutido no presente estudo, o apocalipsismo surge em épocas de crise e incerteza. Com a crise surge a esperança de transformação. Slavoj Žižek afirma que “hoje, o apocalipse está próximo em muitos níveis: ecológico, saturação de informações... as coisas estão se aproximando de um ponto zero, ‘o fim dos tempos se aproxima’[...]”.⁹⁸⁶

Portanto, podemos compreender que o apocalipsismo não é uma simples apropriação radical de grupos fundamentalistas, mas que seu simbolismo é aplicável a diversas épocas, inclusive a atual. Citando Altizer, Žižek ressalta que a nossa situação é uma situação apocalíptica, a mais apocalíptica de nossa história, até mesmo uma situação que transcende até mesmo um apocalipsismo cristão original na totalidade de sua representação histórica. Todos os mundos históricos passados estão se dissolvendo e inclusive todas as esferas naturais e sagradas⁹⁸⁷.

De acordo com Žižek:

⁹⁸⁵ BRAKEMEIER, 1984, p. 100-101.

⁹⁸⁶ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 331.

⁹⁸⁷ ALTIZER, Thomas. J. J. *The Contemporary Jesus*. Londres: SCM Press, 1998. p. 204. *Apud*: ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 332.

Nada parece mais estranho para nós, hoje em dia, do que o apocalipsismo que é descartado pela maioria (liberal) como reação patológica aos impasses da modernização (capitalista), como signo do fracasso completo de nosso “mapeamento cognitivo” da realidade social: “Nada é mais profundamente misterioso que o apocalipse, e isso apesar do fato de nosso tempo ser tão claramente apocalíptico, o mais profundo e abrangente tempo apocalíptico da história” [...].⁹⁸⁸

Tal aspecto reveste o Apocalipse de uma força terrivelmente revolucionária. Žižek citando Altizer, afirma que o Apocalipse, desde o início, foi e é até hoje uma força profundamente revolucionária na história ocidental, talvez nossa força revolucionária mais pura. O apocalipsismo teve um papel decisivo em todas as revoluções políticas do mundo moderno, desde a Revolução Inglesa até a Revolução Russa, e que nada foi mais revolucionário na história mundial que o apocalipsismo, que possui um papel fundamental no marxismo, e até no maoísmo asiático⁹⁸⁹.

Segundo Slavoj Žižek:

Aqui devemos nos lembrar do fervor utópico que sustentou os bolcheviques por volta de 1920: o desespero e verdadeira utopia andam juntos; a única maneira de sobreviver aos tempos catastróficos da guerra civil, da desintegração social, da fome e do frio, é mobilizando energias utópicas “loucas”. Não seria essa uma das lições dos muito malignos movimentos “milenários”, exemplares da revolta dos camponeses alemães no século XVI e de seu líder Thomas Müntzer? A própria catástrofe tem que ser interpretada de uma maneira apocalíptica como signo de que “o fim dos tempos se aproxima”, e que um novo começo está ali, ao virar da esquina.⁹⁹⁰

Podemos compreender o apocalipsismo como sendo um dos conceitos judaico-cristãos que acabaram sendo secularizados e apropriados ideológica e politicamente pela Modernidade. A declaração de Slavoj Žižek nos fornece os motivos necessários para o entendimento de tal apropriação pelos processos seculares. Žižek constata uma “atmosfera apocalíptica autenticamente paulina” nas palavras de Leon Trótsky, quando este último exorta a Terceira Internacional para a guerra de classes revolucionária⁹⁹¹. Em outro debate envolvendo Žižek, desta vez com a participação do teólogo de orientação luterana Boris Gunjevic, este evoca uma passagem envolvendo o próprio Lênin, para compreender o aspecto revolucionário da cultura cristã. De acordo com Gunjevic, num discurso para trabalhadores

⁹⁸⁸ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 332.

⁹⁸⁹ ALTIZER, 1998, p.2. *Apud*: ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 332.

⁹⁹⁰ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 333.

⁹⁹¹ TRÓTSKY, Leon. *Terrorism and Communism*. Londres: Verso, 2007. p. 74. *Apud*: ŽIŽEK; MILBANK, 2014. p. 333.

transportadores de água, Lênin viu um cartaz com as seguintes palavras: “O reino dos operários e camponeses durará para sempre”. Lênin teria dito a sua audiência, que depois da batalha final e decisiva, não haveria mais divisão entre operários e camponeses, uma vez que todas as classes seriam abolidas, mas que enquanto houvessem classes haveria revolução⁹⁹².

Boris Gunjevic percebe a clara secularização da mensagem de fundo teológica, carregada de milenarismo apocalíptico cristão e afirma:

O que vale a pena notarmos nessa digressão introdutória? Primeiro, que Lênin não conseguiu entender a mensagem mais perigosa do cartaz. Podemos interpreta-la como uma forma de subversão teológica. Que o reino dos trabalhadores e camponeses não terá fim, que esse reino será eterno, não nasce da ontologia do materialismo defensor da eterna natureza da matéria. Não, trata-se de uma clara formulação teológica como é descrita e evocada pela existência do Credo Niceno-Constantinopolitano, um dos documentos cristãos mais importantes já escritos. O Credo Niceno-Constantinopolitano é uma regra da fé e da prática cristãs com a qual os operários pareciam ter sido familiarizados e que deve ter chegado até eles a partir da Rússia revolucionária.⁹⁹³

Independentemente das apropriações de Lênin a respeito da mensagem do cartaz, esse parece ser um claro exemplo de secularização de uma ideia religiosa, visto o caráter impregnado de milenarismo apocalíptico judaico-cristão implícito nas palavras do impresso. Entretanto, não chega a surpreender tal acontecimento. Conforme vimos anteriormente neste estudo, existe um aspecto profundamente imanente na concepção de “Reino de Deus”, que parece ter sido trazido de volta à Modernidade sob um manto secularizado, mas que parece evocar de forma inequívoca as concepções de justiça social do antigo Israel, sociedade originalmente igualitária⁹⁹⁴, além das concepções igualitárias e críticas da teologia paulina, com sua subversão anti-estatal romana e concepções éticas. Também lembramos aqui a questão das visões de mundo e mentalidades na longa duração, bem como do conceito de não consciente coletivo, que parece explicar a sobrevivência das tradições do antigo Israel até a Palestina da época de formação do Cristianismo bem como a sobrevivência e a transformação de conceitos originalmente judaico-cristãos transformados através dos séculos em conceitos secularizados.

A respeito do conceito de milenarismo, declara Antônio Carlos do Amaral Azevedo:

⁹⁹² ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 9.

⁹⁹³ ŽIŽEK; GUNJEVIC, 2015, p. 9-10.

⁹⁹⁴ Conforme vimos no primeiro capítulo do presente estudo.

Tempo empregado para designar a crença num futuro próximo em que, por um período de mil anos, Cristo retornará a terra para dar a todos um reino de paz e prosperidade. O milenarismo tem sua origem no APOCALIPSE bíblico [...] As ideias milenaristas surgiram a partir do século I, quando os cristãos aguardavam o retorno de Cristo. À medida em que o tempo passava [...], estas ideias acabaram perdendo sua atualidade, jamais, entretanto, tendo sido abandonadas. Diversos movimentos, seitas e heresias medievais estão impregnados de milenarismo. Durante a Reforma, os anabatistas foram também envolvidos por essa crença, que alcançou o mundo moderno.⁹⁹⁵

Prossigue o citado historiador:

Parece comprovado que os movimentos milenaristas irrompem quando grupos sociais passam por uma crise – fome, injustiça, exploração, epidemias –, [...]. Os movimentos milenaristas foram sempre encarados como uma manifestação puramente religiosa. No entanto, recentemente eles vêm sendo observados e examinados à luz de outros critérios, preferindo-se considerá-los como uma reação de pessoas ansiosas por desfrutar de uma nova realidade social.⁹⁹⁶

Devemos fazer aqui uma breve análise das elucidações de Amaral Azevedo, visto que estas vêm ao encontro de Žižek e Gunjević a respeito do fato de que tal tipo de movimento irrompe em épocas de crise e injustiça social, além da observação de que hoje, tais movimentos não são mais encarados sob uma perspectiva puramente religiosa, mas sob o critério de uma reação de grupos ansiosos por uma nova ordem social. Todavia, também podemos notar uma espécie de continuidade, ao longo do tempo, entre a ideia religiosa de milenarismo que se origina no século I da era cristã, a partir do Apocalipse, que, embora entrem em desuso, nunca são abandonadas, passando pela Idade Média em movimentos considerados heresias e chegando à Modernidade, na longa duração, em épocas de crise social, até os dias atuais, quando sua perspectiva de mudança social e mobilização política passam a ser reconhecidas.

Não objetivamos no presente estudo fazer nenhuma apologia da ideologia marxista-leninista revolucionária nem tampouco de qualquer outro matiz político-ideológico. Tampouco procuramos reduzir a cultura religiosa judaico-cristã à mera ideologia revolucionária secularizada. Citamos tais exemplos como evidências claras de um processo de secularização de conceitos arraigados na tradição judaico-cristã, que atravessando séculos,

⁹⁹⁵ AZEVEDO, 1999, p. 306.

⁹⁹⁶ AZEVEDO, 1999, p. 306.

chegam até nós sob uma roupagem diferente, transformados em conceitos seculares, mas que carregam na origem uma permanência, cuja origem está numa visão de mundo anterior. Um “inconsciente” ou uma “inconsciência”, cujas raízes estão no “porão do avô”.

John Gray afirma o que segue sobre grupos milenaristas. De acordo com ele:

É comum, nos meios acadêmicos, considerar esses grupos milenaristas versões primitivas de posteriores movimentos revolucionários. [...] Em outras palavras, as crenças milenaristas constituem metáforas das esperanças racionais no horizonte de figuras como Lênin. A verdade, em minha opinião, é o contrário. Embora constituíssem reações contra a ordem social vigente, as esperanças seculares que inspiram as mais radicais revoluções modernas não eram apenas, ou sequer sobretudo, exigências de avanços específicos na sociedade. Eram veículos de mitos apocalípticos. Em vez de declinar na era moderna ou evoluir para formas mais racionais, os movimentos inspirados nesses mitos ressurgiram sob novas feições.⁹⁹⁷

Independentemente de serem os movimentos milenaristas versões primitivas de movimentos revolucionários, ou as esperanças seculares que inspiram as revoluções radicais modernas serem, conforme afirma Gray, veículos de mitos apocalípticos, não devemos subestimar a importância da inspiração cultural milenarista apocalíptica na ordem social da Modernidade, com seus paradigmas utópicos e revolucionários e igualitários, de justiça social e de crítica ao Estado. Tais paradigmas, embora naturalmente sofrendo transformações, provem de estruturas e visões de mundo ancoradas na longa duração, pois encontram sua origem no Cristianismo primitivo. A opinião de John Gray, conforme transcrita acima, dos movimentos revolucionários serem veículos de mitos apocalípticos, nos parece coerente.

Sobre a atualidade de paradigmas apocalípticos no Ocidente, John Gray afirma:

Jesus e seus seguidores acreditavam estar vivendo no fim dos tempos, quando os males do mundo seriam extintos. A doença, a morte, a fome, a guerra e a opressão deixariam de existir após a derrota das forças do mal numa luta que abalaria o mundo. Era esta a fé que inspirava os primeiros cristãos, e embora o fim dos tempos viesse a ser interpretado por cristãos de épocas posteriores como uma metáfora da mudança espiritual, as visões do Apocalipse vêm rondando a vida ocidental desde a época remota.⁹⁹⁸

⁹⁹⁷ GRAY, 2008, p. 42.

⁹⁹⁸ GRAY, 2008, p. 12.

Gray fundamenta seu ponto de vista da seguinte forma:

Na Idade Média, a Europa foi sacudida por movimentos de massa inspirados na crença de que a história estava chegando ao fim e um novo mundo surgiria. Esses cristãos medievais acreditavam que só Deus poderia propiciar o surgimento de um novo mundo, mas a crença no fim dos tempos não se dissipou quando o cristianismo começou a declinar. Pelo contrário, à medida em que o cristianismo perdia força, a esperança de um eminente fim dos tempos tornou-se mais forte e mais militante.⁹⁹⁹

John Gray conclui seu raciocínio afirmando o seguinte:

Modernos revolucionários como os jacobinos franceses e os bolcheviques russos rejeitavam a religião tradicional, mas sua convicção de que os crimes e desvios do passado poderiam ser deixados para trás numa abrangente transformação da vida humana vinha a ser uma reencarnação secular de primitivas crenças cristãs. Esses revolucionários modernos eram expoentes radicais do pensamento iluminista, que pretendia substituir a religião por uma visão científica do mundo. Mas a crença iluminista radical de que é possível uma súbita ruptura histórica, após a qual as mazelas da sociedade humana serão para sempre abolidas, é um subproduto do cristianismo.¹⁰⁰⁰

Constatamos, portanto, que uma cultura profundamente teocêntrica, que fundamentou movimentos na Idade Média, e que por sua vez era inspirada na crença de Jesus e seus seguidores de um mundo perfeito, e que podemos classificar como milenarista passou pela Idade Média até chegar à Modernidade, adquirindo contornos seculares e inspirando movimentos utópicos e revolucionários, possuidores de um viés ideológico igualitário e profundamente crítico, como os jacobinos e os bolcheviques, que mesmo adversários da religião, possuíam na sua origem uma visão de mundo e uma permanência cujas raízes estão no apocalipsismo milenarista da cultura religiosa judaico-cristã. A utopia de um mundo perfeito, seja vinculada às ideologias seculares de qualquer vertente, bebe de fontes milenaristas cristãs. John Gray afirma: “Nas formas por meio das quais afetou as sociedades ocidentais, o milenarismo é uma herança cristã”.¹⁰⁰¹ Gray vai além, afirmando: “Se fosse

⁹⁹⁹ GRAY, 2008, p. 12.

¹⁰⁰⁰ GRAY, 2008, p. 12.

¹⁰⁰¹ GRAY, 2008, p. 14.

possível formular uma definição simples da civilização ocidental, ela teria que ser vazada em termos do papel central do pensamento milenarista.”¹⁰⁰²

Não aqui estamos reduzindo a cultura cristã em seu aspecto aplicado à política, a um universo composto apenas de ideais igualitários, éticos e críticos. No seu debate com John Milbank, Slavoj Žižek afirma:

Portanto, há, *grosso modo*, três correntes principais no cristianismo: o cristianismo centrista “legal” (ideologia da Igreja como Aparelho Ideológico de Estado), o gnosticismo aristocrático “direitista” e o apocalipsismo “esquerdista”.¹⁰⁰³

Logicamente que devemos concordar com Žižek no sentido de existir, através da história, em várias ocasiões, um aparelhamento ideológico da Igreja pelo Estado. Porém, não podemos esquecer que as relações entre Estado e Igreja não se reduzem a tal aparelhamento, no que também devemos concordar com Žižek e Gunjevic, nos exemplos aqui elencados. Além disso, o apocalipsismo parece ser um dos conceitos enraizados na cultura judaico-cristã, que, partindo de uma matriz religiosa, adquire contornos seculares, sobretudo com relação a épocas de crise, perseguição política e desintegração social, quando a esperança utópica conduz as massas à procura de rompimentos institucionais, na esperança da mudança radical. O que temos no Apocalipse parece ser a espinha dorsal do pensamento revolucionário, na sua esperança escatológica utópica do “Reino de Deus” imanente. O desfecho dramático da situação insustentável da crise levando a um rompimento transformador.

Jürgen Moltmann aponta para a crítica nascida da crise e a esperança escatológica nela contidas, introduzindo uma secularização do apocalipsismo: De acordo com Moltmann:

Como a crítica nasce da crise, assim também a utopia. Esta conexão entre utopia e crítica aparece de maneira particularmente clara no século que prepara a crise. Por toda a parte no século XVIII a crítica do absolutismo, do eclesiasticismo e das ortodoxias históricas, a crítica da sociedade dividida em estados estão ligadas às poderosas utopias do Estado Humanitário, do Reino de Deus e do novo Estado natural dos Homens, e está a serviço destas utopias. Categoria A consciência filosófico-histórica do Iluminismo conscientemente não liga a crítica [...] a um estado retrospectivo [...], mas a categoria do *novum*, tempos novos, novo mundo, *novum organum*, *scienza nuova*, progresso, tempo final.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰² GRAY, 2008, p. 17.

¹⁰⁰³ ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 334.

¹⁰⁰⁴ MOLTSMANN, 1971, p. 274.

Prossegue Moltmann:

Desde 1879 a terra “Utopia” não mais está em algum lugar do outro lado do mar, mas no veículo da fé na História e da idéia de progresso ela se desloca para o futuro possível que pode ser esperado e desejado. Com isso, a utopia se torna um conceito da filosofia da História e se insere na filosofia prática. Pela primeira vez se tornam ativos dentro da história o quiliasmo e o entusiasmo apocalíptico e idéias pra as quais o fim é algo diferente da origem e a meta é maior que o princípio; o futuro mais que o passado.¹⁰⁰⁵

Moltmann conclui: “A identificação desta crise, que começou com a Revolução Francesa e, intimamente ligada a ela, a Revolução Industrial, trouxe consigo o emprego universal de imagens apocalípticas.”¹⁰⁰⁶ Moltmann afirma que, para pensadores revolucionários, o Reino de Deus e o reino da liberdade e da humanidade se tornam possibilidades tangíveis e o messianismo político se agarra à novas possibilidades¹⁰⁰⁷.

Tal esperança utópica é ilustrada no próprio Apocalipse de João, no primeiro versículo do capítulo 21: “E vi um novo céu, e uma nova terra. Porque o primeiro céu e uma nova terra passaram, e o mar já não existe”.¹⁰⁰⁸

Essa linguagem, caracteristicamente figurada, evoca de forma inequívoca uma esperança de transformação radical, de transformação estrutural, de mudança completa, não de uma mera reforma, mas de transformação radical que é o elemento principal do pensamento revolucionário. Declara E. M. Cioran, discorrendo sobre o texto neo-testamentário citado acima:

Um novo céu e uma nova terra: pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, lemos no Apocalipse. Eliminemos o “céu”, mantendo apenas a “nova terra”, e terão o segredo e a receita de todos os sistemas utópicos.¹⁰⁰⁹

Elencamos, pois, o apocalipsismo como um elemento presente no pensamento político e ideológico moderno e contemporâneo e uma permanência na perspectiva da longa duração, transformado em um paradigma secularizado.

¹⁰⁰⁵ MOLTSMANN, 1971, p. 274-275.

¹⁰⁰⁶ MOLTSMANN, 1971, p. 275.

¹⁰⁰⁷ MOLTSMANN, 1971, p. 275.

¹⁰⁰⁸ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 332.

¹⁰⁰⁹ CIORAN, E. M. *History and Utopia*. Londres: Quarter Books, 1996.p. 81. *Apud*: GRAY, 2008, p. 14.

4.6 Igualitarismo Paulino e Secularização

Apesar de transcorridos séculos da vida e morte de Paulo de Tarso, seu pensamento ainda é motivo de inquietação. Encontramos em Giorgio Agamben reflexões sobre Paulo de Tarso. Citando Walter Benjamin, Agamben afirma:

Lembram certamente a primeira tese sobre a filosofia da história de Benjamin, a imagem do anão corcunda que permanece escondido sob o tabuleiro de xadrez e que, com seus movimentos encontrados, assegurava a vitória ao boneco mecânico vestido como um turco. Benjamin tira esta imagem de um conto de Poe, mas transpondo ao terreno da filosofia da história, que este anão é na realidade a teologia, que hoje é pequena e feia, e que em nenhum caso deve ser vista, e que, se o materialismo histórico chegar a toma-la ao seu serviço, vencerá o jogo histórico contra seus adversários temíveis.¹⁰¹⁰

Percebemos, portanto, em Benjamin, a partir das observações de Agamben, a singular importância de que se revesta a teologia em processos filosóficos e ideológicos permeados de atualidade, como o materialismo histórico, citado acima, mesmo que não percebida ou desprezada, comparada a um anão corcunda, desagradável ao olhar, porém presente e atuante. Logicamente que, citada ao manejar os cordéis do materialismo histórico, tal assertiva se deve às aproximações entre ela, a teologia, e o citado materialismo histórico. Agamben prossegue, aprofundando sua tentativa de compreensão do anão corcunda, identificado com a teologia, porém buscando investigar uma possível identidade:

Quem é esse teólogo corcunda que o autor soube ocultar tão bem no texto das Teses e que ninguém conseguiu identificar até agora? É possível encontrar

¹⁰¹⁰ “Recordarán ciertamente, la primera tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin, la imagen del enano corcovado que se mantiene escondido bajo el tablero de ajedrez y que con sus movimientos encontrados asegura la victoria al muñeco mecánico vestido de turco. Benjamin toma esta imagen de un cuento de Poe, pero transponiéndola al terreno de la filosofía de la historia, añade que aquel nano es en realidad la teología, que hoy es pequeña y fea, y que en ningún caso debe dejarse ver, y que si el materialismo histórico llegara a tomarla a su servicio, vencerá en la partida histórica contra sus terribles adversarios.” AGAMBEN, Giorgio. *El Tiempo Que Resta*: comentário a la carta de los romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006. p. 135.

nas Teses, indícios e vestígios que permitam atribuir um nome a esse personagem que não deve mostra-se de modo algum?¹⁰¹¹

Este aprofundamento na investigação do personagem nos leva a alguns indícios. Franz Hinkelammert afirma:

Buscando alguns indícios para dizer quem poderia ser esse anão, Agamben considera que o anão encurvado é o próprio Paulo corcunda, e os encontra em várias citações das cartas de Paulo escondidas no próprio texto.¹⁰¹²

Hinkelammert faz uma análise do texto de Agamben, discorrendo sobre o comentário de Agamben sobre o texto de Walter Benjamin, que falava sobre a “arte de citar sem aspas”.¹⁰¹³ Agamben afirma: “Benjamin escreve:” Esta tarefa deve desenvolver o máximo da arte de citar sem aspas [...] Como você sabe, a citação tem uma função estratégica em Benjamin. ”¹⁰¹⁴ Na sua análise do texto de Agamben, Franz Hinkelammert comenta sobre um fragmento de Benjamin, citado por Agamben. De acordo com Hinkelammert:

Uma dessas citações vem de um fragmento de Benjamin, em que o próprio Gershom Scholem falava sobre Paulo como o “exemplo mais notável de um místico revolucionário judeu”.¹⁰¹⁵

Tal premissa nos é confirmada diretamente em Giorgio Agamben, que afirma:

Mas também há outra indicação, desta vez externa, que nos permite inferir que o próprio Scholem talvez estivesse ciente dessa proximidade do pensamento de Benjamin a Paulo. A posição de Scholem sobre o Apóstolo - autor a quem ele conhece muito bem e quem definiu uma vez como o “exemplo mais notável do misticismo revolucionário judeu [...]”.¹⁰¹⁶

¹⁰¹¹ “¿Quién es este teólogo corcovado que el autor há sabido ocultar tan bién em el texto de las Tesis y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora? ¿ Es possible em la Tesis encontrar indícios y trazas que permitan assignar um nombre a este personaje que no debe dejarse ver de ningún modo?” AGAMBEN, 2006, p. 135.

¹⁰¹² HINKELAMMERT, 2012, p. 6.

¹⁰¹³ HINKELAMMERT, 2012, p. 6.

¹⁰¹⁴ “Benjamin escribe: ‘Esta tarea debe desarrollar ao máximo el arte de citar sin comillas [...] Como saben, la cita tiene em Benjamin una función estratégica”. AGAMBEN, 2006, p. 135-136.

¹⁰¹⁵ HINKELAMMERT, 2012, p. 6.

¹⁰¹⁶ “Mas hay también outro indicio, esta vez externo, que permite inferir que el mismo Scholem estaba quizás al corriente de esta cercanía del pensamiento de Benjamin respecto a Pablo. La postura de Scholem sobre el

A partir de tais premissas, Franz Hinkelammert conclui que o anão corcunda é na verdade Paulo de Tarso, indo ao encontro de Giorgio Agamben:

Parece-nos muito convincente que essa análise de Agamben segundo a qual o anão corcunda é o próprio Paulo. Pode-se, porém, transcender os argumentos mencionados pelo autor italiano. É possível encontrar, então, outras referências sugestivas, que aparecem no próprio texto sobre o jogo xadrez que Benjamin apresenta. Há nesse texto um boneco vestido “à moda turca”? E por que corcunda? Caso trate-se de Paulo, pode-se entender.¹⁰¹⁷

A partir da análise de Franz Hinkelammert, indo ao encontro de Agamben, observamos em Hinkelammert um aprofundamento da investigação hermenêutica do texto de Walter Benjamin, proposta por Giorgio Agamben. Tais questionamentos levantados por Hinkelammert, sobre o motivo do boneco estar vestido à moda turca e o anão ser corcunda são respondidos por ele próprio, De acordo com ele: “Sabe-se que Paulo tinha alguma deformidade corporal, embora não se saiba qual.”¹⁰¹⁸ Hinkelammert aponta para o próprio texto paulino neo-testamentário, contido em 2 Coríntios, capítulo 12, versículos de 7 a 9¹⁰¹⁹, conforme transcrevemos aqui:

E para que não me exaltasse pelas excelências das revelações, foi-me dado um espinho na carne, a saber, um mensageiro de Satanás para me esbofetear, a fim de me não exaltar. Acerca do qual orei três vezes ao Senhor, para que o desviasse de mim. E disse-me: a minha graça te basta. porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade pois me gloriarei nas minhas fraquezas, para que em mim habite o poder de Cristo.¹⁰²⁰

A partir destas premissas, Hinkelammert conclui: “O anão tinha visivelmente esse ‘espinho na carne’.”¹⁰²¹ No entanto, Hinkelammert prossegue na sua análise:

Apostol – autor al que conoce muy bien y al que define uma vez como el “ejemplo más notable del misticismo revolucionário judío [...]””. AGAMBEN, 2006, p. 140-141.

¹⁰¹⁷ HINKELAMMERT, 2012, p. 7.

¹⁰¹⁸ HINKELAMMERT, 2012, p. 7.

¹⁰¹⁹ HINKELAMMERT, 2012, p. 7.

¹⁰²⁰ BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 239.

¹⁰²¹ HINKELAMMERT, 2012, p. 7.

Sua exterioridade no jogo de xadrez, no entanto, é o boneco vestido à moda turca. Tem de sê-lo. Paulo é da comunidade de Tarso, que hoje é uma cidade turca. Visto da perspectiva do mundo de hoje, Paulo de fato é turco.¹⁰²²

Franz Hinkelammert confirma seu raciocínio, confirmando a análise de Agamben: “Oferecido por Benjamin, essas imagens confirmam por completo a análise de Agamben.”¹⁰²³ Portanto, observamos em Agamben e em Hinkelammert o desvelamento da identidade da misteriosa figura presente no texto de Benjamin: o próprio Paulo de Tarso lá se encontra, de forma velada, porém, presente. Sua identidade não deve ser revelada, todavia, esses indícios demonstram que o anão corcunda, ou a teologia que manipula os movimentos do boneco, é a teologia paulina. A teologia paulina, sendo o personagem oculto o próprio Paulo de Tarso, de acordo com a perspectiva apresentada por Hinkelammert e Agamben, prefigura um sistema ideológico atual: o assim chamado materialismo histórico. Tal perspectiva demonstra que – mesmo de forma secularizada, velada, despercebida, não declarada e oculta -, o pensamento de Paulo de Tarso permanece vivo na contemporaneidade, estando o manto da secularização a ocultá-lo

Portanto, constatamos nas apropriações de Giorgio Agamben sobre as Teses de Benjamin, um consistente componente teológico, fundamentado na teologia de Paulo de Tarso. De acordo com Agamben:

Como prova interna de uma correspondência textual e não apenas conceitual entre as Teses e as cartas paulinas, esses índices podem ser suficientes. O vocabulário das Teses aparece como de um estilo genuinamente paulino. [...] em qualquer caso, a orientação para o passado que caracteriza o messianismo benjaminiano tem seu cânon em Pablo.¹⁰²⁴

Tal perspectiva nos é confirmada em Franz Hinkelammert¹⁰²⁵. Contudo, a atualidade do pensamento paulino é reforçada em Agamben. Segundo ele:

Seja como for, creio que não se pode duvidar disso - separados por quase dois mil anos e compostos das duas, das Letras e Teses, em uma situação de crise radical - esses dois importantes textos messiânicos de nossa tradição formam uma constelação, que por qualquer razão sobre as quais eu lhes

¹⁰²² HINKELAMMERT, 2012, p. 7.

¹⁰²³ HINKELAMMERT, 2012, p. 7.

¹⁰²⁴ “Como prueba interna de una correspondência textual y no solo conceptual entre las Tesis y las cartas paulinas pueden bastar estos indícios. El vocabulário de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino. [...] em qualquer caso la orientación hacia el pasado que caracteriza el messianismo benjaminiano tiene su canon en Pablo.” AGAMBEN, 2006, p. 140.

¹⁰²⁵ HINKELAMMERT, 2012, p. 7-8.

convide a pensar, justamente hoje experimentou o momento da sua legibilidade.¹⁰²⁶

Se a premissa de Agamben, em seu estudo sobre Benjamin, estiver correta, não apenas a legibilidade, mas também a atualidade dos postulamentos paulinos deve ser considerada na compreensão da contemporaneidade. Fundamentado em Walter Benjamin, Giorgio Agamben discorre sobre a validade e legibilidade de uma obra, não apenas no contexto histórico de determinada época¹⁰²⁷. Afirma Agamben:

O princípio benjaminiano supõe, pelo contrário, que toda obra, todo texto, contém um indicativo histórico que não apenas indica sua pertença a uma determinada época, mas também a sua legibilidade em certo momento histórico.¹⁰²⁸

De acordo com essa premissa, a legibilidade do texto paulino possui validade atual, dentro da perspectiva histórica proposta por Walter Benjamin e Giorgio Agamben. Franz Hinkelammert, ao comentar a análise de Giorgio Agamben sobre Walter Benjamin afirmando:

Sem dúvida, mas Benjamin apresenta mais formulações. Ele conclui a citação referente ao jogo de xadrez: “O boneco chamado ‘materialismo histórico’ deve ganhar sempre”. Podemos concluir, assumindo as análises anteriores: Esse boneco chamado “materialismo histórico” deverá ganhar sempre se assumir o fato de que tem seu cânon – sua prefiguração, seu *Bild* – no pensamento de Paulo. Benjamin presume que se trata de uma constelação no sentido em que usa essa palavra.¹⁰²⁹

A partir dessa premissa, evocada por Hinkelammert, percebemos a presença do pensamento paulino no igualitarismo moderno, sendo o pensamento paulino uma espécie de “prefiguração” – termo usado por Hinkelammert - das ideologias igualitárias surgidas na

¹⁰²⁶ “Sea de ello como fuere, creo que no se puede dudar de que – separadas casi por dos mil años y compuestas las dos, las Cartas y las Tesis, em uma situación de crisis radical – estos dos importantísimos textos messiánicos de nuestra tradición forman una constelación, que por cualquier razón sobre las que les invito a reflexionar, experimente justamente hoy día el momento de su legibilidad.” AGAMBEN, 2006, p. 141.

¹⁰²⁷ AGAMBEN, 2006, p. 141.

¹⁰²⁸ “El principio benjaminiano supone, por el contrario, que toda obra, todo texto, contiene un indicativo histórico que no señala solo su pertenencia a una determinada época, sino que disse también que llega a su legibilidad em um determinado momento histórico.” AGAMBEN, 2006, p. 141.

¹⁰²⁹ HINKELAMMERT, 2012, p. 8.

Modernidade e Contemporaneidade, estando o pensamento paulino fazendo parte da “constelação” sobre a qual discorreu Agamben.

Franz Hinkelammert prossegue, discorrendo a respeito do uso da palavra “constelação”, e citando intelectuais contemporâneos que percebem a prefiguração de paradigmas do pensamento moderno em Paulo de Tarso:

Agamben não discute isso. Mas outros autores, que hoje voltam muito a perguntar sobre as raízes do pensamento moderno em Paulo, tampouco o discutem. Badiou vê em Paulo – creio que com acerto – o fundador do universalismo. É Paulo que dá a esse universalismo sua consistência [...]. Zizek, seguindo Lacan, vê em Paulo antes a origem da própria psicanálise e oferece uma análise muito interessante do apóstolo nessa perspectiva. Taubes analisa a presença do pensamento de Paulo no próprio Walter Benjamin, mas sobretudo em Nietzsche e Freud, sendo Nietzsche o anti-Paulo da modernidade.¹⁰³⁰

Tal perspectiva reforça a apropriação do pensamento paulino na Modernidade, tanto de acordo com a perspectiva da “legibilidade”, discutida em Walter Benjamin e Giorgio Agamben, devidamente citados anteriormente, como também numa perspectiva de estruturas, mentalidades e longa duração. Franz Hinkelammert também discorre sobre a demolidora crítica de Friedrich Nietzsche contra o Cristianismo e Paulo de Tarso. Sobre a crítica de Nietzsche e a necessidade de compreendê-la, discorre Franz Hinkelammert:

Mas nos parece básico entendê-la, porque Nietzsche considera Paulo [...] seu inimigo principal, que dividiu a história em duas partes e diante do qual ele deseja erigir-se como um novo refundador de valores. A razão, contudo, é bastante óbvia. Nietzsche, que se sente pensador aristocrático por natureza, se sente demasiadamente acima dos movimentos contra os quais quer reagir: os anarquistas e os marxistas. [...] Percebe, no entanto, que de fato o pensamento de Paulo é o cânon, a prefiguração de todos esses movimentos. Do mesmo modo, percebe o que Benjamin percebe: sua união pode criar uma nova força, porque é uma união na essência de ambos.¹⁰³¹

Observamos na citação acima a questão da crítica de Nietzsche possuir, na essência, o reconhecimento do filósofo de que os movimentos igualitários e subversivos, de contundente crítica ao Estado, surgidos na Modernidade, possuem prefigurações anteriores à sua época de concepção. E o apontamento de que estão em Paulo de Tarso e em seu pensamento igualitário e crítico essas devidas prefigurações.

¹⁰³⁰ HINKELAMMERT, 2012, p. 9.

¹⁰³¹ HINKELAMMERT, 2012, p. 10.

Franz Hinkelammert prossegue na sua análise, apontando para os pontos convergentes entre Walter Benjamin e Friedrich Nietzsche em suas devidas percepções sobre as prefigurações do pensamento moderno em Paulo de Tarso, porém apontando para suas diferenças fundamentais. Para Franz Hinkelammert:

O que chama a atenção em todas as análises anteriormente mencionadas é o fato de que dão conta dessa coincidência entre Nietzsche e Benjamin, que é uma coincidência com sinais contrários. Benjamin deseja promovê-la como a constelação que hoje pode mobilizar, quanto a Nietzsche, que a percebe da mesma maneira, tem a intenção de enfrentá-la e destruir sua possibilidade. Trata-se de uma raiz que Nietzsche quer extirpar e Benjamin deseja ativar.¹⁰³²

Portanto, percebe-se que, embora Nietzsche e Benjamin possuam percepções semelhantes sobre a prefiguração do pensamento igualitário moderno em Paulo de Tarso, embora Nietzsche levante contra ele a mais profunda crítica, ao contrário de Benjamin. Encontramos diretamente em Nietzsche sua crítica à subversão presente na cultura hebraica e em Paulo de Tarso. De acordo com Nietzsche:

Tudo o que na Terra se fez contra os “nobres”, os “poderosos”, os “governantes”, não se pode comparar com o que fizeram os **judeus**. Os judeus, aquele povo de sacerdotes, vingaram-se dos seus dominadores com uma radical mudança nos valores morais, isto é, com uma **vingança essencialmente espiritual**.¹⁰³³

Prossegue o filósofo na sua crítica:

Só um povo de sacerdotes, um povo de vingança retraída, podia obrar assim. Os judeus, com uma lógica formidável, enfrentaram e inverteram temivelmente a aristocrática escala dos valores (“bom” é igual a “nobre”, igual a “poderoso”, igual a “formoso”, igual a “feliz”, igual a “amado de Deus”). E, com o encarniçamento do ódio da impotência, afirmaram: “Só os desgraçados são bons, os podres, os impotentes, os pequenos são os bons, os que sofrem, os necessitados, os enfermos são os piedosos, são os benditos de Deus, só a eles pertencerá a bem aventurança [...]”.¹⁰³⁴

Nietzsche conclui:

[...] pelo contrário, vós, que sois nobres e poderosos, sereis por toda eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, os condenados. Todos sabem quem foi que recolheu a herança desta inversão judaica.¹⁰³⁵

¹⁰³² HINKELAMMERT, 2012, p. 10.

¹⁰³³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 44.

¹⁰³⁴ NIETZSCHE, 2017, p. 44.

¹⁰³⁵ NIETZSCHE, 2017, p. 44.

Não estamos aqui estabelecendo nenhuma concordância ou endosso à crítica de Nietzsche contra a subversão constatada por ele na cultura hebraica. Todavia, podemos perceber em Nietzsche, mesmo que este a considere de forma negativa -, a percepção de que havia na cultura de Israel uma consistente defesa daqueles que podem ser considerados oprimidos. Nietzsche afirma: “Que com os judeus começou a **emancipação dos escravos na moral**, esta emancipação que tem já vinte séculos de história e que não podem afastar de nossos olhos porque foi vitoriosa.”¹⁰³⁶

Constatamos em Nietzsche a atribuição por ele oferecida aos judeus, provinda evidentemente da visão de mundo de Israel -, da vanguarda do pensamento emancipatório e igualitário, visto Nietzsche afirmar que o início da emancipação dos oprimidos começou com os judeus, além de que tal emancipação possui, na concepção de Nietzsche, vinte séculos de história. Se a emancipação foi vitoriosa, após vinte séculos, isso se verifica pelos valores emancipatórios e igualitários vigentes na cultura do Ocidente atual, mesmo que tais valores nem sempre se traduzam em condições sócias condignas. Se o filósofo estiver correto, o pensamento igualitário, a subversão e a crítica ao Estado possuem raízes mais antigas que a Modernidade, e as ideologias e movimentos igualitários e críticos surgidos a partir dela se fundamentaram em visões de mundo anteriores, mesmo que ignoradas, propositadamente ou não, por seus expoentes. Estaria na cultura de Israel e no Cristianismo primitivo, através de Paulo de Tarso, a prefiguração e a vanguarda do pensamento crítico e igualitário presente na cultura ocidental. Mesmo que sob um processo de longa duração e secularização, a emancipação citada por Nietzsche tem suas raízes na cultura de Israel.

Franz Hinkelammert, discorrendo sobre a crítica de Nietzsche, afirma:

A polarização que Nietzsche apresenta aqui é, de modo visível, uma reprodução da polarização analisada por Paulo em seu jogo de loucuras. Além disso, Nietzsche refere-se no texto a Paulo, também de forma direta, quando diz no final: “Sabe **quem** colheu a herança dessa transvaloração judia...” Trata-se obviamente de Paulo. Nietzsche afirma: “a identificação aristocrática dos valores (bom = nobre = poderosos = belo = feliz = amado por Deus”. O que Nietzsche afirma aqui é o que Paulo critica nos coríntios, e, através, no que denomina a sabedoria do mundo.¹⁰³⁷

¹⁰³⁶ NIETZSCHE, 2017, p. 45.

¹⁰³⁷ HINKELAMMERT, 2012, p. 54-55.

Observamos, portanto, em Franz Hinkelammert, uma referência a Paulo de Tarso na crítica de Nietzsche. Porém, o próprio Nietzsche nomeia Paulo de Tarso em sua crítica. De acordo com Friedrich Nietzsche:

Paulo, o ódio de *tchandala* contra Roma, contra o “mundo”, feito carne, feito gênio. Paulo, o judeu, o judeu errante por excelência! O que ele adivinhou foi a maneira de atear um incêndio universal com a ajuda do pequeno movimento sectário dos cristãos, agora o judaísmo, como com ajuda do símbolo “Deus na cruz”, poder-se-ia reunir num poder enorme tudo quanto era baixo e secretamente insurreto, toda a herança das manobras anarquistas do Império “A salvação vem dos judeus”.¹⁰³⁸

Constatamos que Nietzsche dirige sua crítica a Paulo e a cultura hebraica, identificando nela a origem da crítica de Paulo de Tarso. Os acusa de subversão. Identifica no Cristianismo primitivo as raízes críticas e igualitárias da visão de mundo do antigo Israel. Afirma que o Cristianismo: “[...] não é de modo algum um movimento de reação contra o instinto judaico, mas a própria consequência dele, um avanço em sua lógica temível [...]”.¹⁰³⁹ Agrega a sua crítica a tremenda força agregadora que o símbolo de Deus na cruz catalisou para as massas descontentes do Império Romano e observa uma herança anarquista no pensamento paulino. Nietzsche chama Jesus de santo anarquista, que incitava os mais baixos, os réprobos e os párias do Judaísmo contra a ordem estabelecida, e o acusa de criminoso político¹⁰⁴⁰. Porém, Nietzsche parece reconhecer na obra de Paulo, cujas origens estão na cultura de Israel, uma prefiguração dos movimentos igualitários e críticos que surgiriam no futuro. Segundo Nietzsche:

A quem odeio eu mais entre a ralé de hoje? A canalha socialista, aos apóstolos de *tchandala*, que minam no instinto o prazer, o contentamento do operário de modestas existências, que tornam invejoso o operário, que lhe ensinam a vingança... A injustiça não se encontra nunca nos direitos desiguais: encontra-se na pretensão dos direitos “iguais”... O que é mau? Já respondi: tudo que tem na sua origem a fraqueza, a inveja, na *vingança*. O anarquista e o cristão tem a mesma origem...¹⁰⁴¹

Percebemos, portanto, que a crítica de Nietzsche para com o anarquismo e o socialismo, ideologias de caráter crítico e igualitário surgidas na Contemporaneidade, se reveste, para ele, do mesmo caráter de sua crítica ao Cristianismo, sendo que Nietzsche

¹⁰³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 102.

¹⁰³⁹ NIETZSCHE, 2001, p. 56.

¹⁰⁴⁰ NIETZSCHE, 2001, p. 62.

¹⁰⁴¹ NIETZSCHE, 2001, p. 100.

constata neles a mesma origem. Nietzsche condena o pensamento igualitário, fundamentação básica para a igualdade de direitos, afirmando que a desigualdade de direitos é a base para a existência de direitos, sendo que, para ele, um direito é um privilégio¹⁰⁴². Lembramos aqui o que já foi tratado nos capítulos anteriores do presente estudo, sobre o igualitarismo cristão primitivo, em Paulo de Tarso, fundamentado na crítica social dos profetas do antigo Israel, dos quais Jesus e Paulo foram herdeiros culturais. Tal paradigma, condenável na opinião de Nietzsche, teve origem na ideia da igualdade das almas perante Deus, doutrina desenvolvida no âmago da tradição cristã, herdeira da tradição hebraica. Porém, Nietzsche percebe nesse paradigma teológico uma ideia política explosiva, capaz de mover as massas para a rebelião, em busca da igualdade social a partir da igualdade espiritual. Para Friedrich Nietzsche:

A “ideia” das almas perante Deus, essa falsidade, esse pretexto para os mais baixos rancores de todos os espíritos inferiores, ideia explosiva que acabou por se transformar em Revolução, ideia moderna, princípio de degenerescência de toda ordem social – é a dinamite cristã...¹⁰⁴³

Constatamos, portanto, em Friedrich Nietzsche, o reconhecimento, embora de forma demolidoramente crítica -, de que o pensamento igualitário, base das democracias ocidentais, é uma ideia eminentemente judaico-cristã. A igualdade de direitos, vetor defendido a partir da Modernidade pelos movimentos iluministas e seus herdeiros, possui para Nietzsche fundamentações mais antigas, bem como os paradigmas de igualitarismo social e ideias revolucionárias. Após as indicações e referências debatidas no presente estudo, não estranhemos a opinião do filósofo, ao qual damos razão no que concerne à origem dos já citados paradigmas igualitários, embora não possamos endossar sua crítica.

Franz Hinkelammert discorre sobre a crítica de Nietzsche e responde ao filósofo. Segundo Franz Hinkelammert:

Nietzsche entra, dessa forma, no teatro-mundo. Há incêndio universal, todo o desprezível do mundo se rebela. Rebelou-se no Império Romano e se rebela no tempo de Nietzsche. Sua referência ao Deus na cruz é efetivamente paulina. De acordo com Paulo, crucificaram-no as autoridades a partir de sua sabedoria do mundo. [...] Segundo ele, a cruz – que sempre vincula com a ressurreição – é o símbolo dos fracos, nos quais está a força, a força que arreventa o poder dos poderosos.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴² NIETZSCHE, 2001, p. 100.

¹⁰⁴³ NIETZSCHE, 2001, p. 107.

¹⁰⁴⁴ HINKELAMMERT, 2012, p. 58.

Percebemos e elencamos algumas observações a partir de Franz Hinkelammert transcrito acima. O tipo humano rebelado no Império Romano é o mesmo tipo humano que se rebela na época de Nietzsche, segundo essa perspectiva. A rebelião, essencial e eminentemente crítica, é de caráter igualitário, característica básica da crítica paulina e das ideologias de caráter igualitarista surgidas a partir da Modernidade. A crítica se dirige contra estruturas de poder, tendo Hinkelammert utilizado o termo “poderosos” para referir-se a tais estruturas. A cruz é o símbolo dos fracos, daqueles que procuram melhores condições de existência, ou que simplesmente procuram a separação entre público e privado - visto ser ela, a cruz - um instrumento de execução de um Império que pode ser comparado a um Estado totalitário. Todavia, na teologia crítica de Paulo, a cruz se vincula à ressurreição, tornando-se vinculada à ela.

Hinkelammert prossegue na sua análise acerca de Nietzsche. De acordo com ele:

Nietzsche não procura denunciar crucificadores. Ele quer acabar com o próprio sentido da crucificação. Quer acabar com a própria ideia de que a crucificação tenha sido um crime, cujos culpados devem ser procurados. Quer acabar com o incêndio universal provocado pela crucifixão. Todo o símbolo de Deus na cruz tem de desaparecer.¹⁰⁴⁵

Hinkelammert também discorre sobre o antijudaísmo de Nietzsche, por Nietzsche ter vinculado o pensamento paulino a sua raiz judaica e culpando essa raiz judaica pela subversão crítica do por ele denominado incêndio universal. Afirma Hinkelammert:

O filósofo culpa os judeus por terem desenvolvido em sua própria história os valores que Paulo expõe quando fala da sabedoria de Deus. O incêndio universal que isso provoca não vem apenas de Paulo, mas da raiz do judaísmo. No confronto com Paulo, Nietzsche crê enfrentar a verdadeira raiz desse incêndio universal. Eliminado Paulo, ele quer eliminar as “manobras anarquistas” de toda a história.¹⁰⁴⁶

Observamos, portanto, na análise de Hinkelammert do pensamento de Nietzsche, a constatação de que a crítica paulina possui raízes na cultura judaica, sendo que o incêndio universal eminentemente subversivo sobre o qual Nietzsche se refere possui origem no pensamento do povo de Israel. Para combater as “manobras anarquistas” de toda a história, presente tanto no Império Romano como na Modernidade e Contemporaneidade, é necessário combater a cultura judaica. Hinkelammert afirma que: “Nietzsche parece convencido de que pode dar um golpe mortal no incêndio universal e nas manobras anarquistas tanto do passado

¹⁰⁴⁵ HINKELAMMERT, 2012, p. 58-59.

¹⁰⁴⁶ HINKELAMMERT, 2012, p. 59.

como de seu presente.”¹⁰⁴⁷ Implícito a isso é a vinculação entre passado e presente no que tange à manobras anarquistas, mas que podemos compreender como pensamento crítico e igualitário. A respeito disso, Franz Hinkelammert afirma: “Paulo é, sem dúvida, o primeiro a expor de fato categorias básicas de um pensamento crítico.”¹⁰⁴⁸ Tais bases se remetem, nas suas origens, à cultura do antigo Israel, no igualitarismo e na crítica social dos profetas. Portanto, percebemos, tanto na análise de Benjamin e de Agamben, de forma positiva, como no pensamento de Nietzsche, de forma contundentemente crítica, a percepção da origem da crítica e do pensamento igualitário na teologia cristã, herdeira da tradição crítica e igualitária do antigo Israel. Também constatamos em Franz Hinkelammert a percepção de que os valores igualitários da teologia paulina que Nietzsche critica têm raízes na cultura de Israel. Segundo ele:

Nietzsche vê com muita clareza que ele mesmo pode produzir um incêndio universal. O incêndio universal da antiutopia: toda desventura vem dos judeus. É Nietzsche que mostra que a raiz de toda utopia esta na história do judaísmo. O século XX é o século da antiutopia desenfreada e, precisamente por isso, o século antijudeu.¹⁰⁴⁹

Das premissas elencadas por Hinkelammert acima, como a tentativa de Nietzsche de produzir, ele próprio, um incêndio universal antiutópico, em contraponto ao incêndio universal crítico e igualitário de Paulo de Tarso e a partir dele, e da premissa de Hinkelammert de que o século XX seria antijudeu e antiutópico, percebemos acima, essencialmente, a constatação da raiz de toda utopia na história do Judaísmo. Ao fundamentar sua premissa de que o século XX é antiutópico e antijudeu, Hinkelammert cita o nazismo, o caso do mundo livre pós II Guerra Mundial e a estratégia de globalização de Ronald Reagan e Margaret Thatcher¹⁰⁵⁰. Sobre o suposto antiutopismo do século XX, Hinkelammert constata em seus paradigmas um combate à utopia e afirma: “Diz-se agora: é preciso eliminar a própria raiz. Isso começa com Nietzsche. [...] Parece que o próprio Estado de Israel se uniu a essa rebelião contra as raízes judias do Ocidente”¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁷ HINKELAMMERT, 2012, p. 59.

¹⁰⁴⁸ HINKELAMMERT, 2012, p. 59.

¹⁰⁴⁹ HINKELAMMERT, 2012, p. 107-108.

¹⁰⁵⁰ HINKELAMMERT, 2012, p. 107

¹⁰⁵¹ HINKELAMMERT, 2012, p. 107.

Franz Hinkelammert prossegue na sua resposta a Nietzsche, revelando a crítica social da teologia de Paulo de Tarso, fundamentada na cultura hebraica, e raiz do “incêndio universal” proposto por Nietzsche. Para Hinkelammert:

Nesse contexto, Nietzsche enfrenta o outro polo: “com os dentes do ódio mais abissal (o ódio da impotência) essa inversão, a saber, “os miseráveis são os bons; os que sofrem, os indigentes, os enfermos, os deformados são também os únicos piedosos, os únicos abençoados por Deus, apenas para eles existindo bem-aventurança. Em contrapartida, vós, vós, os nobres e violentos, vós sois, por toda a eternidade, os malvados, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ateus, e sereis também eternamente os desventurados, os malditos, os condenados!”¹⁰⁵²

Observamos Hinkelammert utilizar, na citação transcrita acima, o termo “inversão”. E, portanto, constatamos que a inversão proposta pelo pensamento paulino, incluída na sua crítica social, se reveste de subversão, ao valorizar num contexto imperial do mundo antigo os seres humanos excluídos de cidadania, desconsiderados pela estrutura imperial. Tal inversão se reveste de subversão, não apenas num sistema estamental como o do Império Romano, mas também numa sociedade de classes, como a surdida na Europa a partir da Modernidade, fazendo sentido, a partir desta perspectiva, a crítica de Nietzsche ao colocar a Revolução moderna, como uma ideia intrinsecamente cristã em suas origens, que embora longínquas, torna-se de forma secularizada num dos paradigmas da Modernidade.

De acordo com Franz Hinkelammert:

Trata-se do polo da sabedoria de Deus no sentido de Paulo: os apóstolos são loucos no Messias, são fracos, desprezíveis. Eles o são porque apresentam esta sabedoria de Deus: no fraco está a força, os plebeus e os desprezíveis são os eleitos de Deus e o que *é* se revela a partir do que *não é*.

A inversão, revestida de subversão, portanto, se revela a partir do que “não é”. De acordo com o pensamento de Paulo de Tarso, Deus se revela não a partir do que “é”, ou seja, dos dominadores, mas do que “não é”, dos fracos, dos desprezíveis, dos não incluídos no sistema. Mesmo que o igualitarismo cristão primitivo fosse apenas de caráter espiritual, tese da qual discordamos, na medida em que não haveria sentido uma perseguição sistemática por parte do Império Romano por um suposto igualitarismo “espiritual”, ignorando outros fatores presentes na cultura de Israel e indubitavelmente conhecidos por Paulo de Tarso e seus companheiros, como o conceito social do Reino de Deus imanente e o milenarismo escatológico apocalipsista -, ainda assim a inversão proposta por Paulo, criticada por

¹⁰⁵² HINKELAMMERT, 2012, p. 55.

Nietzsche e aqui exposta por Franz Hinkelammert, já seria uma ideia subversiva em potencial, que num processo de longa duração se apresenta de forma secularizada na sociedade ocidental a partir da Modernidade. A partir de tais premissas, podemos compreender melhor a análise de Giorgio Agamben, devidamente citado parágrafos acima, sobre as Teses de Walter Benjamin, referindo-se a um anão corcunda e um boneco mecânico, devidamente interpretados como a teologia e o materialismo histórico, respectivamente. Todavia, a crítica paulina, dentro de um contexto imperial romano, revestida de igualitarismo, não foi apropriada como meramente espiritual ou conceitual, mas como rebelião, sublevação, e também poderíamos chamar de subversão, conforme discutida no segundo capítulo do presente estudo.

Franz Hinkelammert afirma, comentando a crítica de Nietzsche sobre Paulo de Tarso:

Nietzsche se refere a isso, mas aborda o assunto numa linguagem de puro desprezo. Por outro lado, atribui expressões que nunca tornam presente de que se trata. São seus deformados, seus párias. Ele lhes tira toda a dignidade. São representantes de uma “vingança espiritual” judia e de ressentimento, inveja, e nada mais.¹⁰⁵³

Tal inversão trata-se, para Nietzsche, de uma “vingança judaica”, ou seja, de um paradigma alicerçado no igualitarismo do antigo Israel, do qual Paulo de Tarso e os cristãos primitivos são herdeiros. Mais uma vez, observamos a doutrina igualitária e crítica de Paulo de Tarso vinculada às suas origens judaicas. A visão antiutópica, que para Hinkelammert tem raízes no pensamento de Nietzsche¹⁰⁵⁴, encontrando contraponto na utopia é descrita como uma reação contra as raízes judias da Modernidade. De acordo com Hinkelammert:

A partir dessa visão da utopia e da convicção de que outro mundo é possível, aparece outro denominador comum desses antiutopismo. Todos eles veem a origem desse pensamento utópico nas raízes judias da modernidade. As raízes judias da sociedade moderna são vistas como uma calamidade, como uma maldição muito grande.¹⁰⁵⁵

Observamos em Hinkelammert as raízes da Modernidade vinculadas à cultura judaica, além dos movimentos antiutópicos perceberem a origem dos movimentos utópicos vinculados a esta mesma origem. Contudo, Hinkelammert vincula, da mesma forma, às origens do Ocidente à cultura judaica, bem como também uma marca antijudaica nos movimentos antiutopistas. Para ele:

¹⁰⁵³ HINKELAMMERT, 2012, p. 55.

¹⁰⁵⁴ HINKELAMMERT, 2012, p. 189.

¹⁰⁵⁵ HINKELAMMERT, 2012, p. 214-215.

O que sustenta qualquer antiutopismo é o fato de que representa o bom, que é o mau, vem dos judeus. E de que o mau, que é o bom, procede dos realistas em nome do sistema, na medida em que não deixam nenhum lugar para a esperança de outro mundo na terra. A consequência é que a tese de que não há alternativa implica, tanto explícita como implicitamente, a marca do antijudaísmo. Há um choque com as raízes judias da sociedade ocidental.¹⁰⁵⁶

Considerando a origem da cultura do antigo Israel, a crítica social dos profetas, a formação do Cristianismo primitivo e os movimentos apocalípticos, escatológicos e milenaristas na Idade Média, as conturbadas relações entre Igreja e Estado, as formulações de Tomás de Aquino sobre o direito de sedição dos povos, bem como o processo de secularização de ideias religiosas surgido a partir da Modernidade, entre outros fatores discutidos anteriormente no presente estudo, nos parece coerente a posição de Hinkelammert, ao vincular às origens do pensamento utópico – e do próprio Ocidente – à cultura hebraica.

Sobre os vínculos da milenar cultura hebraica, através de seus profetas, com a origem dos paradigmas igualitários do Ocidente, afirma José Hildebrando Dacanal:

Os profetas de Israel lutavam por seu Deus, e contra tudo e contra todos os que contra Ele ousassem levantar-se. Esta afirmação não passa de um lugar comum e, em termos de lógica, contém um raciocínio circular. No entanto, sob ela se oculta um dos mais fascinantes mistérios da história das ideias políticas do Ocidente: a origem do conceito de *igualdade, liberdade individual, separação entre público e privado* (anti-totalitarismo), *justiça social* etc.¹⁰⁵⁷

A origem da sociedade ocidental, tendo origem na cultura de Israel, embora considerando o Helenismo, passando por Paulo de Tarso, encontra eco em José Hildebrando Dacanal. Segundo ele:

E Paulo de Tarso, israelita, cidadão romano e intelectual sofisticado, filho de uma das mais ricas, cosmopolitas e cultas cidades da fase tardia do helenismo, transformou-se em arauto genial e em símbolo imperecível deste *crossing-over* avassalador: ao espanejar a pesada e arcaica pátina da circuncisão mutiladora e do ritualismo vazio, que há muito deformavam e embaçavam a luminosa ética do Sinai, abriu as portas de um novo mundo que, paradoxalmente, sob o manto protetor dos derradeiros Césares, absorveu os bárbaros, salvaria o legado de Israel e da Hélade e fundaria o Ocidente.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁶ HINKELAMMERT, 2012, p. 215.

¹⁰⁵⁷ DACANAL, 2013, p. 274.

¹⁰⁵⁸ DACANAL, 2013, p. 280-281.

Franz Hinkelammert traça um interessante paralelo entre a crítica da Lei em Paulo de Tarso e a crítica de Marx. Segundo Hinkelammert, a crítica à lei em Paulo de Tarso e em Karl Marx são, não apenas semelhantes, mas idênticas¹⁰⁵⁹. Hinkelammert fundamenta seu ponto de vista da seguinte forma:

O resultado da análise desses dois capítulos é que, com efeito, o pensamento de Paulo está presente em toda a crítica da lei elaborada por Marx. A estrutura da crítica da lei de Paulo e a lei de Marx se mostram idênticas. Isso se torna evidente na análise da carta aos romanos. A lei a que ambos se referem tem um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem.¹⁰⁶⁰

Percebemos alguns fatores que podemos elencar a partir da análise de Franz Hinkelammert, como as similaridades entre a crítica da lei em Paulo e em Marx, como também com relação ao fato de que existia em Paulo uma crítica a lei romana e em Marx uma crítica ao código civil. Interessa ao presente estudo constatar que séculos antes de Karl Marx elaborar sua crítica a lei do código civil vigente na Europa Ocidental do século XIX, outro pensador de origem judaica, Paulo de Tarso, dirigia críticas à lei romana. Hinkelammert prossegue, elucidando os paralelos encontrados entre uma crítica e outra:

Podemos mencionar dois elementos-chave dessa crítica: Primeiro: Trata-se do conceito de pecado que Paulo tem. O apóstolo estabelece uma distinção entre o pecado e os pecadores. Os pecados violam a lei. Não obstante, o pecado é cometido no cumprimento da lei. E é esse pecado de que trata Paulo em sua crítica da lei. Esse conceito fundamental é também a base da crítica da lei feita por Marx. Este amplia essa crítica da lei para uma crítica da lei do valor como lei dos mercados, Sua crítica é a denúncia da opressão e da exploração, que aparecem quando a lei é cumprida.¹⁰⁶¹

Prossegue Franz Hinkelammert, na sua explicação:

Portanto, Marx as denuncia como crimes que se cometem no cumprimento da lei. São crimes protegidos pelos aparelhos de justiça e da polícia. Esse é o cerne da crítica ao capitalismo elaborada por Marx. A argumentação, entretanto, é a mesma usada por Paulo.

Porém, Hinkelammert encontra outra similaridade entre a crítica da lei em Paulo e a crítica da lei em Marx. De acordo com Hinkelammert:

¹⁰⁵⁹ HINKELAMMERT, 2012, p. 11.

¹⁰⁶⁰ HINKELAMMERT, 2012, p. 11.

¹⁰⁶¹ HINKELAMMERT, 2012, p. 11

Segundo: Paulo denuncia a lei na medida em que se considera o cumprimento da lei como justiça. Já em Paulo, o pecado implica um problema ideológico. Aquele que considera a justiça o resultado do cumprimento da lei produz a injustiça. Quando tem seu cumprimento considerado instrumento da justiça, a lei se transforma em seu contrário; segundo as palavras de Paulo, sendo lei de Deus, ela se torna lei do pecado. O crime cometido aparece agora como sendo resultado da própria justiça.¹⁰⁶²

Franz Hinkelammert conclui:

Esse mesmo fenômeno aparece na análise de Marx, que denuncia o fetiche ou o fetichismo. Seu conceito de ideologia se baseia nessa teoria do fetichismo. Quando ele considera o cumprimento da lei e, por conseguinte, da lei do valor como ato de justiça, os crimes que se cometem no cumprimento da lei já não parecem ser crimes, mas sacrifícios necessários ao progresso.¹⁰⁶³

Caso Hinkelammert esteja certo na sua análise sobre as similaridades entre a crítica à lei em Paulo de Tarso e em Karl Marx, tal assertiva demonstra que, mesmo séculos após a morte de Paulo, seu pensamento não desapareceu. Nesse caso, a crítica paulina permaneceu viva após a absorção de parte da Igreja Cristã pelo Império Romano, atravessando a Idade Média e sendo secularizada na Modernidade. A ideia de outro mundo possível encontra raízes na cultura hebraica. Seria este um caso de mentalidades, permanências e longa duração, onde conceitos encontrados na cultura religiosa judaico-cristã são despidos de conceitos metafísicos e se tornam imanentistas, dentro de um processo de secularização. Seria o que poderíamos chamar de a “Secularização da Utopia”. Assim, as ideias de Paulo de Tarso estariam ainda presentes no pensamento político ocidental, mesmo que ampliadas, desenvolvidas, devidamente adaptadas a outras configurações históricas que não a de seu tempo, porém vivas, ocultas sob a roupagem imanente dos processos de secularização em longa duração, como o anão corcunda descrito em Walter Benjamin, conforme discutido parágrafos atrás.

Evidentemente reconhecemos que a crítica de Marx, e de outros, não é nem pode ser igual à de Paulo. Também não estamos acusando Marx de copiar Paulo, todavia compreendemos que a crítica de Paulo, devido a sua antiguidade, certamente foi apropriada nos séculos posteriores aos seus escritos, tendo sobrevivido na longa duração. Hinkelammert, embora reconheça as diferenças entre as posições de Paulo de Tarso e de Karl Marx¹⁰⁶⁴,

¹⁰⁶² HINKELAMMERT, 2012, p. 11-12.

¹⁰⁶³ HINKELAMMERT, 2012, p. 12.

¹⁰⁶⁴ HINKELAMMERT, 2012, p. 12.

considera a crítica de Paulo uma prefiguração da crítica de Marx, e a crítica de Marx um desenvolvimento da crítica de Paulo, sendo a raiz encontrada em Paulo. Segundo ele:

Esses dois elementos são a chave da crítica da chave crítica da lei, revelando-se bastante óbvio que a crítica da lei feita por Paulo é uma prefiguração – um *Bild* – da crítica da lei que Marx efetuará, Por isso, Marx não faz uma cópia, mas um desenvolvimento rumo à universalidade que, mais uma vez, ultrapassa o próprio Paulo. A raiz, porém, se acha em Paulo.¹⁰⁶⁵

A partir daí, constatamos mais uma vez a abrangência do pensamento paulino na cultura ocidental. Interessa ao presente estudo constatar a crítica de Paulo de Tarso ao pensamento grego, feito a partir de seu conhecimento da língua grega e da cultura helênica. Hinkelammert discorre sobre tal crítica e afirma:

Paulo procede a uma enculturação da mensagem de Jesus na cultura greco-romana. Ele não só escreve em grego como também pensa em grego. [...] O apóstolo faz filosofia, que é a base da sua teologia. Mas a faz de um modo especial. Ele pensa a partir do interior da cultura grega e, por isso, desemboca numa crítica dessa cultura que é crítica a partir de dentro. Paulo critica o pensamento grego a partir de dentro do pensamento grego. Não assimila simplesmente esse pensamento. Trata-se de uma crítica da filosofia grega que parte dos fundamentos dessa filosofia e de seus conceitos.¹⁰⁶⁶

A não assimilação da filosofia grega por parte de Paulo de Tarso, e sua crítica a ela, parecem se tornar evidentes a partir de seu igualitarismo e de sua defesa da interioridade humana, fatores ausentes da cultura helênica, conforme discutido anteriormente. Hinkelammert afirma: “Por esse motivo, Badiou pode dizer que a filosofia de Paulo é uma antifilosofia.”¹⁰⁶⁷ Hinkelammert discorre sobre o processo histórico e sobre a enculturação presente no Cristianismo, especialmente a partir dos séculos III e IV, que segundo ele se volta ao pensamento aristotélico substituindo o pensamento paulino. Todavia, para ele, a antifilosofia de Paulo se dirigia a outros sujeitos, que não os sujeitos do pensamento aristotélico-tomista, dentro da enculturação do pensamento cristão. Segundo ele:

Depois dessa enculturação que Paulo realiza e que leva à sua antifilosofia, surge, para substituí-la, uma enculturação diferente do cristianismo, nos séculos III e IV. Esta se inscreve numa simples continuidade e dá prosseguimento à filosofia grega. Substitui o pensamento paulino. Ela leva ao direito natural aristotélico-tomista, que agora se dirige às autoridades. A antifilosofia de Paulo. Em compensação, se dirigia aos pobres como sujeitos de seus próprios direitos, afirmando que é possível enfrentar as autoridades e

¹⁰⁶⁵ HINKELAMMERT, 2012, p. 12.

¹⁰⁶⁶ HINKELAMMERT, 2012, p. 15.

¹⁰⁶⁷ HINKELAMMERT, 2012, p. 16.

entrar em conflito com elas. Para o direito natural aristotélico-tomista, os pobres são objeto de autoridade, para Paulo, são sujeitos.¹⁰⁶⁸

Hinkelammert usa o exemplo acima para explicar porque considerar o pensamento de Paulo como a prefiguração do pensamento crítico existente hoje. De acordo com ele:

Pode-se explicar, dessa maneira, por que o pensamento paulino pode ser hoje a prefiguração do pensamento crítico tal como surge a partir do século XIX, apoiado agora numa base muito mais ampla.¹⁰⁶⁹

Hinkelammert prossegue na sua argumentação, conferindo a Paulo a autoria de um pensamento embrionário de toda a sociedade moderna, devido à crítica nele contida. Para ele:

Esse é o núcleo do pensamento de Paulo [...]. Esse pensamento não é “teológico” no sentido de derivar conclusões de alguma revelação divina. Trata-se de um pensamento crítico em seu sentido mais autônomo. Por isso, contém embrionariamente toda uma teoria da sociedade moderna. É a raiz de todo pensamento crítico até hoje, mas é, ao mesmo tempo um relâmpago que iluminou milênios em suas afirmações e em suas transformações. Paulo, contudo, sempre esteve invisível e escondido sob a mesa de xadrez.¹⁰⁷⁰

Devido ao que foi tratado até o presente momento, não questionamos Franz Hinkelammert na sua afirmação de que o pensamento paulino esteja na raiz do pensamento crítico até hoje. Sobre a crítica de Paulo ao pensamento grego, conforme discutido por Hinkelammert, podemos a partir daí compreender melhor porque são os componentes hebraicos presentes na formação do Cristianismo, e não a enculturação com a filosofia grega, são os responsáveis pelo igualitarismo e pela crítica presentes no pensamento cristão primitivo, a partir de Paulo de Tarso. José Hildebrando Dacanal credita a Israel os valores igualitários e críticos da sociedade ocidental, não à Grécia ou ao Helenismo. De acordo com ele:

Então, os valores ditos *superiores e sagrados* da modernidade-laica e urbano-industrial do Ocidente nasceram em Israel e não na Hélade? Sim, e mais do que isto e mais fascinante ainda: eles emergiram nas estepes do Oriente Médio, foram transportados para Canaã, quase destruídos pelo despotismo intrínseco do Estado monárquico, proclamados pelos profetas [...] e finalmente recebidos, por legítimo direito de sucessão, pelo cristianismo.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁸ HINKELAMMERT, 2012, p. 17.

¹⁰⁶⁹ HINKELAMMERT, 2012, p. 17.

¹⁰⁷⁰ HINKELAMMERT, 2012, p. 17.

¹⁰⁷¹ DACANAL, 2013, p. 280.

Além de considerar a civilização hebraica o berço dos valores igualitários do Ocidente, Dacanal não considera a Hélade a origem da democracia. Segundo ele:

A cidade-Estado helênica era [...] uma formação socioeconômica escravista típica e é historicamente insustentável, se não até politicamente absurda, considera-la o berço da democracia ocidental, no sentido moderno desta expressão. Para convencer-se disto não é necessário ser um erudito. Basta ler os dois primeiros e breves capítulos de *A política*, de Aristóteles. Neles, com a concisão, a clareza e a *imperatoria vis* que lhe são próprias, Aristóteles analisa a natureza da sociedade e a de sua expressão máxima, a cidade-Estado, e afirma que a mulher, o escravo e a criança estão destinados à submissão em virtude de sua condição de seres inferiores por natureza.¹⁰⁷²

A partir do autoritarismo do pensamento grego, conforme Dacanal citado acima, podemos compreender melhor a crítica de Paulo de Tarso ao pensamento grego e sua não assimilação a ele, segundo Hinkelammert, citado anteriormente. O igualitarismo e a crítica presentes no pensamento de Paulo de Tarso estão arraigados ao pensamento hebraico, ao igualitarismo dos profetas e a crítica social contrária ao despotismo dos governantes presentes no Israel antigo. Como herdeiro dos profetas de Israel, Paulo não poderia ser meramente assimilado pela cultura grega, daí uma razão para sua crítica e sua insubmissão diante do Estado. Encontramos em Dacanal algumas indicações que podem esclarecer melhor os motivos da não assimilação de Paulo de Tarso á cultura grega e sua crítica a ela, conforme percebido em Hinkelammert, devidamente citado parágrafos atrás, considerando a questão do pensamento igualitário e da crítica presentes na teologia paulina. De acordo com José Hildebrando Dacanal:

Em primeiro lugar, a civilização greco-romana – para nem falar das monarquias orientais – não fornecia qualquer base lógica capaz de sustentar a defesa da igualdade. O politeísmo generalizado, as divindades particulares de cada cidade-Estado – e dos impérios que as sucederam – e a gélida e arraigada convicção de que o homem é frágil e impotente joguete a mercê das forças do destino e das implacáveis relações de poder negavam a *priori* qualquer apoio a concepção de natureza igualitária e solidária.¹⁰⁷³

Prossegue José Hildebrando Dacanal:

Em segundo lugar, a civilização greco-romana jamais poderia, nem na teoria, muito menos, na prática, defender a idéia de igualdade entre os homens, porque tal idéia minaria e destruiria a base sobre a qual ela se assentava: a escravidão. Por isto Aristóteles [...] jamais poderia daí concluir que todos os

¹⁰⁷² DACANAL, 2014, p. 112.

¹⁰⁷³ DACANAL, 2014, p. 124.

seres humanos são necessariamente iguais. Diante de seus olhos, a fria realidade era um desmentido incontestável. E por isto os capítulos iniciais de *A política* são tão chocantes para a sensibilidade ocidental atual.¹⁰⁷⁴

José Hildebrando Dacanal conclui afirmando que a ideia de igualdade é absolutamente estranha à sociedade helênica¹⁰⁷⁵. Mesmo a ideia do direito romano de contrato entre as partes não nasce de um conceito de igualdade universal, mas da necessidade de se estabelecer um princípio jurídico que garantisse a ordem social, impedindo o regresso da civilização romana à barbárie, além de que, na legislação romana, a garantia da liberdade e dos direitos do indivíduo é a propriedade¹⁰⁷⁶. Dacanal sugere que apenas a partir da ideia de uma igualdade universal anterior ao contrato que o arcabouço jurídico romano encontrou fundamentação lógica, tendo sido o Cristianismo primitivo a fornecer-lhe tal fundamentação. Segundo Dacanal:

Seja como for, a verdade é que o arcabouço jurídico romano só encontrou firme e sólida sustentação lógica e assim adquiriu vigência universal quando transformou-se em moldura, isto é, quando nele foi inserta a concepção israelita de igualdade. Por quê? Porque só a ideia de uma igualdade universal anterior ao contato pode estabelecer uma base sobrea a qual as partes podem pactuar de forma efetivamente livre e consensual.¹⁰⁷⁷

A partir destas premissas podemos compreender melhor a não assimilação de Paulo ao pensamento grego, pois sendo ele um herdeiro cultural de uma civilização igualitária, o pensamento greco-romano não vinha ao encontro dos ideais igualitários e críticos da tradição do antigo Israel, a qual Paulo indubitavelmente conhecia, ao contrário, chocava-se com tais princípios.

Dacanal elenca alguns paradigmas que distinguem a antiga civilização hebraica da civilização grega, afirmando que a civilização de Javé assentava-se sobre a união paradigmática entre ética e religião, sendo o poder, como esfera da política, ocupava uma posição secundária e não gozava de autonomia, citando como exemplo o caso paradigmático registrado em II Samuel capítulo 12 versículo 1 a 15, onde o rei Davi é repreendido por um profeta pelo seu ato, demonstrando que o poder não é intrínseco à pessoa do governante,

¹⁰⁷⁴ DACANAL, 2014, p. 124.

¹⁰⁷⁵ DACANAL, 2014, p. 124.

¹⁰⁷⁶ DACANAL, 2014, p. 124-125.

¹⁰⁷⁷ DACANAL, 2014, p. 125.

estando o governante sujeito às mesmas leis de todos¹⁰⁷⁸. Um princípio igualitário, indubitavelmente.

Outro elemento elencado por Dacanal refere-se à separação entre espaço público e privado, salvaguardando o indivíduo contra autoritarismos. De acordo com José Hildebrando Dacanal:

A civilização de Javé era, por natureza e por definição, antitotalitária, pois, ao submeter a esfera do poder político e administrativo à esfera da ética e da religião, ergue em torno do indivíduo – independente de sua posição na sociedade – uma muralha intransponível ao arbítrio da autoridade secular, estabelecendo assim o princípio lógico ordenador das sociedades democráticas do Ocidente moderno: a separação entre *espaço público* e *espaço privado*. Princípio que, por suposto e não por coincidência, é o alvo dos totalitarismos de qualquer natureza.¹⁰⁷⁹

Além disso, há na civilização do Israel antigo a questão do monoteísmo, que segundo Dacanal, torna-a intrinsecamente igualitária, na medida em que se todos os seres humanos são criados pelo mesmo Deus, todos são essencial e intrinsecamente iguais. Segundo Dacanal:

A civilização de Javé era intrinsecamente igualitária, o que decorre logicamente da concepção criacionista que a embasa e, como já foi por outros afirmado, de seu rígido monoteísmo. Pois se há um Deus criador do Universo [...] se este Deus é único, daí decorre que todos os seres são iguais entre si no âmbito de sua própria espécie [...]. Como para as outras, este *dikat* divino vale para a espécie humana, pouco importando que sua história seja um séquito de horrores, como o comprova o próprio Antigo Testamento.¹⁰⁸⁰

Dacanal vincula a cosmogonia hebraica como um princípio igualitário que tem seu desenvolvimento histórico até a democracia moderna. Para ele:

Esta concepção cosmológica e antropológica, que a ignorância do iluminismo vulgar e pseudocientífico qualifica de ingênua e primitiva, é o fio sem rupturas que vai do relato do Livro de Gênesis à democracia moderna, passando pelo Decálogo, pelos profetas, pelo cristianismo primitivo e pelos Padres da Igreja dos primeiros séculos.¹⁰⁸¹

Discorrendo sobre a cultura do antigo Israel, do qual o Cristianismo primitivo é indubitavelmente um herdeiro, Dacanal afirma:

¹⁰⁷⁸ DACANAL, 2014, p. 116.

¹⁰⁷⁹ DACANAL, 2014, p. 118-119.

¹⁰⁸⁰ DACANAL, 2014, p. 122.

¹⁰⁸¹ DACANAL, 2014, p. 122.

Esta e não outra é a semente da qual brotaram os princípios de igualdade de todos, da liberdade de cada um, da separação entre *espaço público* e *espaço privado*. Este é o tronco, enfim, do qual nasceram as democracias modernas do Ocidente.¹⁰⁸²

Embora reconheçamos que as democracias modernas do Ocidente possuam como paradigmas fundamentais conceitos que possuem um longo processo de desenvolvimento histórico, passando inclusive pela Idade Média, podemos ao menos concluir que alguns dos seus paradigmas principais, como o pensamento igualitário e a crítica ao Estado, possuem sementes na cultura do antigo Israel, passando pelo Cristianismo primitivo e pela visão de mundo igualitária e crítica de Paulo de Tarso. Também podemos vir ao encontro de Dacanál quando este afirma: “A idéia de igualdade é, pois, uma idéia israelita e não helênica”.¹⁰⁸³

Fustel de Coulanges afirma, discorrendo sobre as transformações no mundo antigo e o igualitarismo cristão primitivo:

O Cristianismo [...], apresentou à adoração de todos os homens um Deus único, um Deus universal, um Deus que era de todos, que não tinha p ovo eleito e não fazia distinção nem de raça, nem de família, nem de Estado. Para esse Deus não havia mais estrangeiro. O estrangeiro não profanava mais o templo, não maculava mais o sacrifício com a sua simples presença. O templo foi aberto a quem quer que acreditasse em Deus.¹⁰⁸⁴

Coulanges afirma que devido ao Cristianismo foi feita, pela primeira vez, a distinção entre Deus e o Estado¹⁰⁸⁵. Discorrendo sobre o culto à César, na antiga Roma e a ligação intrínseca entre Estado e religião no Império, Coulanges reconhece o aspecto libertário do Cristianismo primitivo, explicitado na teologia de Paulo de Tarso, e afirma:

Mas eis que Jesus Cristo quebra essa aliança que o paganismo e o império queriam restaurar. Ele proclamara que a religião não é mais o Estado e que obedecer a César já não é o mesmo que obedece a Deus.¹⁰⁸⁶

Diante de tais premissas, observamos a validade dos princípios da teologia paulina e de seus princípios igualitários ainda hoje, de acordo com uma perspectiva não apenas

¹⁰⁸² DACANAL, 2014, p. 122.

¹⁰⁸³ DACANAL, 2014, p. 122.

¹⁰⁸⁴ COULANGES. Fustel de, *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2009. p. 405-406.

¹⁰⁸⁵ COULANGES, 2009, p. 406.

¹⁰⁸⁶ COULANGES, 2009, p. 407.

teológica, mas eminentemente histórica e filosófica. Discorrendo sobre Walter Benjamin, Franz Hinkelammert afirma:

Walter Benjamin deixou um fragmento intitulado “Capitalismo como religião”. Esse fragmento apresenta uma tese extremamente interessante no qual se refere ao surgimento do capitalismo que modifica a tese de Max Weber sobre o surgimento do espírito do capitalismo. Em sua tese, Max Weber considera que o cristianismo – especialmente em sua forma calvinista e puritana inglesa – foi um elemento que promoveu o surgimento do capitalismo, para ser superado depois por um processo de secularização.¹⁰⁸⁷

Prossegue Franz Hinkelammert:

Walter Benjamin, em contrapartida, apresenta a tese de que o papel do cristianismo foi diferente e mesmo mais decisivo ainda. Ele considera, e também demonstra, que o capitalismo surge por uma transformação da ortodoxia cristã, que sua estrutura básica continua a operar em forma secular no interior do capitalismo, disso resultando que o próprio capitalismo parece ser uma religião de procedência cristã, embora expresso em forma secular.¹⁰⁸⁸

Observamos nas citações imediatamente elencadas acima duas referências ao termo “secularização”. Isto demonstra, tanto em Weber, como em Benjamin, que processos de secularização são recorrentes na Modernidade, não sendo encontrados processos de secularização apenas em ideologias de caráter crítico, igualitário e revolucionário, embora nesses casos tais processos sejam recorrentes¹⁰⁸⁹, mas também no próprio capitalismo, embora Weber e Benjamin os compreendam de forma diferenciada, o primeiro considerando que as formas primitivas de capitalismo, supostamente impulsionadas pelas formas calvinistas e puritanas de Cristianismo se secularizaram, e o segundo defendendo que o próprio capitalismo em si parece uma religião cristã, expressa de forma secular. Independente de quem tenha razão, se Weber ou Benjamin, isso demonstra não ser possível compreender a Modernidade secular á parte de suas raízes culturais cristãs.

Franz Hinkelammert tece uma crítica à premissa de Walter Benjamin, afirmando o que segue:

A tese se mostra convincentemente apresentada. Tem, no entanto, uma limitação. O próprio Benjamin fala de uma transformação da ortodoxia cristã em capitalismo. Se nos limitarmos a isso, o cristianismo apreço esgotar-se nas origens do capitalismo e nada mais.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ HINKELAMMERT, 2012, p. 21.

¹⁰⁸⁸ HINKELAMMERT, 2012, p. 23.

¹⁰⁸⁹ Analisado anteriormente no presente estudo.

¹⁰⁹⁰ HINKELAMMERT, 2012, p. 22.

Hinkelammert prossegue, afirmando que não apenas o capitalismo é uma transformação da ortodoxia cristã, mas também a crítica ao capitalismo, vindo ao encontro de vários paradigmas encontrados no presente estudo. De acordo com Hinkelammert:

Não obstante, [...] o cristianismo é mais do que isso. Se analisarmos a própria transformação do cristianismo em ortodoxia cristã, o significado do cristianismo se amplia. Se nos perguntarmos qual cristianismo é transformado em ortodoxia, podemos ver que não apenas o capitalismo é transformação da ortodoxia cristã em capitalismo, como também que, ao mesmo tempo a crítica do capitalismo surge por uma transformação do próprio cristianismo antes do surgimento da ortodoxia nos séculos III e IV (d. C.) e que sobreviveu antes como heresia do próprio cristianismo ortodoxo.¹⁰⁹¹

Nesse caso, a crítica ao capitalismo, surgida na Modernidade, teria como sua prefiguração as heresias anteriores ao surgimento da Modernidade, com suas visões de mundo igualitárias e seus paradigmas de crítica social, dentro de um paradigma de mentalidades, permanências e longa duração, com suas devidas mudanças e transformações, em especial em termos de secularização, conforme discutidas anteriormente no presente estudo. Franz Hinkelammert conclui, afirmando:

Nesse caso, não só o capitalismo é produzido por uma transformação no cristianismo, o é também toda a modernidade, tal como surge a partir do século XVI, esta mostra ser transformação do cristianismo, tanto o capitalismo, como também a crítica do capitalismo e a busca de novas formas de organizar a sociedade, que aparecem, sobretudo, com os movimentos socialistas. A própria cisão da sociedade moderna se revela, então, uma transformação de um cristianismo cindido de uma maneira muito semelhante.¹⁰⁹²

Teríamos então, portanto, o Cristianismo na raiz da Modernidade. Se considerarmos movimentos como a própria Revolução Inglesa, primeira revolução burguesa da Europa, que consolidou o sistema capitalista na Inglaterra, preparando-a para a Revolução Industrial, veremos que ela parte de uma crítica fundamentada no Cristianismo contra o sistema absolutista vigente. Porém, a crítica prossegue. A própria Revolução Francesa, embora se configure como um movimento laico e imanentista foi um movimento tipicamente medieval¹⁰⁹³, que teve como precursores os movimentos milenaristas e apocalipsistas da Idade Média. Aí encontramos a crítica contra o Absolutismo que caracterizou as revoluções

¹⁰⁹¹ HINKELAMMERT, 2012, p. 22.

¹⁰⁹² HINKELAMMERT, 2012, p.22.

¹⁰⁹³ Assunto discutido no capítulo imediatamente anterior, com a devida citação do autor consultado como fonte.

burguesas fundamentada em raízes cristãs, reeditadas de forma secularizada, visto a Idade Média ter sido de uma cultura fundamentalmente teocêntrica. No entanto, a crítica não caba aí. As críticas contrárias aos movimentos que consolidaram o sistema capitalista irão ascender na Contemporaneidade, de forma laica e imanentista, mas com fundamentações cristãs secularizadas, transformando-se, mas mantendo em suas origens o igualitarismo paulino. A partir de tais premissas, podemos considerar que um Cristianismo cindido e seguramente secularizado foi a prefiguração de uma sociedade ocidental igualmente cindida. De qualquer forma, não é possível subestimar o papel do Cristianismo paulino na construção da crítica e do pensamento igualitário, mesmo que transformado em ideologias seculares, sob uma perspectiva de mentalidades, permanências e longa duração.

4.7 Considerações Finais

A secularização de ideias religiosas está presente na cultura ocidental. Diferentes ideologias possuem em suas concepções conceitos de origem judaico-cristã, que mesmo não transparecendo sua origem, e muitas vezes até negando-a, podem ter tal origem detectada sob uma análise histórica mais aprofundada. Neste estudo foram apresentados alguns exemplos que caracterizam tal processo. Segundo tal paradigma, religião e política se confundem, tornando-se no mínimo extremamente difícil separar cultura religiosa de participação política.

Constatamos, portanto, que a apropriação de conceitos religiosos arraigados à cultura judaica e cristã perpassa a Modernidade, sob a capa da secularização, conforme as análises no presente capítulo de nosso estudo. Tais apropriações estão presentes na cultura, na política e nas ideologias que se formam na Modernidade, que embora secularizadas, revelam a um olhar mais aprofundado um viés voltado para uma origem não laica, não secular.

No próprio ateísmo, no pensamento revolucionário, no materialismo histórico, no conservadorismo e no liberalismo, ideologias discordantes e concorrentes entre si, encontramos fundamentações que nos levam a crer na realidade deste processo. As ideias e conceitos de crítica ao Estado e de pensamento igualitário, presentes nas democracias e na cultura do Ocidente, possuem raízes anteriores à Modernidade, não tendo sido originadas nas mentes dos filósofos iluministas. As religiões políticas e sistemas ideológicos que possuem paradigmas religiosos secularizados podem ser elencados como exemplos de secularização de utopias.

Séculos antes do Iluminismo, o Cristianismo paulino, fundamentado no pensamento do Israel pré-monárquico, possuía concepções de justiça social e crítica ao Estado, conforme demonstram os exemplos elencados neste estudo. Tais fundamentações não desapareceram na absorção de parte da Igreja pelo Estado. A crítica e o igualitarismo cristão se tornaram permanências.

A secularização verificada a partir da Modernidade mostra tais paradigmas sob uma nova roupagem, Todavia, a crítica se torna paradigmática, entranhada sob os aspectos imanentistas das Revoluções Burguesas na Europa, constatamos desenvolvimentos de conceitos cujas raízes provem da milenar cultura hebraica, universalizados a partir de Paulo de Tarso.

CONCLUSÃO

Vivemos numa época onde o pensamento igualitário e a crítica política e social são unanimidades nas democracias ocidentais. Dentro desse paradigma estão incluídos os direitos humanos, os direitos das minorias, as liberdades de escolha e toda uma série de fatores, que estão catalogados como direitos fundamentados no igualitarismo e na contestação da ordem vigente.

As origens de tais paradigmas, dentro do estudo da ciência historiográfica, são via de regra atribuídos aos movimentos iluministas, surgidos na Modernidade, após a Idade Média, infelizmente ainda considerada por alguns como uma era de trevas e obscurantismo, sendo que tais paradigmas se tornaram ideologicamente hegemônicos após as revoluções burguesas na Europa e deram origem a outras ideologias defensoras de um igualitarismo ainda mais radical.

A própria democracia, considerada uma invenção grega, devido ao poder decisório de alguns dos membros dessa citada sociedade, tornou-se um paradigma ideologicamente hegemônico no Ocidente, embora possamos questionar em até que ponto o atual conceito de democracia é objetivamente uma criação grega, devido ao seu sistema excludente, que privilegiava a participação decisória de uma elite, em detrimento de outros segmentos sociais, dentro de um sistema econômico escravista de produção, onde as liberdades individuais e a participação igualitária estavam restritas a um estamento dominante.

Porém, dentro de uma perspectiva igualmente historiográfica, não podemos esquecer que a cultura ocidental não nasce a partir dos questionamentos dos ideólogos das diferentes tendências dos movimentos iluministas. A Modernidade não cria a cultura do Ocidente, sendo a primeira, inegavelmente um produto da segunda. Logo, é no mínimo bastante questionável que o igualitarismo, ou pensamento igualitário, e a crítica política e social não tenham raízes mais antigas que aquelas desenvolvidas pelos ideólogos dos movimentos iluministas, aplicadas nas revoluções burguesas e aprofundadas a partir delas.

Não nos esqueçamos de uma longa Idade Média, da qual brota a Modernidade, não como um rompimento com a primeira, mas como seu fato gerador, conforme já demonstrado a contento por vários pesquisadores e historiadores, alguns devidamente citados e analisados ao longo do presente estudo. Idade Média esta, tão alvejada ao longo de séculos por toda sorte de preconceitos, sendo o anticlericalismo a raiz dos preconceitos contra a Idade Média e sua

cultura, mas que tem sido reabilitada no meio acadêmico historiográfico pelo esforço de historiadores de várias nacionalidades.

Questionamos se é possível compreender o Ocidente de modo adequado sem um entendimento correto do período medieval e nos deparamos com a origem medieval de vários paradigmas que existem até hoje na cultura ocidental, em especial na sua política. Embora reconheçamos o rigorismo e a rigidez hierárquica do sistema econômico feudal e os abusos conhecidos no período, deparamo-nos com diversos parâmetros que, com as devidas transformações, penetram a Modernidade adentro.

Alguns exemplos desses parâmetros que foram discutidos ao longo do presente estudo, como a tentativa de limitação do poder dos reis medievais, fundamentada nos textos vétero-testamentários, demonstrando que a limitação do poder do governante não é uma invenção da Modernidade, a origem da teoria do Estado moderno na Inglaterra, originada a partir do princípio teológico medieval dos dois corpos de Cristo, a dialética entre uma sociedade intrinsecamente corrupta, a cidade dos homens, e uma sociedade perfeita, a Cidade de Deus, em Santo Agostinho, que marcou o pensamento medieval e contribuiu para fundamentar a crítica contra o Estado no Ocidente, a separação entre Igreja e Estado, que embora tenha se concretizado após o período medieval, teve nele a sua origem devido às disputas entre papas e imperadores, o conciliarismo, em filósofos como Marsílio de Pádua, entre outros, que fundamentada nos textos neo-testamentários afrontava o poder monocrático papal e real, invocando a ideia de que decisões que afetam uma coletividade devem ter a participação desta através de concílios, afirmando a teoria ascendente de poder, onde o poder emana do povo, paradigma ampliado na Modernidade, o direito de sedição dos povos e o tiranicídio, em Tomás de Aquino, que reconhecia a um povo oprimido o direito de se rebelar e tomar armas contra um tirano e até mesmo mata-lo, os movimentos milenaristas escatológicos e apocalípticos que afrontavam diretamente o sistema feudal e utopicamente buscavam construir uma sociedade perfeita, de caráter francamente igualitário, o homem criado à imagem e semelhança de Deus, ou “*homo imago Dei*”, dando à condição humana uma dignidade ímpar, entre outros.

Difícil crer que tais paradigmas, desenvolvidos a partir da Idade Média, não foram apropriados pelos movimentos iluministas, sendo precursores dos movimentos surgidos na Modernidade. Tais paradigmas nos levam a crer que o sistema feudal não conseguiu domesticar completamente o igualitarismo cristão primitivo e sua crítica, nem dentro da própria Igreja de Roma, que se envolveu em embates contra imperadores e produziu intelectuais como Tomás de Aquino, que reconheceu o direito ao tiranicídio e a sedição, como

principalmente em movimentos revoltosos utópicos, considerados heréticos. Também se torna difícil crer, que de acordo com uma perspectiva de mentalidades, permanências e longa duração, a continuidade de paradigmas como os citados não tenha alavancado as ideias que possibilitaram as revoluções burguesas, a ponto da Revolução Francesa ter sido, conforme devidamente discutido e citado ao longo do presente estudo, um fenômeno tipicamente medieval, mesmo que tais apropriações geralmente não sejam reconhecidas.

Porém, o pensamento medieval teve suas fontes, suas fundamentações. Tais fundamentações nos remetem às transformações no mundo antigo provocadas pelo Cristianismo, e nos remetem à cultura do antigo Israel. A universalidade proposta pelo Cristianismo primitivo, onde o Deus de Israel se torna o Deus de toda a criatura humana e seu igualitarismo, onde todos poderiam ser aceitos como irmãos, independente de cultura de origem, estamento social e agrupamento étnico, propiciaram uma transformação profunda nas relações humanas. A reivindicação de um espaço privado, onde o público, representado pelo Estado e por sua religião oficial, por parte dos primeiros cristãos, onde o arbítrio da própria consciência falava mais alto que as determinações imperiais, tornou-se um imperativo de ordem moral para as gerações posteriores. Um Estado não deveria mais ser divinizado, seja como ente abstrato, seja na pessoa do seu líder, no caso romano o imperador. Evidentemente que as manipulações da fé por parte dos reinos e governos do mundo não cessaram, todavia se estabeleceu um paradigma de crítica e salvaguarda individual contra os abusos do poder temporal. O “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” tornou-se o preâmbulo da separação entre religião e Estado, e uma salvaguarda das consciências individuais e das coletividades contra o arbítrio deste último. O imperador não era mais divino, este princípio igualitário que soava como subversivo para as autoridades romanas trazia dignidade aos oprimidos, na medida em que tornava o governante um ser humano que não era intrínseca ou ontologicamente um ente superior aos seres humanos considerados comuns.

Assim como não podemos aceitar o argumento de que o Feudalismo neutralizou por completo o igualitarismo e a crítica cristã primitiva, não podemos aceitar a premissa de que o igualitarismo dos primeiros cristãos não se revestia de caráter social e político, sendo meramente conceitual ou espiritual. Ao classificar o Cristianismo como um movimento subversivo as autoridades romanas tinham plena consciência do potencial revolucionário de seus paradigmas, mesmo que o Cristianismo da época se revestisse de um caráter pacifista. Lembramos que revoluções não se fazem apenas com armas e mortes, mas também com ideias e esperanças.

Todavia, o Cristianismo primitivo, inclusive em Jesus e em Paulo de Tarso, se constituiu como herdeiro da milenar tradição hebraica, com sua memória do Êxodo e seu parâmetro de libertação, com sua sociedade descentralizada nos primórdios, com suas assembleias populares e seu sentimento antimonárquico, sua ética refletida no Decálogo, sua crítica às injustiças sócias e a corrupção dos estamentos dominantes e a liderança social de seus profetas. Daí vem o extrato cultural e a visão de mundo que impulsionou a cultura cristã no seu igualitarismo e na sua crítica, pois não podemos esquecer que o Cristianismo nos seus primórdios era uma secção do Judaísmo, e seus idealizadores devem ser compreendidos como hebreus.

Séculos se passaram desde então. Modificações, mutações e transformações, como são naturais em qualquer processo cultural naturalmente se sucederam. Contudo, não é possível mais ignorar as apropriações da cultura judaica cristã na formação do pensamento igualitário e crítico presente nas democracias ocidentais, mesmo que a igualdade absoluta seja um sonho jamais alcançado. Acreditar que tais paradigmas sejam meras criações dos iluministas de vários matizes é ignorar séculos de história e desenvolvimento cultural, é também ignorar séculos de uma longa Idade Média que serviram de preâmbulo para as ideias desses movimentos, e é ignorar as fundamentações dessa mesma Idade Média, buscadas nos textos sagrados da cultura hebraica.

A esperança de uma sociedade ideal há muito acompanha a humanidade. O termo grego “utopia” parece vir ao encontro da concepção hebraica do Reino de Deus imanente. Não esqueçamos que o Reino de Deus não possuía apenas uma conotação transcendente. Também havia a esperança de uma sociedade justa, igualitária, onde não houvesse fome, pobreza, opressão, sede e injustiças. Essa esperança acompanhou Israel e foi herdada pelos cristãos. Embora hoje tal esperança muitas vezes esteja despida de seu aspecto transcendente, ela ainda persiste, tendo sido apropriada por movimentos seculares a partir da Modernidade, mas que mantiveram no seu âmago a esperança coletiva surgida no seio da cultura judaico cristã. Conceitos como a escatologia milenarista apocalíptica, recorrente em tempos de crise, sofrem suas devidas transmutações, mas mantém a esperança numa transformação radical nas estruturas de uma sociedade injusta, esperando uma nova terra. O apocalipsismo milenarista, surgido nas crises passadas pelo povo de Israel, é herdado pelos cristãos primitivos e não desaparece no medievo, não sendo destruído pelo rigorismo hierárquico do sistema econômico feudal, ao contrário, torna-se esperança e resistência, e mesmo sendo considerado como heresia pela ortodoxia da época, sobrevive no período medieval e além, e numa

perspectiva de permanências e longa duração, ressurgiu na Modernidade e Contemporaneidade oculto em movimentos políticos e ideológicos seculares à procura de um igualitarismo radical.

Evidentemente que, por mais utópica que sejam tais perspectivas, e que uma igualdade plena seja uma quimera, não podemos esquecer os avanços que a crítica social e política e o pensamento igualitário proporcionaram em todos esses séculos. Um ideal que se torna uma visão de mundo sempre encerra dentro de si uma esperança, e esperanças coletivas se transformam em movimentos que geram mudanças, sendo que a história está repleta de exemplos nesse sentido.

Logicamente que o igualitarismo e a crítica são paradigmas que possuem séculos de formação histórica, sendo que suas sementes estão firmadas em épocas anteriores à Modernidade. Os processos de secularização, numa perspectiva de mentalidades, permanências e longa duração, transformaram ideias teocêntricas e transcendentais em antropocêntricas e imanentes, porém, as sementes que germinaram e das quais brotaram tais ideias devem muito à cultura judaico cristã, sendo sua fonte primordial. Concluímos, portanto, que estamos diante da secularização da utopia.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *El Tiempo Que Resta*: comentário a la carta de los romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

ALTIZER, Thomas J. J. *The Contemporary Jesus*. Londres: SCM Press, 1998. *Apud*: ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo*: paradoxo ou dialética? São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ARAÚJO, Claudia de Resende Machado de. *O Direito Fundamental de Resistência na Constituição Federal de 1988*. Brasília: Universidade Federal de Pernambuco /Associação de Ensino Unificado do Distrito Federal, 2001. Disponível em: <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/4492>. Download em 10/07/2017 às 16hs e 45min.

ARIÉS, Philippe. A História das Mentalidades. In: Le Goff, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2005.

ARISTÓTELES. Política. São Paulo: Martin Claret, 2008.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. Volume V. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Livraria Sulina Editora / Universidade de Caxias do Sul, 1980.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BERTELLONI, Francisco. El Pensamiento Politico Papal em la “Donatio Constantini”: Aspectos históricos, políticos y filosóficos del Documento Papal. In: SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio*: O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Revista e Corrigida. Traduzida em Língua Portuguesa por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

BIDEGÁIN, Ana Maria. *História dos Cristãos na América Latina*. Tomo I. Petrópolis. Vozes, 1993.

BONASSI, Nelson Antônio. *A Liceidade do Emprego da Violência Contra a Tirania Institucionalizada, Segundo a Doutrina Católica, a Partir de Tomás de Aquino*. Florianópolis: Revista de Ciências Humanas/UFSC, v. 1, n.º 1. 1982. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/viewFile/23714/21293>. Download em: 11/05/2017 às 20hs e 15m.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.

CAPUTO, John. *On Religion*. Londres: Routledge, 2001. *Apud*: ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

CATHARINO, Alex. In: KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014.

CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. *Apud*: ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

CHIUSO, Diogo. In: SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970.

COULANGES. Fustel de, *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL Brasília: Supremo Tribunal Federal. Secretaria de Documentação, 2017. Disponível em: [www.stj/jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf](http://www.stj.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf). Download em: 11/01/2018 às 19hs e 30m.

DACANAL, José Hildebrando. *Eu Encontrei Jesus: viagem às origens do Ocidente*. Porto Alegre: EST / Leitura XXI, 2004.

DACANAL, José Hildebrando. *Marx enganou Jesus... e Lula enganou os dois*. Porto Alegre: BesouroBox, 2014.

DACANAL, José Hildebrando. *Para Ler o Ocidente: as origens de nossa cultura*. Porto Alegre: BesouroBox, 2013.

D'AMICO, Claudia. *El Conciliarismo y la Teoria Ascendente de Poder em Las Postrimerias de la Edad Media*. In: *La Filosofia Política Classica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO, 1999. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609123715/7damico.pdf>. Download em 08/05/2017 às 21hs e 22m.

DAVIS, Creston. In: ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DAWSON, Christopher. *A Formação da Cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: a religião e a civilização medieval*. São Paulo: É Realizações, 2016.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

DREHER, Carlos A. *A Formação Social do Israel Pré-Estatal*. São Leopoldo: CEBIC, 1992.

DE BONI, Luis Alberto. Introdução. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

DE BONI, Luis Alberto. Apresentação. In: SOUZA, José Antônio C. R. de. BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana: interpretação histórico-teológica*. Tomo I. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELLIS, Peter F. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento*. Aparecida: Santuário, 1985.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Convenção, 2009.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOTTWALD, Norman K. *As Tribos de Iahweh: uma sociologia da Religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

GRANDAZZI, Alexandre. *O Cristianismo Conquista o Império*. In: História Viva. São Paulo: Duetto Editorial. Ano IX. N.º 98.

GRAY, John. *Missa Negra: religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GRAY, John. *Straw Dogs*. Londres: Granta, 2003. In: ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

HAHN, Scott. *O Banquete do Cordeiro: a missa segundo um convertido*. São Paulo: Loyola, 2002.

HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Infância e Adolescência da Igreja*. Porto Alegre. EDIPUC, 1995.

HINKELLAMMERT, Franz. *A Maldição Que Pesa Sobre a Lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.

HOORNAERT, Eduardo. In: HOORNAERT, Eduardo. AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época*. Petrópolis: Vozes, 1979.

HOEFELMANN, Verner; SCHIMITT, Flávio. *Experiências e Reflexões na Rede Sinodal de Educação*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2017.

HORSLEY, Richard A. HANSON, John A. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, Richard. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard. *Paulo e o Império: religião e poder na ordem imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

HUTCHINSON, Robert J. *Uma História Politicamente Incorreta da Bíblia*. Rio de Janeiro: Agir, 2012.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARNAL, Leandro [et al]. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XVI*. São Paulo: Contexto, 2008.

KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014.

LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: Le GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Religião: ópio do povo?* Buenos Aires: CLACSO, 2007. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/2010000715080929:/cap.11.pdf>. Download em: 10/09/2016 às 20h e 35m.

LUPI, João; JÚNIOR, Arno Dal Ri (org). *Humanismo Medieval: caminhos e descaminhos*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

MCGRATH. Alister E. *Teologia Sistemática. Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MAZZAROLO, Isidoro. *O Clamor dos Profetas ao Deus da Justiça e Misericórdia*. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2007.

MOLTMANN, Jurgen. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Herder, 1971.

NOGY, Gustavo, In: SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Petrópolis: Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

POMIAN, Krzysztof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a Partir dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1991.

PROUDHON, Pierre Joseph. *A Propriedade é um Roubo: e outros escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

RANQUETAT JÚNIOR, Carlos Alberto. *Laicidade à Brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Porto Alegre: PPG / UFRGS, 2012. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/54437>. Dowload em 16/ 10/ 2016 às 20hs e 21m.

ROSA, Wanderley Pereira da. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

RIBEIRO, Daniel Vale. A Igreja Nascente em Face ao Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R (org). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUC, 1995.

SALES, Antônio Patativa de. *A Filosofia / Teologia moral de Santo Agostinho: dos antecedentes gregos à apropriação e interiorização do elemento cristão e sua recepção no Brasil colonial*. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo. Editora das Américas, 1961. 2 v, livro 9.

SAMPAIO, José Adércio; SOUTO, Luana Mathias. In: SILVA, Lucas Gonçalves da; FREITAS, Rubens Correa. *Teoria Constitucional*. Florianópolis: COMPEDI, 2016. Disponível em: <https://www.compedi.org.br/publicacoes/9105o6b2/219i8xn/5DtXp2OH15FSDii.pdf>. Download em 17/06/2017 às 22hs e 30min.

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Diccionario Básico das Religiões*. Aparecida: Editora Santuário, 1996.

SCHILLING, Voltaire. *As Grandes Correntes do Pensamento: da Grécia antiga ao Neo-Liberalismo*. Porto Alegre: AGE, 1999.

SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SOUZA, José Antônio C. R. de. BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1997.

SOUZA, José Antônio C. R. de. *As Relações de Poder na Idade Média: Marcílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST Edições / Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

SOUZA, José Antônio C. R. de (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMAN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo*. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu Tempo*. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2012.

SICRE, José Luís. *A Justiça Social nos Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SANTOS, Francisco Araújo. *O Liberalismo*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 1999.

SANTIDRIÀN, Pedro R. *Dicionário Básico das Religiões*. Aparecida: Santuário, 1996.

SCHILLING, Voltaire. *América: a história e as contradições do império*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. v. 2.

SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

SICRE, José L. *A Justiça Social nos Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.

THIEL, Winfried, *A Sociedade de Israel na Época Pré-Estatal*. São Leopoldo – São Paulo: Paulinas, 1993.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. *Pensamiento Cristiano y Cultura em Occidente: de la Ilustración a nuestros días*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1977.

TÖPFER, Bernhard. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006.

TUCKER, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: University Press, 1961. *Apud*:: SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

TRÓTSKY, Leon. *Terrorism and Communism*. Londres: Verso, 2007. Apud: ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ULLMANN, Walter. *Escritos Sobre Teoría Política Medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

ULLMANN, Walter. *História del Pensamiento Político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

WOODCOCK, George. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas: vol. 1. A Ideia*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

WESTHELLE, Vitor. *O Deus Escandaloso: o uso e o abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *A Marioneta e o Anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *O Amor Impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, John. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

