

PUCRS

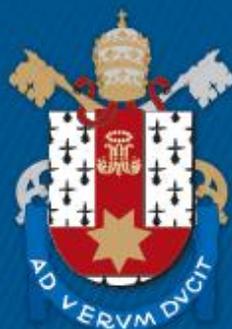
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

LUIZ MARIA DE BARROS COELHO NETO

QUANDO A REALIDADE QUESTIONA A RELIGIÃO:
DIÁLOGO ENTRE QOHÉLET (ECLESIASTES) E DIETRICH BONHOEFFER

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LUIZ MARIA DE BARROS COELHO NETO

**QUANDO A REALIDADE QUESTIONA A RELIGIÃO:
DIÁLOGO ENTRE QOHÉLET (ECLESIASTES) E DIETRICH BONHOEFFER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

Porto Alegre

2021

Ficha Catalográfica

C672q Coelho Neto, Luiz Maria de Barros

Quando a realidade questiona a religião : Diálogo entre Qohélet (Eclesiastes) e Dietrich Bonhoeffer / Luiz Maria de Barros Coelho Neto. – 2021.

120 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva.

Co-orientador: Prof. Dr. Roberto Pich.

Co-orientador: Prof. Dr. Flávio Schmitt.

1. Realidade. 2. Hebel. 3. Encarnação. I. Silva, Cássio Murilo Dias da. II. Pich, Roberto. III. Título.

LUIZ MARIA DE BARROS COELHO NETO

QUANDO A REALIDADE QUESTIONA A RELIGIÃO:
DIÁLOGO ENTRE QOHÉLET (ECLESIASTES) E DIETRICH BONHOEFFER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva.

Aprovada em ____ de _____ de _____, pela Comissão Examinadora.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva (PUCRS)

Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)

Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)

AGRADECIMENTOS

Expresso gratidão a Deus, autor da vida, a meus pais e familiares, à Igreja Particular que está na Arquidiocese de Porto Alegre, aos amigos e colegas. Agradeço ainda a todos os professores que foram responsáveis por meu itinerário de formação desde a Educação Básica até o Ensino Superior. Agradeço ainda, ao professor orientador e demais professores e colaboradores. Por fim, gratidão especial aos meus paroquianos, pela paciência e compreensão para com minhas ausências necessárias.

A conclusão desta pesquisa somente foi possível com o apoio e a participação de muitas pessoas que colaboraram desde a mais simples conversa sobre o tema ou singelas correções até os apontamentos e direcionamentos mais críticos.

*“A fê não é uma maneira de pensar da qual se subtrai a realidade,
mas uma maneira de pensar à qual se acrescenta a existencialidade do pensador”.*

(Viktor E. Frankl).

NETO, Luiz M. B. C. *Quando a realidade questiona a religião: Diálogo entre Qohélet (Eclesiastes) e Dietrich Bonhoeffer*. Porto Alegre, 2021. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

RESUMO

A pesquisa trata da necessidade da religião e da experiência religiosa estarem comprometidas com a realidade. A proposta é apresentar uma reflexão que possibilite a prática da religião de maneira encarnada na realidade do cotidiano, sem perder de vista o horizonte transcendente da esperança e do temor a Deus. Para que se chegue ao objetivo proposto são estudadas as reflexões de dois autores a partir de suas experiências religiosas. Embora distintas, as reflexões são convergentes em determinados aspectos como a crítica da religião e o comprometimento com a realidade cotidiana. Tratam-se das reflexões de Qohélet (Eclesiastes) e de Dietrich Bonhoeffer.

O livro bíblico apresenta a realidade com radical aspereza descrevendo-a tal como se lhe apresenta, marcada pela efemeridade, vazio, finitude e morte. Utilizou para descrever isso a palavra hebraica *hebel*. Por sua vez, Bonhoeffer, teólogo luterano, decorridos muitos séculos da experiência de Qohélet, resgata os escritos veterotestamentários para elaborar um cristianismo amadurecido e encarnado, condizente com o período histórico em que viveu. Por fim, realiza-se o diálogo entre os autores para encontrar uma proposta de prática religiosa amadurecida e encarnada, provada e questionada pela realidade cotidiana.

Palavras-chave: Realidade; *Hebel*; Encarnação.

ABSTRACT

This research deals about the need for religion and religious experience to be committed to reality. The proposal is to present a reflection that enables the practice of religion incarnated in the reality of everyday life, without losing sight of the transcendent horizon of hope and fear of God. In order to reach the proposed objective, the reflections of two authors based on their religious experiences are studied. Although distinct, the reflections converge in certain aspects such as the criticism of religion and the commitment to everyday reality. These are the reflections of Qohélet (Ecclesiastes) and Dietrich Bonhoeffer.

The biblical book presents reality with radical harshness, describing it as it is presented to it marked by ephemerality, emptiness, finitude and death. He used the Hebrew word *hebel* to describe this. In turn, Bonhoeffer, a Lutheran theologian, after many centuries of the experience of Qohélet, rescues the Old Testament writings to elaborate a mature and incarnated Christianity, consistent with the historical period in which he lived. Finally, there is a dialogue between the authors to find a proposal for a mature and incarnated religious experience, tested and questioned by everyday reality.

Key-words: Reality; *Hebel*; Encarnation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 REFLEXÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE QOHÉLET	12
1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	14
1.1.1 O lugar de Qohélet na sabedoria de Israel.....	14
1.1.2 Autoria do livro.....	16
1.1.3 Datação	17
1.1.4 Contexto sócio-político	17
1.1.5 Influências culturais	19
1.1.6 Implicações na teologia de Qohélet.....	22
1.2 QOHÉLET OBSERVADOR DA REALIDADE.....	24
1.2.1 Tudo é <i>hebel</i>	25
1.2.2 A experiência da finitude, sofrimento e injustiça	28
1.2.3 A insuficiência da teologia da retribuição	31
1.2.4 A experiência da fé em Deus.....	33
1.3 AS CONCLUSÕES DE QOHÉLET	35
1.3.1 A vida é “correr atrás do vento!” (Ecl 1,14b)	36
1.3.1.1 A busca de riquezas	36
1.3.1.2 A busca de sabedoria	38
1.3.1.3 Juventude e velhice.....	41
1.3.1.4 Morte e <i>‘olam</i>	43
1.3.2 O ser humano pode gozar de relativa felicidade “debaixo do sol”	45
1.3.2.1 Há um tempo para cada coisa debaixo do sol.....	47
1.3.2.2 Viver com intensidade o tempo presente.....	49
1.3.2.3 A porção do ser humano: desfrutar do trabalho, comer e beber.....	51
2 REFLEXÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE DIETRICH BONHOEFFER	54
2.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	54
2.1.1 Vida e obras de Dietrich Bonhoeffer	55
2.1.2 Um cristianismo pouco eloquente para a realidade.....	58
2.1.3 A eutanásia das vidas sem valor (<i>lebensunwertig</i>)	60
2.2 ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS.....	64

2.2.1 A configuração a Cristo como humanização	64
2.2.2 A configuração a Cristo como “existir-para-o-outro”	66
2.2.3 A configuração a Cristo no sofrimento e no sacrifício	68
2.3 ELEMENTOS TEOLÓGICOS	70
2.3.1 A encarnação na realidade	71
2.3.2 A unidade entre o sagrado e o profano	73
2.3.3 A teologia do penúltimo e do último	75
2.3.4 O direito à vida corporal.....	78
3 REFLEXÕES EM DIÁLOGO: QOHÉLET E BONHOEFFER	81
3.1 A CRÍTICA À RELIGIÃO EM QOHÉLET E BONHOEFFER	83
3.1.1 Recusa do Deus da retribuição e da “graça barata”	84
3.1.1.1 O Deus da retribuição	84
3.1.1.2 A “graça barata”	87
3.1.2 Recusa do <i>deus ex machina</i> e “tapa-buracos”	88
3.1.2.1 O <i>deus ex machina</i>	88
3.1.2.2 O Deus “tapa-buracos”	89
3.2 A IMPORTÂNCIA DA REALIDADE “DEBAIXO DO SOL”	91
3.2.1 O gozo da vida corporal e do fruto do trabalho	92
3.2.2 A finitude, a imperfeição e o sofrimento	94
3.3 QOHÉLET E BONHOEFFER EM DIÁLOGO	97
3.3.1 A realidade	97
3.3.1.1 Qohélet	97
3.3.1.2 Bonhoeffer	98
3.3.2 Temor a Deus e discipulado	99
3.3.2.1 Qohélet	99
3.3.2.2 Bonhoeffer	101
3.3.3 A realização humana	102
3.3.3.1 Qohélet	102
3.3.3.2 Bonhoeffer	104
3.4 NOVOS PARÂMETROS PARA A RELIGIÃO	105
3.4.1 Uma reflexão atual	105
3.4.1 Uma religião encarnada e renovada	107
CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

Segundo estudos filosóficos e teológicos como os de Rudolf Otto (*O Sagrado*) e Karl Rahner (*Curso Fundamental da Fé*), pode-se falar de disposições internas que remetem o ser humano à experiência do numinoso, do sagrado, do transcendente e de tudo aquilo que possa ser compreendido como religioso. A experiência religiosa é, portanto, uma dimensão do ser humano que pode ser constatada historicamente, como um fenômeno antropológico presente em todas as civilizações. Não obstante a discussão acerca da culturalidade ou naturalidade das religiões crê-se não se tratar de desonestidade intelectual afirmar que a experiência religiosa existiu no passado, existe no presente e existirá no futuro.

Autores críticos da religião como Feuerbach (*A Essência do Cristianismo*), Marx (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*), Freud (*Totem e Tabu*) e Nietzsche (*A Gaia Ciência*) consideram a religião como uma alienação, ópio, projeção, neurose ou fuga da realidade. Em contrapartida a estes que opõem completamente religião e realidade, encontram-se experiências religiosas profundamente comprometidas com a realidade do cotidiano. Sendo assim, para superar a crítica à religião como uma alienação, considera-se que a experiência religiosa deva existir alicerçada no dado concreto da realidade.

As religiões correm o risco de, com o passar do tempo, cristalizarem o conjunto de suas tradições e ensinamentos, reproduzindo uma prática religiosa sem sintonia com a realidade. Dessa forma ela confirmaria a argumentação de seus críticos, uma vez que, distante da realidade, a religião faz com que o ser humano perca o vínculo de si próprio e com a sua raiz na concretude do cotidiano. Por esse motivo, é salutar que a religião seja questionada pela realidade, pois é a partir dessa dialética que é possível o surgimento da experiência religiosa madura e encarnada, aquela que traz alguma esperança para o ser humano imerso nas contradições e finitudes da realidade.

A pesquisa se justifica por aquilo que é apresentado no cotidiano. O Deus bondoso e providente pregado pela religião – em particular o judaísmo e o cristianismo –, não poucas vezes, é experimentado como ausente ou inoperante na realidade concreta marcada por sofrimentos, injustiças e morte. As preces dos fieis, dos sofredores e injustiçados, muitas vezes parecem não serem atendidas por Deus. A realidade questiona a religião nesse e noutros

aspectos. É a partir de um deixar-se questionar que a religião pode refletir sobre seu próprio ensinamento e crença e oferecer uma resposta à altura dos dilemas apresentados pela realidade.

Na presente pesquisa são estudadas duas reflexões feitas por autores, com experiências religiosas distintas e de diferentes épocas, acerca de suas respectivas religiões em interação com a realidade. O elemento comum que une as reflexões dos autores é a crise produzida a partir do confronto das tradições religiosas com as realidades nas quais os pensadores estudados estavam inseridos, forçando-os a modificar ou reelaborar o entendimento de suas respectivas crenças para que respondessem à altura aos problemas apresentados pela realidade. A primeira reflexão estudada é a de Qohélet (ou Eclesiastes), colocada por escrito no livro bíblico veterotestamentário (do Antigo Testamento) que pertence à sabedoria de Israel e ao cânon hebraico, isto é, à regra de fé dos hebreus. Seu período histórico é o século III a.C., em uma realidade política e econômica envolta em exploração do trabalho e opressão de poderosos dominadores e a maioria da população, composta de camponeses, pobres e explorados. A segunda reflexão estudada é acerca de uma experiência religiosa cristã vivida pelo teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer. Seu período histórico é o século XX d.C., na realidade da Alemanha nazista, do holocausto dos judeus e da perseguição política aos opositores de Hitler.

O problema que esta pesquisa se propõe a responder é: a religião faz sentido para a realidade? E, por conseguinte, o que a religião tem a dizer ou contribuir com a realidade? A realidade questiona a religião quando esta não lhe corresponde, ou seja, quando a experiência religiosa está alienada ou não suficientemente amadurecida, questionada e comprovada pelo real. Supõe-se, portanto, uma dialética entre religião e realidade para que se chegue a uma síntese capaz de oferecer uma visão mais integral do ser humano e da sua vivência religiosa.

O objetivo da pesquisa é, portanto, apresentar uma síntese das reflexões dos autores que permita concluir o que é para eles uma religião madura, questionada e provada pela realidade. A religião madura é, para a presente pesquisa, uma religião não alienada da realidade, capaz de deixar-se questionar pelos desafios da realidade e oferecer a eles respostas coerentes. Uma religião que supere o espiritualismo desencarnado característico da proposta de *fuga mundi* e igualmente supere as versões mitológicas da fé em Deus. Para chegar a esse objetivo será necessário descrever os confrontos entre as tradições religiosas dos autores e as suas respectivas realidades para então apresentar a síntese desta dialética.

O itinerário terá três momentos. No capítulo primeiro, descreve-se a reflexão de Qohélet sobre a tradição religiosa de sua época. O confronto entre uma realidade marcada por

injustiça, exploração e sofrimento e a religião de seu tempo que pregava a teologia da retribuição. O autor sagrado aprofundou a sua crítica ao ensino religioso tradicional em Israel ao apresentar a efemeridade, o vazio e a inconsistência de todas as coisas debaixo do sol. Era preciso redescobrir quais as alegrias possíveis ao ser humano nesse contexto. O capítulo segundo, por sua vez, apresenta a reflexão de Dietrich Bonhoeffer acerca do confronto entre o cristianismo vivido em sua época e a realidade da Alemanha nazista que clamava por uma religião mais atuante, profética e comprometida de forma sócio-política. Bonhoeffer inquietou-se com a forma como o cristianismo era vivido e que lhe parecia pouco fiel ao autêntico seguimento de Jesus Cristo. Era preciso redescobrir o discipulado. O capítulo terceiro coloca em diálogo as duas reflexões destacando os elementos comuns entre elas e apresentando uma síntese dialética das reflexões dos autores e do que eles compreenderam como experiência religiosa integral, madura, coerente e comprometida com a realidade.

A relevância desta pesquisa está na contribuição que as conclusões dos autores acerca de uma experiência religiosa madura, integral e integradora, humanizada e humanizadora podem oferecer para a humanidade de todos os tempos, sobretudo aquela de hoje, marcada pela pandemia da COVID-19, por extremismos religiosos, pelos fenômenos da polarização e da secularização, entre outros, que conduzem a um descrédito da sociedade em relação ao papel e contribuição da religião. Faz-se relevante o questionamento da maturidade da experiência religiosa atual, sua eficácia e eloquência. Em consequência, poder-se-ia questionar o que o cristianismo tem a dizer para a humanidade que atravessa a realidade da pandemia. Na realidade hodierna não falta um crescente indiferentismo religioso, ou ainda, uma crescente classificação da religião como alienação. A pesquisa deseja apresentar reflexões que iluminem a vivência da religião de forma madura e real, capaz de contribuir para o contexto que hoje se apresenta.

A pesquisa realizada é de estudos bibliográficos com referências de língua espanhola, inglesa, italiana, e portuguesa e interage com outras áreas de conhecimento como a filosofia (discorre sobre a efemeridade de todas as coisas, a temporalidade), a psicologia (preocupa-se com a busca por um sentido que conceda realização ao ser humano), a antropologia (aborda a temática do ser humano ideal e real) e a história (à medida que aprofunda os contextos em que as tradições religiosas estão inseridas). Entre as principais referências bibliográficas destacam-se os comentários bíblicos de Qohélet de autores como Vílchez Líndez, Ravasi, Glasser, Tamez, Silva e outros artigos e referências. Para o estudo de Bonhoeffer foram indispensáveis as obras *Discipulado*, *Ética* e *Resistência e Submissão* juntamente com artigos científicos e outros comentadores como Mondin.

A metodologia utilizada é o diálogo entre os autores. Tal empreendimento não é novidade da presente pesquisa. Outros autores como Paulson e Woelfel já fizeram o diálogo entre Qohélet e Bonhoeffer. Embora a distância que separe Qohélet e Bonhoeffer seja grande, tanto temporalmente quanto religiosa e culturalmente – tornando desafiadora qualquer tentativa de aproximação – o diálogo é possível.

A síntese das principais ideias que se encontram na pesquisa, apresenta-se a partir das palavras-chave: realidade, *hebel* e encarnação. A realidade marcada pela efemeridade, injustiça, finitude, vazio e absurdo (*hebel*) é questionadora de uma religião sem sentido ou pouco envolvida com os desafios do cotidiano. A encarnação na realidade, isto é, assumir a realidade na própria carne, faz com que a religião estabeleça para si uma dialética de maturação e integralidade. Neste ponto torna-se referência absoluta a encarnação do Filho de Deus na natureza humana. Em tudo se fez solidário com o ser humano real para assumi-lo e redimi-lo.

1 REFLEXÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE QOHÉLET

O livro de Qohélet¹ (Eclesiastes) testemunha para o leitor uma experiência de fé firmada sobre a realidade. Ele apresenta com sinceridade e clareza o conflito entre a narrativa da religião tradicional de Israel – isto é, a religião habitualmente praticada – e a realidade. Tal postura faz de Qohélet um livro impactante, complexo, com variedade de interpretações e, por isso mesmo, fascinante, crítico e questionador.

O leitor de Qohélet pode encontrar em suas linhas tanto uma experiência de vazio absurdo e desespero mortal quanto consolação de alguém que ama profundamente a vida e orienta vivê-la com intensidade. No dizer de Paulson: “Ler Qoheleth é como olhar para um daqueles desenhos de ‘ilusão de ótica’ [...]. Olhe para Qoheleth de uma maneira e você vê a esperança vivificante. Olhe de outra maneira e você verá um desespero mortal”². Essa variedade de interpretações aparentemente opostas revelam a complexidade e ao mesmo tempo a profundidade do livro. O escrito é tão complexo como a realidade exatamente por descrevê-la com precisão. Seria superficial classificá-lo como uma literatura sapiencial pessimista ou otimista.

A sabedoria de Qohélet está em confronto com a sabedoria tradicional. Sellin e Fohrer observam que a “sabedoria escolástica do sistema teológico cuja doutrina fundamental – a crença na retribuição –, [...] para ele [Qohélet] perdeu a credibilidade”³. Qohélet orienta o leitor para o temor a Deus, a vivência intensa do tempo adequado de cada coisa e aconselha o desfrute da vida como “dom de Deus”. Essa postura torna a obra uma literatura sapiencial peculiar. Bonora afirma que “certa atitude eclética pode ser sabedoria! Em sua orientação fundamental otimista chama-o também de ‘mestre no ensino para gozar da vida’”⁴.

Como nos diz D. Michel: “Se lhe [a Qohélet] quiser pôr a etiqueta de ‘pessimista’, deve-se falar ao mesmo tempo de seu otimismo” [*Qohelet*, 87]. R. Braun matiza: “Não necessariamente é preciso qualificá-lo nem como pessimista nem como fatalista, pois ele, apesar das limitações do homem, convida ao conhecimento do lado alegre da vida e à atividade como autêntica possibilidade de realização do ser humano, o que, segundo Nietzsche, no máximo se poderia qualificar de ‘pessimismo da força’” [*Kohelet*, 181]. N. Lohfink crê que “ele seria mal compreendido ao se qualificar de pessimismo sua melancolia suave” [*Valores*, 39]⁵.

¹ O nome hebraico é grafado de diferentes modos, dependendo dos autores e dos idiomas das traduções: *Qoheleth*, *Qoelet*, *Coélet*, etc. No texto desta pesquisa adota-se a grafia utilizada por Vílchez Líndez, contudo mantém-se a grafia adotada pelos autores nas citações.

² PAULSON, The use, p. 308.

³ SELLIN; FOHRER, *Introdução*, v.2, p. 506.

⁴ BONORA, *Qohelet*, 129s. *Apud*: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 29.

⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 29.

Conforme o pensamento de Qohélet pode-se dizer que debaixo do sol o ser humano faz a experiência do efêmero, do vazio, do transitório e da finitude. Em outras palavras, para Qohélet “tudo é *hebel*” (Ecl 1,2). Não se trata de pessimismo, nem de um pensamento abstrato, mas de lucidez e concretude: um realismo que parte da observação da realidade. Afirma Doré que no ensinamento de Qohélet “tudo segue o ritmo da ressaca, do acúmulo de termos que aludem, não ao pessimismo, mas à lucidez, não ao abstrato, mas ao concreto”⁷. Qohélet ajuda o leitor a perceber que a vida não é um sonho mágico com o triunfo ingênuo do bem sobre o mal, tampouco um vazio absoluto e absurdo que não permita alguma esperança, alegria ou sentido. A sua experiência com a realidade faz com que abandone um sistema religioso incoerente com o real e o desperte para uma renovação da prática religiosa que ajude o ser humano a viver a vida com seus matizes de finitude, pondo-se ativa e reverencialmente perante o mistério da realidade, como Deus quiser apresentá-la.

O livro de Qohélet é o resultado de uma observação atenta, encarnada e crítica da realidade de seu tempo. Tece feroz crítica às respostas tradicionais comumente oferecidas pela sabedoria clássica que embasava os seus conselhos na teologia da retribuição. A experiência concreta da realidade, na qual sofre o inocente e tem sucesso o iníquo, o trabalho é grande e a satisfação desproporcional e na qual a vida se apresenta marcada em grande parte pela incerteza, pela transitoriedade das coisas e pela efemeridade, força-o a constatar a falsidade e a incoerência das respostas comumente oferecidas e a concluir uma religiosidade repleta de limites para dar conta do real.

Qohélet parte da realidade e elabora sua teologia ajustada a ela. Para Qohélet uma autêntica teologia precisa dar conta da realidade e não ausentar-se dela. A verdade que ele constata é que a vida real contesta uma religião que ofereça respostas herméticas como aquelas pregadas pela sabedoria clássica. Por esse motivo torna-se ele um observador lúcido e implacável de tudo o que existe debaixo do sol.

A luta de Coélet é com qualquer teologia que ignore a experiência e tenda, desse modo, a se tornar irreal. Assim, ele ataca as declarações simplistas da tradicional teologia da retribuição [3,16-18; 7,15; 8,12-14; 9,1-3] porque a mesma não se ajusta à experiência⁸.

A partir dessas considerações introdutórias que colocam o leitor diante da experiência de frustração de Qohélet com o ensino da religião de sua época e, por

⁶ *Hebel* = vazio, efêmero e transitório. No decorrer do texto se abordará mais detalhadamente o conceito *hebel*.

⁷ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 20.

⁸ WRIGHT, *Eclesiastes*, p. 969.

consequente, com a fé superficial dela decorrente, serão abordadas algumas noções sobre o contexto histórico da origem da obra de Qohélet, seu olhar observador e suas conclusões.

1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

O objetivo desta seção é oferecer uma abordagem como um pano de fundo no qual estava inserido o autor do livro de Qohélet. Não cabe aqui realizar um estudo detalhado a respeito do encadeamento dos fatos históricos e tampouco há a pretensão de abordar com exaustão o assunto. Para o que se propõe esta pesquisa é suficiente um panorama geral a criar a noção sobre o contexto da origem de Qohélet.

1.1.1 O lugar de Qohélet na sabedoria de Israel

O primeiro assunto a ser abordado na contextualização é o enquadramento do livro de Qohélet no período sapiencial de Israel. Como afirmado anteriormente, seria superficial classificar este livro bíblico como uma literatura sapiencial pessimista. Qohélet reúne traços otimistas e pessimistas de forma crítica. Para explicar o que se quer dizer com literatura sapiencial pessimista e otimista, faz-se necessária uma visão panorâmica sobre a sabedoria em Israel, bem como a compreensão acerca da posição na qual se insere Qohélet na sabedoria de Israel.

A sabedoria de Israel faz parte de um conjunto alargado da literatura sapiencial do Oriente Antigo. Nas palavras de Festorazzi: “A origem da sabedoria em Israel faz parte de um vasto fenômeno cultural que abraça todo o período das civilizações anteriores e contemporâneas à Bíblia”⁹. E no dicionário bíblico de Mckenzie encontramos que “no AT (Antigo Testamento) a sabedoria e os escritos sapienciais têm interligações com a sabedoria e a literatura de todo o antigo Oriente Médio”¹⁰ dos quais se destacam as influências mesopotâmicas, egípcias e tardiamente, helenísticas. Esses povos mencionados igualmente tiveram o seu conjunto próprio de conhecimentos teóricos e práticos que compunham as suas respectivas sabedorias. Sellin e Fohrer esclarecem acerca do que se pode entender por sabedoria:

A “sabedoria” é um modo de proceder e de agir com prudência e reflexão, com conhecimento de causa e com habilidade. É através dele que a pessoa se integra na ordem universal para se apoderar do mundo e para dominar as tarefas que a vida impõe, e, por fim, para dominar a vida também. A sabedoria se ocupa com a vida em toda a sua

⁹ FESTORAZZI, JÓ, p. 196.

¹⁰ MCKENZIE, *Dicionário*, p. 812.

extensão e atua em todos os domínios da existência, de modo que, por sabedoria se entende a prudência e a capacitação para um desempenho de ordem prática¹¹.

Na concepção tradicional, o sábio é aquele que intenta dominar a globalidade da vida para chegar à realização. É ainda, aquele que corporifica o sucesso e conhece o caminho para a realização humana. Seguir os conselhos e o caminho do sábio equivale a ter uma vida feliz. Em Israel o sábio pretende ir além de tudo isso e atingir “o ápice da sabedoria [que] é a compreensão das ações de Iahweh, sobretudo dos seus juízos”¹².

Festorazzi aponta que, da mesma forma que outras sabedorias circunvizinhas, a sabedoria em Israel atravessou estágios distintos que influenciaram as mudanças nas convicções sapienciais¹³. O período pré-exílico da sabedoria em Israel pode ser considerado como tendo uma perspectiva otimista. A sabedoria que julga que o ser humano é capaz de atingir o domínio sobre a regularidade da vida, sobre a ordem e o funcionamento do mundo e da natureza, que o ser humano é capaz de obter o sucesso e de conhecer os caminhos de Deus e da felicidade é compreendida como sabedoria otimista. O sábio, dessa forma, é aquele que tem sempre sucesso na vida. Tal posição era, em grande parte, sustentado pela teologia da retribuição. Com o avançar do tempo, especialmente a partir do exílio e do período pós-exílico, se manifesta um tom diferente deste. A literatura sapiencial com tom mais pessimista é aquela que constata pela experiência o fracasso do sábio em seu objetivo e “[...] questiona a justiça na vida dos homens e a experiência, [se depara com] o problema do êxito do malvado e da falência do justo, [indaga qual] a atitude a tomar diante da infelicidade”¹⁴. O sábio, dessa forma, passa a ser aquele que mantém o temor a Deus, sem necessariamente compreender o seu desígnio ou obter sucesso e felicidade na vida. Este é o sábio proposto por Qohélet e é encontrado no período da crise da sabedoria em Israel.

O período da crise da sabedoria em Israel coincide com o período pós-exílico, em um tempo de questionamento e de reconstrução de Israel. Esse contexto é bem esclarecido por Festorazzi:

A crise da sabedoria insere-se num fenômeno mais vasto: deve-se falar em crise de todas as reflexões de fé de Israel, sob o impulso do drama do exílio da Babilônia, que o fracasso da reconstrução pós-exílica tornou ainda mais agudo¹⁵.

¹¹ SELLIN; FOHRER, *Introdução*, v.2, p. 450.

¹² MCKENZIE, *Dicionário*, p. 813.

¹³ Cf. FESTORAZZI, Jó, p. 196-197. Mencionam-se os três momentos da sabedoria egípcia e sua crise.

¹⁴ MCKENZIE, *Dicionário*, p. 812, complementa afirmando que “surgiram em períodos de desgraça e depressão e demonstraram que a fé religiosa do Egito e da Mesopotâmia não estava à altura de oferecer princípios capazes de resolver esses problemas”.

¹⁵ FESTORAZZI, Jó, p. 197.

É nesse momento histórico e cultural de Israel que se insere o livro de Qohélet. Junto com o livro de Jó, Qohélet questiona o ensino de uma sabedoria tradicional, demasiadamente otimista, embasada na teologia da retribuição. Junto ao questionamento, ele apresenta reflexões novas e incomuns em Israel devido às influências culturais helenísticas emergentes em sua época. Apesar disso, a crítica às compreensões tradicionais da sabedoria clássica não é uma exclusividade de Qohélet, mas é própria de um contexto de mudanças e questionamentos que podem ser constatados também no livro de Jó. Apoio à sabedoria tradicional de caráter otimista, igualmente é encontrado em outros livros sapienciais, cada um deles com seus próprios contextos, lugares, argumentos e razões dentro da sabedoria de Israel.

1.1.2 Autoria do livro

O próximo assunto a abordar nesse quadro é a autoria do livro. Até o século XVII a autoria do livro era atribuída ao rei Salomão. Essa posição fora sustentada a partir do próprio livro (Ecl 1,1) e em seguida pela tradição judaico-cristã que o insere nos seus respectivos cânones. O mito da autoria salomônica dizia que o rei, filho de Davi, tido como sábio por excelência, teria composto três obras sapienciais: o Cântico dos Cânticos, Provérbios e o livro de Qohélet. Fundamenta esta afirmação Gordis que diz: Salomão “escreveu o *Cântico dos cânticos*, com sua acentuação do amor, em sua juventude; *Provérbios*, com sua ênfase nos problemas práticos, em sua maturidade; e *Eclesiastes*, com suas reflexões melancólicas sobre a vaidade da vida, em sua velhice”¹⁶. Carstensen lembra que “a crítica moderna com unanimidade rejeita a visão tradicional e atribui a obra a um autor desconhecido em um período posterior”¹⁷. Vílchez Líndez igualmente aponta para essa direção e recorda que: “os dois pilares em que se fundamenta a opinião tradicional, ou seja, a tradição judaico-cristã e o próprio livro começam a dissolver-se seriamente no século XVII”¹⁸. Desde então a exegese bíblica tem discutido frequentemente a quantidade de autores ou editores do livro, bem como o significado do nome Qohélet. Os estudos linguísticos da obra são as evidências mais fortes para a contestação da autoria salomônica: “os aramaismos são totalmente inconsistentes com a autoria pré-exílica tanto quanto seria o aparecimento de palavras como ‘telefone’ e ‘automóvel’ em uma obra do século XVIII”¹⁹. Contudo, como dito

¹⁶ GORDIS, *Koheleth*, 39. Apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 12.

¹⁷ CARSTENSEN, *The relation*, p. 7.

¹⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 12.

¹⁹ CARSTENSEN, *The relation*, p. 8.

anteriormente, não se tem a pretensão de adentrar nos estudos a respeito desses temas, por isso, é suficiente para esta pesquisa a informação de que o livro de Qohélet fora escrito por algum sábio, possivelmente aristocrata²⁰, editado posteriormente por algum discípulo²¹ (ou discípulos) e que “o lugar parece não ser outro senão Jerusalém”²².

1.1.3 Datação

No que se refere à datação do livro, segue-se as indicações apontadas por Franco Festorazzi e José Vílchez Líndez que se apoiam “com toda lógica no que dissemos sobre o autor e a língua de Qohélet, e está muito conforme com o ambiente sócio-cultural que implicam as reflexões de Qohélet”²³ e que concordam com Gianfranco Ravasi ao afirmar que o autor de Qohélet é “sábio do século III a.C.”²⁴:

Existe acordo em indicar como termos de *datação* o período entre 320 e 190 a.C.: é a época da dominação dos Ptolomeus do Egito, substituídos pelos Selêucidas da Síria. A. Barucq, depois de ter acenado para os critérios linguísticos e históricos que fazem inclinar para esse período, conclui afirmando: “Consideramos então como hipótese provável a composição do livro entre os anos 250 e 200. Esta é a data comumente adotada”²⁵.

A partir do estabelecimento de período aproximado da escrita da obra, pode-se procurar compreender mais sobre o contexto da dominação ptolomaica e seus impactos na vida cotidiana da sociedade que foi objeto da observação de Qohélet. Compreender-se-á melhor o seu olhar e sua análise se for conhecido mais sobre a realidade da sociedade de sua época.

1.1.4 Contexto sócio-político

“O último terço do século IV a.C. foi testemunha de acontecimentos importantes para a história da bacia oriental mediterrânea”²⁶. O reino macedônico empreendeu grande dominação sobre vasta extensão das terras e povos da Ásia, Mediterrâneo, chegando ao Egito,

²⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 15: “[...] enquanto não se demonstre o contrário, é preciso considerar *Qohélet* pertencente à família de boas posses; mais ainda, pertencente à classe alta ou aristocrática”.

²¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 11: “[...] parece-nos mais provável a opinião da intervenção de dois redatores distintos de *Qohélet*, porque explica melhor as incoerências de *Qoh* 1,1 com relação a todo o livro”.

²² VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 70.

²³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 70.

²⁴ RAVASI, *Coélet*, p. 9.

²⁵ FESTORAZZI, Jó, p. 207. Itálicos do autor.

²⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 457.

liderados por Alexandre Magno²⁷. Com sua dominação política, estendeu-se também a difusão cultural que ficou conhecida como helenização dos povos.

Unido a Alexandre está o fenômeno da helenização de todos os povos por ele submetidos, ainda que em sua maior parte tenha sido muito superficial e de permanência efêmera por não ter havido tempo suficiente para se inserir profundamente nas culturas e formas de vida de tanta variedade de povos; houve, porém, povos em que a transformação cultural foi se tornando plena e profunda com o passar do tempo. Chama-se helenismo a nova cultura emergente. O espaço onde floresceu com mais vigor o helenismo estende-se por todas as regiões ribeirinhas do Mediterrâneo, desde o sul da Itália até o Egito, ficando no centro a parte que nos interessa, a *Síria* e a *Fenícia*, de que faz parte a Palestina²⁸.

Não se adentrará em detalhes de como se sucederam os fatos históricos posteriores; a pesquisa se limitará a falar da dinastia dos Ptolomeus sobre a Palestina do tempo de Qohélet e o sequente período dos Selêucidas. Com a morte de Alexandre Magno (323 a.C.), os territórios conquistados foram divididos entre seus generais, companheiros e sucessores. No mesmo ano “Ptolomeu aceitou com prazer a Satrapia do Egito, que se ia da Líbia pelo oeste até a região oriental do istmo de Suez, limítrofe com a Arábia e Nabatéia”²⁹. Mais tarde “Ptolomeu conquistou a Palestina e a parte sul da Síria”³⁰. Temos, portanto, que a sociedade da Palestina no tempo do sábio autor de Qohélet está vinculada às questões sócio-político-econômicas da dinastia dos Ptolomeus e ao Egito.

A subordinação da Palestina aos Ptolomeus implicava na exploração através de impostos exorbitantes, desigualdades sociais chegando até mesmo à escravidão³¹. Há registros da família dos Tobíadas, aristocratas que viviam em Jerusalém e exerciam a tarefa política da exploração e cobrança de impostos às classes mais baixas. Conforme Xavier, as aldeias da judeia “foram obrigadas a modificar seu sistema de agricultura. Agora, plantavam não apenas para sobreviver, mas para exportar e vender”³². O sofrimento do povo aumentou, pois “era

²⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 457: “Alexandre III da Macedônia, filho de Fillipe II e de Olímpias, nasce em Pela em 356 a.C. Aos 11 anos tem como preceptor Aristóteles. Sucede seu pai em 336, e em um ano investe-se de todo o poder dos helenos a sangue e fogo; em 335 é proclamado rei dos gregos; em 334 já é senhor da Ásia Menor. Atravessa o Taurus em 333 e apresenta-se no planalto de Issos para enfrentar o exército imenso capitaneado pelo rei dos persas, Dário III, que derrota em novembro do mesmo ano. Desse momento em diante tudo parece como que passeio triunfal que leva Alexandre Magno aos territórios banhados pelo Mediterrâneo, incluindo o Egito, onde funda Alexandria; volve sobre seus passos e, após ganhar muitas batalhas, chega ao Indo, Bias e Hidaspes. Regressa por fim à Babilônia, onde morre de febre altíssima a 13 de junho de 323, aos 33 anos de idade”.

²⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 457. Itálicos do autor.

²⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 459.

³⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 459.

³¹ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 472.

³² XAVIER, O método, p. 101.

impedido de usufruir do seu trabalho, uma vez que grande parte da produção era extorquida dos trabalhadores. Muitos perderam suas terras”³³.

Novamente, as palavras de Vílchez Líndez oferecem um panorama sobre a situação da Palestina no tempo de Qohélet:

A situação que acabamos de descrever encaixa-se perfeitamente com a que pressupõe o livro de Qohélet; tem, pois, razão R. Michaud, quando diz que “o autor Qohélet, sábio de Jerusalém, viveu na época em que os Tobiádas faziam e desfaziam na Palestina”. A prosperidade e a riqueza de um povo geralmente não vão unidas à paz e ao bem-estar social geral; são poucos os que se enriquecem e muitos os que empobrecem. Neste aspecto, o livro do Eclesiastes é magnífico testemunho de seu tempo. R. Gordis escreve: “Objetivamente consideradas, as observações de Qohélet sobre o Estado podem ser reflexo da situação política sob os Ptolomeus ou os Selêucidas”³⁴.

1.1.5 Influências culturais

Uma vez que se descreveu brevemente acima o contexto social e político no qual viveu Qohélet, agora serão elencadas as influências culturais presentes na obra. Franco Festorazzi afirma que “o ambiente histórico evidenciado no problema da datação do livro pôs este sábio em contato com a filosofia grega clássica e com seus herdeiros, os filósofos helenísticos”³⁵. A influência grega trouxe novos elementos não só para Qohélet, mas para o pensamento da sabedoria clássica de Israel. E ainda, não apenas se tem a influência helenística, mas também é possível encontrar elementos comuns da sabedoria de Israel com outros textos sapienciais “da literatura antiga do Oriente próximo e da antiguidade grego-latina”³⁶. Nas palavras de Doré: “Os sábios da Bíblia não viveram em um mundo fechado. Sua meditação buscou alimento no Egito, na Mesopotâmia, assim como no mundo grego”³⁷. Sellin e Fohrer apontam para a mesma direção ao afirmar que Israel manteve-se permanentemente “vinculado ao Egito cuja esfera de influência cultural e por vezes também política pertencia a Palestina. Dificilmente se pode conceber a literatura sapiencial de Israel, se não se admite esta vinculação”³⁸.

O livro de Qohélet encontra temas e reflexões paralelas em textos de outras culturas que são citadas em breves trechos para melhor aproximação: a *Epopeia de*

³³ GASS, *O trabalho*, n.49, p. 23. *Apud*: XAVIER, o método, p. 101.

³⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 475.

³⁵ FESTORAZZI, Jó, p. 207.

³⁶ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 8.

³⁷ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 7.

³⁸ SELLIN; FOHRER, *Introdução*, v. 1, p. 19.

Gilgamesh – “Quando os deuses criaram a humanidade, eles estabeleceram a morte para os homens [...]. Você, Gilgamesh, satisfaça seu ventre, busque o prazer noite e dia, festeje diariamente, [...], enfeite-se com vestes limpas [...]; Só este é o destino do homem”³⁹ (cf. Ecl 9, 7-9; 3, 18-22; 5,1). E ainda, “a condição humana é ter os dias contados; venha o que vier, tudo é vento!”⁴⁰; *Os cantos do arpista* – “Desfruta do dia sem se cansar. Observa, nada se leva dos próprios bens consigo. Observa, nada volta depois de haver ido”⁴¹ (cf. Ecl 11, 9-12,2; 9, 4-6.10); *Um testemunho de Herodoto*⁴² na reflexão sobre a morte e o conhecido *conselho de Horácio* de aproveitar o dia: “Filtre os seus vinhos, e como a vida é curta, tenha longa esperança. Enquanto falamos, o tempo, ciumento, foge. Viva o tempo presente (*carpe diem*), e não te fies minimamente no futuro”⁴³.

A obra de Carstensen aponta mais detalhadamente para as influências do pensamento grego no modo de pensar de Qohélet. Para o estudioso é possível encontrar elementos de aproximação com as escolas do Estoicismo e do Epicurismo⁴⁴: “a tese que estamos nos esforçando para defender [é] que Qohélet é obra de um homem cujas visões da vida foram largamente traçadas pelas escolas de filosofia Estoica e Epicurista”⁴⁵.

No entanto, no início do segundo século antes de Cristo, a influência da Filosofia Grega começou a ser sentida na Palestina. As ideias de Platão sobre a imortalidade da alma começou a se difundir. É a esta doutrina que Qohélet alude no capítulo 3,21 [...] ao insinuar aquela dúvida que domina toda a sua obra⁴⁶.

³⁹ DOCUMENTOS em torno, n. 7, 22. *Apud*: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 8.

⁴⁰ DOCUMENTOS em torno, n. 7, 22. *Apud*: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 8.

⁴¹ CANTO para Antef. *Apud*: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 9.

⁴² HISTOIRES II, 78, Les Belles Lettres, Paris, 1944, p. 117s. *Apud*: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 10: “Fita-o [um ataúde] e então beba e desfrute, porque uma vez morto, serás como ele”.

⁴³ HORÁCIO, *Odas* I, 11. *Apud*: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 10.

⁴⁴ Cf. COTRIM, *Fundamentos*, p. 105; SEDLEY, *Epicurismo*, p. 267-268; SEDLEY, *Estoicismo*, p. 293-295: Por estoicismo entende-se a escola filosófica helenística fundada por Zenão de Eleia (334-262 a.C.) que se destaca pela busca da *aphateia*, estar livre das paixões que conduzem aos erros intelectuais e são moralmente maus. Busca-se a completa austeridade física e moral e a resistência perante o sofrimento. O sábio é aquele que busca a virtude e rejeita o vício vivendo e agindo adequadamente de acordo com a natureza. No estoicismo o determinismo e o destino estão adequados com a moralidade e o homem deve se adaptar a lei universal do cosmos que rege todo o universo.

Por epicurismo entende-se a escola filosófica helenística fundada por Epicuro (341-271 a.C.) e destaca-se principalmente pela sua ética do prazer. O ser humano deve buscar o máximo prazer durante a vida e este é o seu objetivo naturalmente inato. Os outros valores estão subordinados a este princípio e o sofrimento é o único mal a ser evitado. Diferentemente do hedonismo o epicurismo distingue os tipos de prazeres e o objetivo máximo é chegar à *ataraxia*, “liberdade diante das perturbações”, que possui natureza intelectual e é obtido pelo domínio das paixões.

⁴⁵ CARSTENSEN, *The relation*, p. 9.

⁴⁶ DUREMBOURG, *La Morale*, 1895. *Apud*: CARSTENSEN, *The relation*, p. 8-9.

O advento do helenismo inaugura novas configurações na própria formação dos sábios judeus, pois “[...] judeus bem educados começaram a ser versados em grego”⁴⁷. Elementos da filosofia de Heráclito e Epicuro podem ser observados nas afirmações de Qohélet sobre a circularidade e repetição da vida – na visão de Ed R. Kivitz, beirando a uma tediosa monotonia⁴⁸ – e nas recomendações para gozar do momento presente com a adequada autonomia sobre os próprios desejos, uma vez que “[...] ambos [Epicuro e Qohélet] aconselham moderação de desejos [...]. Esta autossuficiência, porém, não consiste em usar pouco, mas em necessitar pouco”⁴⁹.

No que se referem ao estoicismo, os acentos dados à repetitividade ou circularidade do cosmos e à instabilidade das coisas materiais fazem-se intensamente presentes na obra bíblica. “No primeiro capítulo, Qohélet apresenta suas concepções cosmológicas. Ele, assim como os estoicos, parece ter adotado as teorias de Heráclito cujo princípio fundamental é o da mudança. Não o *ser*, mas o constante *vir a ser*. [...]”⁵⁰:

A ênfase dada sobre a instabilidade das coisas materiais é diferente de tudo já encontrado nas escrituras canônicas e é certamente oposta a todo o espírito do Antigo Testamento. Além disso, a ideia de que todas as coisas são cíclicas, e que os elementos após retornarem a sua fonte original repetem o exato processo indefinidamente é clara evidência da influência da filosofia estoica⁵¹.

O destaque que se tem dado a essa influência estoica não pode ser visto isoladamente, pois o sábio Qohélet possui pensamento próprio. Seria equivocada uma leitura de Qohélet que, baseada na instabilidade das coisas materiais, propusesse uma experiência de fé que se refugiasse em um espiritualismo e numa ascese apática da vida. Os próprios Padres da Igreja, no início do cristianismo, interpretaram Qohélet com essa orientação:

Os Padres da Igreja liam o livro de Qohélet como uma exortação a superação das realidades materiais. Assim Gregório de Nissa, em suas *Homílias ao Eclesiastes*, disse: “O ensinamento deste livro não tem outra finalidade senão regular a conduta dos membros da Igreja, indicando como hão de conformar suas vidas com a virtude. A finalidade do que se disse é elevar o espírito acima dos sentidos, aplacando-os, desapegando-se de tudo o que parece grande e brilhante neste mundo, chegar a o que é inacessível à percepção sensível e conceber o desejo das coisas que os sentidos não captam”. [XLIV, 620]⁵².

⁴⁷ CARSTENSEN, *The relation*, p. 12.

⁴⁸ Cf. KIVITZ, *O livro*, p. 31: “Precisamos vencer o tédio para que a vida ganhe sentido”.

⁴⁹ CARSTENSEN, *The relation*, p. 19.

⁵⁰ CARSTENSEN, *The relation*, p. 12. Itálicos do autor.

⁵¹ CARSTENSEN, *The relation*, p. 14.

⁵² DORÉ, *Eclesiastés*, p. 11-12. Itálicos do autor.

Tal linha de interpretação, embora tenha exercido o seu papel ao longo da história, não retrata com fidelidade o pensamento de Qohélet uma vez que o sábio crente em sua racionalidade limitou seu discurso ao que está “debaixo do sol” (cf. Ecl 1,3), isto é, ao limite do que é experimentável na imanência, não tendo, portanto, como horizonte de suas reflexões, o transcendente, e ainda, afastando-se dos estoicos e aproximando-se de Epicuro⁵³, propõe o desfrute dos bens provindos do trabalho, pois isso é dom de Deus (cf. Ecl 3,13). Mais adiante, no decorrer da pesquisa, serão aprofundadas as conclusões de Qohélet a respeito dos bens da vida, mas para este momento, é pertinente apenas uma aproximação de suas conclusões com alguns princípios vindos do epicurismo.

“A conclusão de Qohélet é que o prazer é a finalidade da vida, e sua exortação é para que se tenha uma existência o mais feliz possível”⁵⁴. “Vai, come teu pão com alegria e bebe gostosamente o teu vinho” (Ecl 9,7a). Isso é o que cabe à efêmera existência do ser humano debaixo do sol. A existência do ser humano é bela, sim, de fato,

mas é uma beleza triste e pesadosa, como a beleza das notas do pássaro em cativeiro, que é sábio demais para machucar o peito e as asas contra as grades da gaiola; e então se posiciona em seu poleiro e tenta cantar tão docemente quanto pode⁵⁵.

1.1.6 Implicações na teologia de Qohélet

A vida, portanto, se apresenta a Qohélet com muitas contradições e a ação de Deus nela de modo incompreensível (cf. Ecl 3,11c). Qohélet observa que o ensinamento da religião vivida por Israel em seu arcabouço sapiencial não está em coerência com a realidade. Diante das incongruências entre a experiência religiosa de Israel e a realidade constatada, a fé de Qohélet é questionada, entra em crise, assim como a sabedoria clássica em Israel.

O olhar lançado pelo sábio Qohélet revela os aspectos da teologia sapiencial de seu tempo: “Coélet é visto como intelectual crítico que, embora use métodos e estruturas da sabedoria tradicional, revela sua insuficiência radical”⁵⁶. Assim como o livro de Jó, Qohélet é resultado de, e ao mesmo tempo contribui para, um aprofundamento da fé e da sabedoria tradicional de Israel:

⁵³ Cf. CARSTENSEN, *The relation*, p. 19.

⁵⁴ CARSTENSEN, *The relation*, p. 18.

⁵⁵ CARSTENSEN, *The relation*, p. 24.

⁵⁶ RAVASI, *Coélet*, p. 29.

O aprofundamento da fé em Israel não acontece de forma retilínea, sem retornos, involuções ou acentuações parciais. Pelo contrário, ao lado de intuições profundas encontram-se conceitos que permanecem imutáveis, formando aquele pluralismo, ou até mesmo aquelas linhas de contraste típicas do Antigo Testamento. Por exemplo, uma fórmula simplificada [até simplista, ou seja, não exata] distingue uma antiga sabedoria otimista e sem aporias, e uma nova sabedoria mais pessimista. Von Rad criticou acertadamente tal divisão acrescentando que “toda época tem seus conflitos com a realidade e mais exatamente com ideias que se faz da realidade”⁵⁷.

Os processos envolvidos nessa questão se relacionam ao chamado período da crise da sabedoria de Israel. À medida que os acontecimentos da história de Israel se davam, inseridos na influência de seus contextos, a teologia sapiencial de Israel se reconfigurava. Cada vez mais os sábios de Israel se convenciam que “[...] o homem só percebe o murmúrio dos caminhos de Deus”⁵⁸. Diante da realidade e da experiência que se impôs, uma teologia simplificada revelou-se insuficiente.

Festorazzi descreve o processo de transformação nas sabedorias egípcia e mesopotâmica “contra uma sabedoria não mais fundada na experiência, mas tornada dogmática, os sábios adquirem uma fisionomia de contestação: a antiga sabedoria é questionada”⁵⁹.

E ainda:

[...] o momento da crise da sabedoria de Israel tem como pano de fundo o exílio e a difícil retomada do pós-exílio. São dois os momentos históricos em que a própria ideia de salvação parece estar em jogo: Israel parece ter desaparecido com o exílio e a experiência pós-exílica está longe de infundir uma confiança sólida na reconstrução. Sobre esse pano de fundo, com o acréscimo de uma forte reflexão sobre a responsabilidade e sobre a salvação individuais, move-se o pensamento sapiencial. É na história, mais precisamente neste tipo de história (a de Israel do exílio e do pós-exílio), que a crise da sabedoria em Israel encontra sua razão e as suas motivações.⁶⁰

É dentro desses acontecimentos e contextos históricos que se desenrola a evolução [e involução] da teologia sapiencial de Israel. Uma autêntica sabedoria, abastecida pela experiência de fé, precisava ser provada pelo confronto com a realidade. Conforme Von Rad o conflito moderno entre fé e razão está ausente no modo de compreender de Israel: “para Israel havia apenas um mundo empírico, percebido através de um órgão de conhecimento no qual razão e fé não estavam separadas.”⁶¹.

Com essas considerações realizadas até então, avança-se para o próximo passo que permanece vinculado aos assuntos anteriormente abordados. Será aprofundado o sábio

⁵⁷ FESTORAZZI, Jó, p. 195.

⁵⁸ FESTORAZZI, Jó, p. 195.

⁵⁹ FESTORAZZI, Jó, p. 197.

⁶⁰ FESTORAZZI, Jó, p. 197. Este autor baseia suas afirmações em SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, ZAW 101 (1996).

⁶¹ VON RAD, *La sapienza*, p. 64.

Qohélet como aquele crente e mestre que se recusa a esquivar-se da observação da realidade concreta tal como se apresenta.

1.2 QOHÉLET OBSERVADOR DA REALIDADE

Característica própria dos escritos sapienciais é a observação da experiência cotidiana como ponto de partida de suas reflexões. Conforme aponta Festorazzi o diferencial no livro de Qohélet não é tanto a observação da experiência, mas a insistência e a intensidade com que o sábio realiza esse empreendimento:

Evidentemente, a peculiaridade do Coélet não está no uso da experiência como fonte da revelação sobre a existência; com efeito, esse é o caminho típico da sabedoria, comum a todos os escritos sapienciais. A particularidade deste livro é, pelo contrário, a frequência e a força com que se sublinha tal caminho⁶².

Nos primeiros versículos do livro o autor afirma que “colocou todo o coração em investigar e explorar com a sabedoria, tudo o que existe debaixo do céu” (Ecl 1,13). “Examinei” (Ecl 1,14), “pensei comigo” (Ecl 1,16), “compreendi” (Ecl 1,17), e ao longo do escrito diversas vezes refere-se à sua tarefa observadora: “observei” (cf. Ecl 2,13; 3,10; 3,16; 3,22; 4,1; 4,4; 4,7; 5,17; 6,1; 8,16-17; 9,11). De fato, basta uma leitura de Qohélet para perceber que o seu esforço por observar toda a realidade está como fundamento de todo seu pensamento.

“Duas características marcam a globalidade da indagação de Coélet: toda a realidade é indagada; todo o sujeito (precisamente Coélet) está ali existencialmente envolvido”⁶³. Trata-se de uma observação da realidade que pretende envolver todos os aspectos da vida, incluindo a dimensão da fé, da sabedoria e do sentido da existência. Von Rad afirma que essa intensidade de Qohélet em indagar pela globalidade da experiência aponta para uma tentativa de “[...] responder ao problema da salvação”⁶⁴. Xavier interpreta que “ao longo do livro, Coélet tenta responder uma pergunta: qual é o sentido da vida?”⁶⁵. Na abrangência e intensidade da procura e da observação de Qohélet, o sábio mergulha em uma reflexão profunda sobre a experiência religiosa, desejosa de encontrar as respostas aos seus questionamentos.

⁶² FESTORAZZI, Jó, p. 211.

⁶³ FESTORAZZI, Jó, p. 211.

⁶⁴ Cf. VON RAD, *La sapienza*, p. 212.

⁶⁵ XAVIER, O método, p. 104.

A verdadeira experiência religiosa, não pode ausentar-se do confronto com a realidade tal como ela se apresenta. Uma autêntica teologia precisa dar conta de dizer algo coerente sobre o ser humano e suas circunstâncias bem como sobre a misteriosa presença e atuação de Deus na realidade. Para que as possíveis respostas não fiquem alienadas da realidade, a observação da experiência é, para Qohélet, fundamental. Trata-se, portanto, de responder sobre a experiência da fé na vida real e concreta, sem caricaturas.

Chegamos assim ao vértice do problema, que indica a radicalidade da crise da sabedoria em Coélet.

Coélet é um crente: como tal sabe que a intervenção de Deus na existência humana [dom da sabedoria e da alegria: Ecl 2,26; cf. 7,26; a alegria do momento presente: Ecl 2,24ss.; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; 9,7-10; 11,7ss.], intervenção que chega até o juízo [Ecl 3,17; 8,5-6; 11,9]. Todavia, ele é também um sábio; a experiência ensina-lhe que tal crença na intervenção de Deus, salvador de quem tem fé nele, de fato não se realiza: o pecador e não o justo prolongou a vida [Ecl 7,15; 8,12.14 etc.]; mais ainda, nem é certo que a sabedoria, a ciência e a alegria sejam dadas ao justo e não ao pecador [“também isto é vaidade”: Ecl 2,26]. O escândalo mais grave é que todos devem morrer, o justo e o malvado. Deus é incapaz de salvar da morte. A fé e a razão encontram-se assim em relação dialética. Mais precisamente, a razão e a experiência prevalecem sobre as interpretações que a fé [a teologia corrente] lhe oferece da realidade⁶⁶.

1.2.1 Tudo é *hebel*

A chave de leitura de toda a obra é, sem dúvida, a expressão “tudo é *hebel*” que se faz presente no início e no fim do livro (cf. Ecl 1,2; 12,8). Para que se possa falar sobre o livro de Qohélet, se faz necessária uma precisão do significado de *hebel*.

A realidade é completamente marcada pelo vazio, efêmero e pelo transitório. A isso Qohélet chamou *hebel*. Nas palavras de Vílchez Líndez: “*hbl* denota não só o que é vaporoso e evanescente, mas também o que é sem substância e falso, dando um passo a mais para o deslizamento *hebel* = falso, mentira”⁶⁷. As palavras de Tamez descrevem com precisão o significado popular do termo:

O superlativo reiterado do v.2 do capítulo 1 se leria assim: “Uma grande ‘porcaria’ – diz Qohélet –, uma grande ‘porcaria’, tudo é ‘porcaria’. Ravasi prefere traduzir o superlativo hebraico por um “vazio imenso”. Em certo sentido esse sentimento de vazio, de “soco no estômago”, é o que produz uma realidade percebida como porcaria, no qual aparentemente não se podem mudar os rumos da história, nem se veem sinais de possibilidade de realização humana⁶⁸.

⁶⁶ FESTORAZZI, Jó, p. 212.

⁶⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 431-432. Itálicos do autor.

⁶⁸ TAMEZ, *Cuando*, p. 21.

Para Xavier o livro de Qohélet possui um enquadramento: “O livro de Coélet começa e termina com a expressão ‘ vaidade das vaidades, tudo é vaidade’ (Ecl 1,2; 12,8). Estes dois versos funcionam como moldura do livro. [...] Evoca apenas ‘o ser ilusório das coisas’ e, por conseguinte, a decepção que elas proporcionam”⁶⁹. A efemeridade e o vazio de todas as coisas (*hebel*) põem em cheque, inclusive, a esperança que provém da fé de Israel. A gravidade da observação crítica de Qohélet é tamanha que o autor sagrado se encontra em uma bifurcação apontada por Glasser: “[...] ou a esperança de Israel é um belo sonho que talvez será necessário ter a coragem de abandonar, ou então a reflexão do crente encontrará uma saída; pessoalmente Coélet não entrevê nenhuma saída”⁷⁰.

Hebel é a chave de leitura encontrada por Qohélet para descrever a vida “debaixo do sol”. “A palavra ilustra a inutilidade dos esforços e dos projetos do homem; seu resultado é nulo”⁷¹. O autor sagrado pergunta-se diversas vezes ao longo de seus escritos: “Que proveito tem?” (cf. Ecl 1,3)⁷². O trabalho é enfadonho, a vida imprevisível e tediosa, os sofrimentos são grandes e inúmeras vezes injustos; a riqueza se esvai ou nem mesmo é adquirida e a sabedoria não leva vantagem definitiva sobre a nescidade. “A esperança do homem jamais é satisfeita na medida em que ele desejaria, e com frequência é totalmente frustrada; na melhor das hipóteses, a felicidade conseguida é ainda insignificante”⁷³. Todas as consistências que poderiam ser encontradas na vida, como o gozo das alegrias presentes, recebe um ponto final com a frieza da morte que a todos faz “descer ao silêncio” (cf. Sl 115,17).

Será abordado na sequência o significado originário do termo hebraico seguido daquele metafórico que foi sendo adquirido ao longo do tempo e que é abundantemente utilizado na obra sapiencial. Desta visão metafórica se obtém uma abordagem objetiva e outra subjetiva. Por último se explicitará que o termo *hebel* não possui conotação moral, mas sentido neutro.

Vílchez Líndez ajuda a compreender com clareza o significado originário e metafórico de *hebel* sem, no entanto, fechar a questão de forma definitiva “como se se tratasse de problema matemático que só tem uma solução exata, sendo falsas todas as outras. [...] Por conseguinte, não podemos dar uma só versão como a única válida”⁷⁴.

⁶⁹ XAVIER, O método, p. 99.

⁷⁰ GLASSER, *O processo*, p. 18.

⁷¹ GLASSER, *O processo*, p. 21.

⁷² DORÉ, *Eclesiastés*, p. 24: “Esta palavra [*yitrôn*] só está atestada por Qohélet, que a emprega dez vezes. A raiz *ytr* indica o superávit, a vantagem, o interesse”. Itálicos do autor.

⁷³ GLASSER, *O processo*, p. 22.

⁷⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 437.

O leque de interpretações e versões de *hebel* vai desde o “inconsistente” até “o absurdo” e “sem sentido”, passando pelo “efêmero”, “inútil” e “vazio”. De fato, traduziu-se *hebel* de múltiplas maneiras, a cada uma das quais subjaz uma visão de mundo que se acredita ser a mesma de Qohélet⁷⁵.

Conforme Vílchez Líndez, o significado originário do vocábulo hebraico refere-se a “vento”, “sopro”. Utilizado em outros textos do Antigo Testamento, especialmente Isaías e Provérbios, possui significado neutro⁷⁶, mas também lemos em Dt 32,21 o termo aplicado aos ídolos vazios e falsos deuses. Para Doré, o sentido original já se aproxima de um significado metafórico ao afirmar que “o sentido primeiro e concreto de *hebel* é sopro, que simboliza uma realidade caduca e fugaz”⁷⁷.

Neste texto crê-se que Qohélet fez uso metafórico do termo principalmente “pelo poder de evocação de *hebel* como metáfora ou símbolo”⁷⁸. Assim, o termo aponta para o caráter de aparência, engano, ilusão, inconsistência. E ainda, o que é efêmero, transitório, sem proveito, inseguro, mentira ou algo “muito perto do nada”⁷⁹.

Dentro do significado metafórico, existem os intérpretes “que crêem que *hebel* qualifica a realidade das coisas em si mesma”⁸⁰ designando assim a noção fundamental que o mundo é inconsistente ou sem proveito. Entretanto, há a interpretação metafórica subjetiva do termo que insere sua aplicação não ao externo do ser humano, mas ao mundo de suas relações. Afirma Glasser sobre a interpretação subjetiva do conceito de *hebel*:

Vaidade não significa que o mundo é inconsistente, visto que o homem se embate duramente nele, mas que se subtrai ao esforço de inteligência do sábio e não pode ser apreendido mais do que um sopro; subtrai-se também aos desejos do homem, que não agarra com a mão mais do que vento. Vaidade qualifica a relação do mundo às aspirações e à inteligência humana, como o confirmam os dois sinônimos às vezes acrescentados às palavras: procura de vento e reflexão de vento. Vaidade significa a impotência do homem e o caráter ilusório do mundo em que vive⁸¹.

Partindo das palavras de Glasser, referindo-se a *hebel* como “vaidade”, é fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa, depurar o termo de suas interpretações posteriores que lhe atribuíram conotação moral. Assume-se juntamente com os autores estudados que Qohélet não tinha a intenção de realizar um ensino que desprezasse a realidade imanente e as coisas do mundo. Se em Qohélet o termo *hebel* não possui conotação moral,

⁷⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 434. Itálicos do autor.

⁷⁶ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 431-432.

⁷⁷ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 23.

⁷⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 433.

⁷⁹ BARUCQ, *Eclesiastés*, 29; *Ecclésiaste*, 27. *Apud*: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 433.

⁸⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 434.

⁸¹ GLASSER, *O processo*, p. 268.

então a doutrina cristã de *fuga mundi* não pode ser fundamentada a partir de Qohélet, sem que com isso se desvie a intenção do autor:

Também é muito antiga e conhecida a tradição sobre a doutrina espiritual cristã do “desprezo do mundo”, que pretende fundamentar-se na doutrina do Eclesiastes. Neste momento não pretendemos fazer uma crítica à doutrina em si do “desprezo do mundo”. O que negamos, porém, é que Ecl 1,2 sirva de fundamento escriturístico para essa doutrina, apesar de autores antigos repetirem como estribilho o “ vaidade das vaidades, tudo é vaidade” para provar sua tese *De contempto mundi*, sobre o desprezo do mundo⁸².

Ao contrário da doutrina de *fuga mundi*, afirma-se a importância da realidade concreta tal como se apresenta sem pretender a evasão desta. Fugir da realidade seria um completo contrassenso. Nas palavras de P. Beauchamp, Qohélet “em seu papel de crítico, expressa a resistência de Israel a toda construção de um refúgio em um mundo paralelo”⁸³, o que refere-se também à esperança num pós-morte. Em conformidade ao que fora dito anteriormente, para Qohélet a morte põe fim à existência humana debaixo do sol. Não há nada a ser encontrado no além a não ser o silêncio do não-ser.

Por outro lado, o aquém é marcado pela aspereza da realidade. Tudo é *hebel*, vazio, sopro, efêmero, mentira, engano e ilusão. *Hebel* expressa ainda, a frustração do sábio que compreende e admite serem todos os seus esforços em direção ao objetivo da sabedoria, marcados pela experiência do fracasso. A globalidade da experiência do ser humano “debaixo do sol” está marcada por *hebel*. Nada que está sobre a terra lhe escapa. Presente, passado e futuro estão repletos de *hebel* como indicam as palavras de Tamez:

O presente é *hebel*, vazio, é frustração total como quando uma noz apetitosa é aberta para que seja saboreada, mas está estragada por dentro. O futuro não vislumbra nada de novo, não há por que lutar, nem sinais de vitória, pois tudo resulta infrutífero. [...] Não há memória do passado. As ações maravilhosas de Deus libertador da escravidão no Egito, narradas para serem recordadas de geração em geração, também caem no esquecimento⁸⁴.

1.2.2 A experiência da finitude, sofrimento e injustiça

Qohélet investigou tudo o que está “debaixo do sol” (cf. Ecl 1,3; 1,9c; 1,14) e constatou sofrimentos físicos, sociais e psíquicos: injustiças (Ecl 3,16), exploração do trabalho (Ecl 4,1), fadiga e tédio (cf. Ecl 1,9), incompletudes de diversos gêneros (cf. Ecl

⁸² VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 436-437. Itálicos do autor.

⁸³ BEAUCHAMP, *L'um et l'autre*, p. 130. Apud: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 14.

⁸⁴ TAMEZ, *Cuando*, p. 22.

2,17), finitude (cf. Ecl 3,20), velhice e morte (cf. Ecl 12). Além disso, constatou que não há vantagem no acúmulo e na riqueza (Ecl 2,18-20; 5,12), nem no conhecimento ou na sabedoria (cf. Ecl 2,15-16), nem mesmo no agir com justiça e retidão (Ecl 7,15-18), pois o destino do sábio e do néscio, do justo e do pecador, do bom e do mau, do rico e do pobre é o mesmo (cf. Ecl 9,3; 9,10). Silva, ao conduzir um estudo sobre o sofrimento no livro de Qohélet, constata os dissabores da vida:

Uma visão panorâmica das várias possibilidades de sofrimento nos permite certa sistematização do enfoque qohéletiano sobre o sofrimento e o sentido, que ele [não] vê nos dissabores da vida. A perspectiva de Qohélet está totalmente dominada pelo que ele chama de *hebel*, o vazio, a ilusão, o que não tem sentido. O sofrimento humano não pode ser explicado pelo simplismo da teologia da retribuição. E mais, não se pode explicar de nenhum modo. O sofrimento não tem sentido, porque tampouco o tem a própria vida⁸⁵.

A abordagem sobre o sofrimento presente na vida concreta do ser humano é tema também do livro de Jó e, como dito anteriormente, contesta as explicações teológicas simplistas dos sábios tradicionais. “Tanto Jó como Ecl contestam esse tipo de sabedoria, que é refutado pela experiência, pelo mistério do mal, pelo fato de que frequentemente o vício tem êxito e a virtude não”⁸⁶. O sofrimento do inocente constatado na realidade torna incoerente a tese de que Deus recompensa os justos. Para Tamez “a inversão de valores não lhe permite [a Qohélet] apostar em alguma possibilidade de justiça. E de onde se esperaria certa probabilidade de juízo para os malvados não se sucede”⁸⁷.

Para Qohélet sofre o justo, sofre o inocente, não tem vantagem o sábio sobre o néscio e tampouco o trabalhador, pois é explorado e não é garantido que receba o fruto de seu esforço. Silva afirma que até mesmo o conhecido poema sobre o tempo apresentado no capítulo terceiro de Qohélet não consiste numa completa boa notícia, pois “o fato de afirmar que há um tempo para a alegria e outro para o sofrimento segue a linha geral do discurso do livro: nem um nem outro são eternos”⁸⁸. Se o sofrimento não dura para sempre, também as alegrias acabam. E tudo se repete, pois “nada há de novo debaixo do sol” (Ecl 1,9c).

Ao observar a sociedade Qohélet encontra ali também inúmeras formas de sofrimento e dissabores da vida: “[...] opressão, injustiça e iniquidade (Ecl 3,16-17; 5,7), às vezes unidas ao suborno (Ecl 7,7); opressões e violência sem nada que console a quem sofre

⁸⁵ SILVA, El sufrimiento, p. 405. Itálicos do autor.

⁸⁶ MCKENZIE, *Dicionário*, p. 248.

⁸⁷ TAMEZ, *Cuando*, p. 26.

⁸⁸ SILVA, El sufrimiento, p. 408.

(Ecl 4,1); [...] competição entre os companheiros (Ecl 4,4), cobiça insaciável (Ecl 5,9a)”⁸⁹. De maneira semelhante, Ravasi expõe a percepção do sábio sobre o sofrimento em sociedade:

O processo de Coélet se estende então também à sociedade, na qual o homem enlouquece como numa selva (4,1-3): o saber, o prazer e o fazer (c.2), o trabalho frenético (1,13), a capitalização (5,12-14) não têm sentido, são só correr atrás do vento. A pergunta fundamental “que valor tem toda a fadiga que afadiga o homem debaixo do sol?” (1,3; cf. 3,9) não tem resposta, e na tarde da vida o homem não tem em suas mãos senão *hebel*, “vazio”, nada⁹⁰.

A observação que Qohélet lança sobre a realidade acontece a partir da experiência que ele realiza “debaixo do sol” (Ecl 1,3.9.14; 2,11.17s.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9.15; 9,3.6.9.11.13; 10,15). Essa expressão, que por vezes apresenta alguma variação “debaixo do céu” (cf. Ecl 1,13; 3,1) ou “sobre a terra” (cf. Ecl 5,1; 7,20) indica racionalidade crítica e o caráter imanente da observação qohéletiana. Para Qohélet a vida não reserva ao sábio alguma consolação transcendente e “o conjunto da obra de Deus não pode ser compreendido pelo homem” (cf. Ecl 3,11b).

O juízo de Qohélet sobre a realidade se torna ainda mais severo quando surge no horizonte da experiência a inexorabilidade da morte. De acordo com o que foi abordado anteriormente, o contexto de origem da obra impede uma ideia de vida pós-morte⁹¹ tal como temos no cristianismo. “Afirma-se dos mortos que nem amam nem odeiam, que não têm paixões e que jamais participarão da nossa vida temporal e histórica”⁹². Nas palavras de Schoors “Kohēleth compartilha a opinião de seu povo, segundo a qual a pessoa morta é apenas sombra que leva no Sheol existência inteiramente inativa”⁹³. Desse modo, em Qohélet “[...] não se pensa em algum tipo de volta à vida por parte dos mortos”⁹⁴.

Se acrescentam as consequências que Qohélet tira de suas persistentes reflexões sobre a morte. Para ele é evidente que a morte põe fim definitivo à única vida do homem que conhecemos, ou “aos dias contados de sua vida” (2,3), “os poucos dias da vida que Deus lhe deu” (5,17), “os dias de sua vida que Deus lhe concedeu debaixo do sol” (9,9). Se Qohélet tivesse descoberto de alguma forma que se projetava o destino do homem para além da morte, tê-lo-ia consignado em seu livro, como tempos depois o fez o autor da Sabedoria. Mas então Qohélet não seria o livro que conhecemos. Este não-descobrimento de Qohélet em suas investigações outorga paradoxalmente a seus múltiplos pensamentos valor transcendental: a relativização de tudo quanto existe e se pode fazer sob o sol, uma vez que tudo quanto existe, exceto Deus, tem valor relativo.

⁸⁹ SILVA, El sufrimiento, p. 409.

⁹⁰ RAVASI, *Coélet*, p. 41. Itálicos do autor.

⁹¹ Para mais acerca da tanatologia sugere-se: FÄRBER, *Considerações*, p.1054.

⁹² VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 355.

⁹³ SCHOORS, *Kohēleth*, 303. *Apud*: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 355.

⁹⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 355.

Qohélet expressa esse “descobrimento” com sua variada fórmula favorita: “tudo é vaidade”, “também isso é vaidade e caça de ventos” etc⁹⁵.

O conjunto das observações descritas acima faz o desfecho da obra parecer sombrio. O modo como Qohélet apresenta a realidade é desconcertante e “é muito provável que também seus contemporâneos se escandalizaram de seus ensinamentos”⁹⁶. Apesar de todas as considerações tenebrosas de perspectivas sobre a vida humana nenhum estudioso da obra “pode afirmar que Qohélet convide ao suicídio, sequer nos momentos mais obscuros da existência”⁹⁷. Estamos diante de um sábio crítico que permanece crente em Deus mesmo perante a face sombria da vida, pois “para o autor [Qohélet], isso não constitui motivo para perder a fé em Deus, muito embora ele não consiga encontrar uma resposta satisfatória para o problema”⁹⁸.

1.2.3 A insuficiência da teologia da retribuição

As realidades constatadas por Qohélet entram em conflito com a visão clássica da sabedoria de Israel. Fundamentada sobre a teologia da retribuição, afirmava que “[...] se a pessoa agir de maneira piedosa receberá bênçãos de Deus. Por outro lado, se agir de maneira impiedosa, receberá desgraças de Deus”⁹⁹. Essa forma de interpretar a realidade na qual os acontecimentos são enviados por Deus como bênção ou maldição como recompensa ou castigo perdurava ainda no tempo de Jesus conforme vemos em João 9,2: “Seus discípulos lhe perguntaram: ‘Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?’ Jesus respondeu: ‘Nem ele nem seus pais pecaram’”. A interpretação que Qohélet lança a partir de sua experiência da realidade é totalmente diferente daquela teologia da retribuição.

É exatamente no confronto com a realidade que a tese (“primeira” Teologia [da retribuição]) entra em crise. A realidade funciona como antítese desta tese, funciona como um teste. Ou seja, é no confronto com a realidade (antítese) – tal como ela se apresenta – que a “primeira” Teologia (tese) fica de pé ou cai. No caso de Qohélet ela caiu. Sua realidade é marcada pela exploração. [...] “No lugar do direito encontra-se o delito, no lugar do justo encontra-se o ímpio” (Ecl 3,16)¹⁰⁰.

⁹⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 33.

⁹⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 352.

⁹⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 32.

⁹⁸ MCKENZIE, *Dicionário*, p. 248.

⁹⁹ XAVIER, *O método*, p. 102: Mais sobre a crítica de Qohélet à teologia da retribuição.

¹⁰⁰ XAVIER, *O método*, p. 101-102.

Conforme Xavier, “no tempo de Coélet, a teologia da retribuição era a teologia dos mestres da sabedoria. Eles ofereciam ao povo receitas prontas sobre a obtenção da felicidade”¹⁰¹. Tal teologia confrontada com a realidade concreta de Israel se mostrou insustentável. Essa é uma das grandes críticas tecidas por Qohélet em relação à sabedoria tradicional, uma vez que sua postura revela a busca por um realismo imparcial diante da experiência conjugada à fé. Igualmente concorda com esse ponto de vista Ravasi ao afirmar que “a sua crítica [a de Qohélet] golpeia ainda mais radicalmente a teoria da retribuição proposta pela sabedoria clássica e, com isso, a relação salvação-lei, fundamental no judaísmo”¹⁰².

Três hipóteses podem ser propostas para a existência da retribuição: a retribuição – prêmio aos bons e castigo aos maus – acontece após a morte, durante a vida ou não acontece. Contudo, o raciocínio de Qohélet sobre a retribuição é claro: “segundo *Qohélet*, a morte é o final absoluto, a aniquilação total do indivíduo, a liquidação de toda a esperança”¹⁰³ e dessa forma não pode haver nenhuma retribuição após a morte. Para o autor restaria a opção de a retribuição acontecer durante a vida. No entanto, no confronto com a realidade essa tese se mostra falsa, pois “todos os que quiserem abrir os olhos à realidade da vida cruel de cada dia, constatarem o contrário: ‘[...] gente honrada que perece em sua honradez e gente malvada que vive largamente em sua maldade’ (7,15)”¹⁰⁴. Não se pode, portanto, esperar em vida nenhuma retribuição pelo bem e pela justiça praticada, pois ela não acontece. A conclusão de Qohélet não pode ser outra senão a que não há retribuição.

Surge, pois, a pergunta: Para que serve o exercício da justiça, do culto, da fidelidade, da virtude? Ou, como diz o salmista: “Para que limpei meu coração e lavei na inocência as minhas mãos? Para que aguento todo dia e corrijo-me cada manhã?” (Sl 73,13-14). Outro salmista também lamenta-se da sorte dos maus: “Vede: os sábios morrem, do mesmo modo perecem os ignorantes e os néscios, e legam suas riquezas a estranhos. O sepulcro é sua morada perpétua e sua casa de idade em idade, ainda que tenham dado nome a países. O homem não perdura na opulência, mas perece como os animais. Este é o caminho dos confiados, o destino dos homens satisfeitos: são um rebanho para o abismo, a morte é seu pastor, e descem direto à tumba; desvanece-se sua figura, e o Abismo é sua casa” (Sl 49,11-15). Para *Qohélet* não há distinção entre justos e ímpios: todos têm a mesma sorte¹⁰⁵.

De fato, a morte dos justos e ímpios, dos sábios e néscios, desfere um golpe final à teologia da retribuição. A morte nivela a todos, maus e bons, ricos e pobres, sem distinção. É

¹⁰¹ XAVIER, O método, p. 102.

¹⁰² RAVASI, *Coélet*, p. 32.

¹⁰³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 442. Itálicos do autor.

¹⁰⁴ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 443.

¹⁰⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 443-444. Itálicos do autor.

a sentença decretada e inexorável de todos indistintamente. As palavras de Qohélet acerca da sabedoria clássica alimentada pela teologia da retribuição são sentenciais: não há retribuição após a morte, não há recompensa pelo bem durante a vida e não se pode conhecer quais serão os juízos de Deus.

1.2.4 A experiência da fé em Deus

A relação com Deus, neste contexto, também é indiretamente questionada. Onde está a justiça de Deus? Como se dá a sua intervenção misteriosa? Porque permite o sofrimento de inocentes e justos? O mesmo problema é abordado no livro de Jó, o que torna os dois livros sagrados semelhantes. Contudo, Qohélet não faz esses questionamentos de forma explícita, talvez porque a fé e o temor a Deus que possui não lhe permitam essa ousadia, ou porque não tenha entendido serem questionamentos necessários uma vez que ao crente cabe o temor e o respeito, “porque Deus está no céu e tu [o crente] sobre a terra” (cf. Ecl 5,1). No entanto, ele não deixa de apresentar as lacunas da existência para inocentar Deus de dar uma resposta ao problema do vazio da vida.

J. Durandeaux expressa-se assim: “Para ‘salvar’ a Deus, Qohélet não escondeu nada do que causava escândalo no mundo em que vivia: a injustiça, o mal, a morte. Negou-se a percorrer os caminhos fáceis de uma teologia simples que tudo justifica em nome de Deus: não esquivou-se a nenhuma das maiores contradições com que se confronta todo crente” (*Une foi*, 182). Não tinha por que fazê-lo¹⁰⁶.

O Deus da teologia da retribuição, para Qohélet não se sustenta na existência concreta. Tal Deus não existe. O sábio é obrigado a reformular sua teologia o que inclui necessariamente uma visão diferente do Deus da teologia da retribuição, pois um Deus retribuidor não faz sentido no confronto com a realidade marcada por absurdo e vazio, isto é, *hebel*.

Xavier contribui com esta linha de pensamento ao apontar que diante do constatado pelas suas observações, Qohélet precisava de uma nova forma de falar e conceber Deus e o ser humano: “A teologia da retribuição é a tese. O confronto com a realidade é a antítese, pois demonstra a incoerência de tal teologia. A síntese, portanto, será uma nova forma de falar sobre Deus”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 29.

¹⁰⁷ XAVIER, *O método*, p. 104.

Existem estudos que consideram a concepção qohéletiana sobre Deus distante daquela noção divina clássica de Israel presente na literatura profética¹⁰⁸. No entanto, afirma Vílchez Líndez: “as reflexões do sábio Qohélet certamente distam muito do espírito que alentava os Profetas de Israel. Mas é que sua função é outra, sem que isso o leve necessariamente a negar o espírito dos Profetas”¹⁰⁹ e ainda, “as diferenças existentes entre Qohélet e os outros autores do A.T., mesmo acerca do conceito de Deus, não são razões suficientes para deixar fora Qohélet do mundo da fé de Israel”¹¹⁰. É dado curioso que na obra do sábio não se mencione o tetragrama sagrado (YHWH) em referência ao Deus da Revelação da história de Israel; no entanto, utiliza o termo *Elohim* indicando sua ligação à fé em um Deus pessoal¹¹¹. No entanto, “o homem não pode atinar a obra que Deus realiza desde o princípio até o fim” (cf. Ecl 3,11b).

Em Ecl 3,14 se apresenta a atitude adequada que o ser humano deve ter diante do mistério incompreensível de Deus: “Deus assim faz para que o temam”. Numa existência composta de *hebel* o temor a Deus é considerado por Qohélet como valor irrenunciável e assim “se encontra com toda a tradição sapiencial, para o qual o princípio da sabedoria, ou seja, o máximo do discernimento é descobrir e viver o ‘temor de Deus’ ou o ‘temor de Javé’ (Pr 1,7)”¹¹². Indica dessa maneira que “[...] *Temer a Deus* é a percepção que nasce do reconhecimento da diferença que existe entre Deus e o homem, ou seja, *reconhecer que Deus é Deus, e o homem não é Deus*”¹¹³. Ao ser humano, portanto, “[...] não lhe resta nada além da alegria do cotidiano e a reverente obediência, que consiste no temor de Deus”¹¹⁴. O ser humano não compreende a obra e os caminhos de Deus, e diante disso cabe-lhe alegrar-se com aquilo que Deus lhe concede como dom (cf. Ecl 3,12) debaixo do sol e aderir aos seus desígnios, ainda que incompreensíveis:

A raiz desta afirmação qohéletiana está na incognoscibilidade absoluta da ação divina, da qual o homem apreende apenas alguns aspectos: beleza e perfeição. Tudo é pontuado de acordo com ritmos que denotam uma regra sábia, para que o homem

¹⁰⁸ As indicações desses estudos são mencionadas no *Excursus sobre Deus e o Temor de Deus em Qohélet* na obra citada de José Vílchez Líndez, p. 444-449.

¹⁰⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 446.

¹¹⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 446.

¹¹¹ A afirmação se fundamenta a partir de LAUHA, *Koheleth*, 17. *Apud*: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 445: “Para dizer a verdade, nunca Qohélet usa o nome próprio israelita de Deus: Iahweh, normal no resto da literatura sapiencial. No entanto, com seu nome *\`lhym* refere-se a um Deus pessoal e não a um indeterminado conceito de divindade”.

¹¹² STORNIOLO, *Trabalho*, p.72.

¹¹³ STORNIOLO, *Trabalho*, p.72. Itálicos do autor.

¹¹⁴ D’ALARIO, *Il libro*, p.110.

não tenha mais nada a fazer senão entrar neste projeto, sabendo aproveitar os momentos certos¹¹⁵.

E assim, o final dessa sessão sobre a observação da experiência realizada por Qohélet, surge o desafio para o crente de manter a fé e o temor a Deus mesmo diante das incompreensíveis incoerências da realidade. Apesar do *hebel* da existência, o temor a Deus permanece como única alternativa segura ao ser humano. “O temor de Deus em Qohélet significa, pois, essa especial sensação reverencial que experimenta o homem crente e, portanto, religioso, perante a Majestade divina”¹¹⁶.

1.3 AS CONCLUSÕES DE QOHÉLET

Após acompanhar as observações de Qohélet, chega-se às conclusões do livro que revelam uma experiência de crise e frustração com as respostas tradicionais, mas ao mesmo tempo uma nova postura de vida e de fé para o crente. Nesta sessão se aprofunda a temática da experiência religiosa a partir das conclusões qohéletianas. O estudo inicia explorando as conclusões de Qohélet em relação às riquezas e à busca pela sabedoria, bem como o vazio da existência desde a juventude até a velhice. Por fim, chega-se ao termo do absurdo na morte e do igual destino de todos. As palavras de Doré ilustram bem o impacto dessas afirmações: “O que dizer ante a humilhação da morte, de Deus, da vida, ante a falta de um sentido último para a vida do homem? Enquanto houver vida, haverá desesperança!”¹¹⁷. Qohélet conclui: “Do riso eu disse: ‘tolice’, e da alegria: ‘para que serve?’” (Ecl 2,2), e ainda, “examinei todas as obras que se fazem debaixo do sol. Pois bem, tudo é vaidade e correr atrás do vento!” (Ecl 1,14).

No entanto, também resta ao ser humano uma “porção” de desfrute e alegria sobre a terra (cf. Ecl 2,10.24; 3,12.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,7-9a). Após defrontar a religião clássica com a concretude da experiência e concluir a efemeridade e o vazio de todas as coisas da vida Qohélet propõe um caminho para uma nova forma de experimentar a vida e a fé em Deus. Será abordado esse assunto mais detalhadamente ao final desta sessão sinalizando a possibilidade de uma vida com temor a Deus e com relativa felicidade do ser humano sobre a terra, ainda que “esta felicidade [seja] medida para os poucos dias que dura a vida

¹¹⁵ D’ALARIO, *Il libro*, p.110.

¹¹⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 449.

¹¹⁷ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 12.

humana”¹¹⁸. Para Qohélet, essa relativa felicidade ou as alegrias do ser humano sobre a terra, não equivalem à realização plena ou ao sucesso na vida.

1.3.1 A vida é “correr atrás do vento!” (Ecl 1,14b)

Partindo das considerações elencadas até então acerca do *hebel* da existência e da experiência religiosa, doravante serão abordadas algumas realidades específicas nas quais Qohélet percebe com lucidez a fugacidade da vida humana sobre a terra: a realidade da vida frustra o ser humano em suas buscas. A crítica das riquezas se dá sob o pano de fundo do modelo comercial de exploração vivida pelo povo de Israel por parte de seus dominadores e a crítica da sabedoria sustenta-se na oposição à sabedoria clássica já demonstrada como insuficiente e irreal. Ademais, a velhice e a morte se aproximam pouco a pouco e ao ser humano só resta o desejo de que as coisas fossem diferentes¹¹⁹. Tudo o que dizia a tradição religiosa em Israel se desmantela ao ser confrontado com a realidade. As palavras de Tamez sinalizam uma crise de fé vivida por Qohélet:

O autor parece que passa por uma crise de fé, ao não perceber possibilidades utópicas de organização social. Em seu escrito não há saída macroestrutural factível, [...] somente lhe restará propor a via da vivência intensa do cotidiano como afirmação da vida feliz; e a afirmação de fé de que algum dia as coisas serão diferentes, pois tudo tem seu tempo e sua hora (cf. 3,1-8)¹²⁰.

As sessões que seguem aprofundarão as conclusões de Qohélet acerca da condição humana sobre a terra expressada através dos desejos por riquezas e sabedoria, que se frustram ao avistar o desfecho do ser humano e sua sorte inexorável.

1.3.1.1 A busca de riquezas

O bloco compreendido entre Ecl 5,9–6,9¹²¹ é aquele conjunto onde se encontra maior enfoque de reflexão sobre as riquezas na obra estudada neste primeiro capítulo da pesquisa. No entanto, em outros versículos é apresentado o conjunto do pensamento do sábio a respeito das riquezas que ajudarão na compreensão: cf. Ecl 1,3; 2,4-10, 2,26; 4,7; 9,3.

No início de seu escrito (Ecl 2,1-11), encontra-se um relato da experiência própria do autor com relação aos prazeres, bens e às riquezas e a partir da observação de sua própria

¹¹⁸ Cf. GLASSER, *O processo*, p. 63.

¹¹⁹ Tamez afirma que Qohélet possui uma utopia e a descreve em *Cuando los horizontes*, p. 41-59.

¹²⁰ TAMEZ, *Cuando*, p. 38.

¹²¹ A delimitação desta perícope é baseada naquela realizada por Vílchez Líndez.

experiência, Qohélet conclui a inconsistência de tudo o que experimentou: “O Eclesiastes disse: [...] ‘não privei meu coração de nenhum prazer que ele desejou’ (Ecl 2,10). Mas a satisfação de todos os seus desejos se mostrou vaidade de vaidades, névoa de nada”¹²². Conclui seu relato em Ecl 2,17 dizendo “tudo é *hebel* e correr atrás do vento”.

Afirma em Ecl 5,9: “Quem ama o dinheiro, nunca está farto de dinheiro, quem ama a abundância, nunca tem vantagem”. Coloca em debate o tema do apetite insaciável do ser humano. Já mencionava em Ecl 1,8 que os sentidos humanos são repetitivos e enfadonhos: “o olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir” e em Ecl 6,7 “todo o trabalho do homem é para sua boca e, no entanto, seu apetite nunca está satisfeito”. O instinto humano é avidez.

Além disso, ainda que o ser humano tenha sucesso no acúmulo de bens e riquezas, atrairá para si inveja, cobiça e falsidade dos que o rodeiam, pois “onde aumentam os bens, aumentam aqueles que os devoram” (cf. Ecl 5,10). Tamez afirma: “O dinheiro é uma armadilha quando se converte no objetivo da vida”¹²³. Qohélet aponta para uma busca sem sentido haja vista a incerteza do destino final de tudo o que um ser humano pode acumular e adquirir com fadiga: “que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol?” (Ecl 1,3). Em Ecl 2,26 afirma que o destino de tudo o que se adquire ou acumula-se vai parar nas mãos de outro sem que exista nisso justiça ou merecimento. Trata-se da arbitrariedade de Deus na casualidade da vida e quem pode lutar contra isso?

Quem faz do dinheiro e da riqueza o sentido da própria vida jamais o encontrará e nunca estará satisfeito, porque dinheiro e riqueza não têm consistência própria. Quanto mais se tem, tanto mais se quer. Isso todo amante do dinheiro e da riqueza conhece muito bem, e tal condição o leva também àquele conhecido *vazio* que, na verdade, é o sem-sabor de uma vida completamente desprovida de sentido¹²⁴.

Qohélet não realiza uma crítica às riquezas e aos bens em si mesmos, mas a ambição e a avidez insensata que gera frustração, pois cedo ou tarde das riquezas não se poderá desfrutar. Repete-se aqui que não há intuito de um ensinamento moralizante nas conclusões do autor. Contudo, a busca das riquezas torna-se vazia e incapaz de dar felicidade ao ser humano, se a relação deste com os bens perder de vista o seu propósito. Em Ecl 4,8 lemos “alguém sozinho, sem companheiro, sem filho ou irmão; todo o seu trabalho não tem fim e seus olhos não se saciam de riquezas: ‘para quem trabalho e me

¹²² KIVITZ, *O livro*, p. 112.

¹²³ TAMEZ, *Cuando*, p. 132.

¹²⁴ STORNILO, *Trabalho*, p. 79. Itálicos do autor.

privo da felicidade?” e em Ecl 5, 18 “todo homem a quem Deus concede riquezas e recursos que o tornam capaz de sustentar-se, de receber sua porção e desfrutar do seu trabalho, isto é um dom de Deus”. Mais uma vez Tamez ajuda na reflexão: “Não serve de nada, é perda de tempo ou o mesmo que agarrar o vento dedicar-se a trabalhar com tanto esmero e sabedoria se outro vem e apossa-se do produto de seu trabalho”¹²⁵. Assim, conclui-se que os bens e as riquezas não servem para o acúmulo e de nada adiantam ao ser humano se não forem acompanhados da possibilidade do desfrute. Sobre a porção do ser humano e o desfrute será abordado mais adiante.

Para reforçar ainda mais a constatação da inconsistência das riquezas, traz-se presente as reflexões definitivas de Qohélet a respeito do destino do ser humano: “o mesmo destino cabe a todos” (cf. Ecl 9,3). Não há vantagem na busca das riquezas: “O homem com seu luxo não passa a noite, é semelhante ao animal mudo” (Sl 49[48], 13.21). Logo passa o tempo e a morte põe um fim à sua corrida atrás do vento.

1.3.1.2 A busca de sabedoria

Em muitos versículos do livro aparecem menções à sabedoria (Ecl 1,13; 2,9.21.26; 4,13; 6,8; 7,4-5; 7,7.16.19; 8,1.5; 9,1; 10,2-3) e ainda alguns blocos dedicados a uma reflexão mais desenvolvida (Ecl 1,16-18; 2,12-16; 7,9-12.23-25; 8,16-17; 9,13-18; 10,12-14). Trata-se de um dado que aponta para a relevância do tema para Qohélet. Na tradição sapiencial, a sabedoria é considerada como um atributo divino, pois “é um eflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente [...], pois ela é um reflexo da luz eterna.” (cf. Sb 7,25-26) e, portanto, adquiri-la “é um tesouro inesgotável para os homens; os que a adquirem atraem a amizade de Deus” (Sb 7,14).

Estas linhas não se deterão na especificação de quem é o sábio para Israel na época de Qohélet. Entretanto, ajudará refletir a partir do binômio sábio-nescio. O oposto ao sábio é o *nescio* (*holelot w^esiklut*)¹²⁶ que de acordo com as indicações de Hertzberg o termo “traduz-se adequadamente por ‘falta de racionalidade’”¹²⁷, Fox apresenta como “insensata loucura ou loucura estúpida”¹²⁸ e que “H. P. Müller interpreta muito benignamente a parelha *loucura e nescidade*: “*holelut w^esiklut* é uma ingênua alegria de viver, da qual a sabedoria, também a de

¹²⁵ TAMEZ, *Cuando*, p. 93.

¹²⁶ Os termos em hebraico podem ser melhor aprofundados em SILVA, A função, p. 11-12.

¹²⁷ HERTZBERG, *Der prediger*, 85. Apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 196.

¹²⁸ FOX, *Qohelet and his*, 183. Apud: VÍLCHEZ LÍNFRASDEZ, *Eclesiastes*, p. 196.

Kohélet (7,2-4), não quer saber nada” (*Theonome*, 5)¹²⁹. Silva, por sua vez, em seu artigo sobre a função didática do tonto em Qohélet, conclui que o néscio (tonto) “personifica todos os defeitos que o discípulo/leitor deve evitar, caso queira se tornar sábio. [...] É como se Qohélet dissesse ao seu discípulo/leitor: - Queres ser sábio? Observa o tonto e faze o contrário!”¹³⁰.

Assim, é sensato que Qohélet realize elogio à sabedoria e tenha estima por ela: Ele observou “que a sabedoria é mais proveitosa do que a insensatez, assim como a luz é mais que as trevas” (cf. Ecl 2,13) e prossegue com um provérbio “sábio tem os olhos na cara, o insensato caminha nas trevas” (Ecl 2,14). Qohélet reprova as atitudes do néscio: ele é “um indisciplinado, alguém a quem falta o discernimento prático e que crê, apesar de tudo, encontrar-se na via justa, insistindo no erro, justificando sua conduta”¹³¹. Segue ao longo do seu discurso afirmando: “a sabedoria é boa como uma herança” (Ecl 7,11) e “faz a face do homem brilhar” (Ecl 8,1); “Vale mais a sabedoria do que a força, as armas e os gritos” (cf. Ecl 9,16ss) e por isso “o sábio se orienta bem [outra tradução: vai para a direita] o insensato se desvia [outra tradução: vai para a esquerda]” (Ecl 10,2).

Qohélet, não obstante reconheça a preferência da sabedoria à insensatez não deixa de colocar a busca da sabedoria sob seu horizonte de frustração. A sabedoria também é *hebel*, embora preferível à nescidade. Afirma Tamez que

por mais que se esforce [o sábio] com sabedoria e ciência, não consegue conhecer nem entender (6,12; 7,14; 8,7). O conhecimento e a sabedoria causam dor e moléstia (1,17-18), o que encontra é, a seu entender, somente *hebel*; e não pode compreender os propósitos de Deus nem no início e nem em seu fim (3,11)¹³².

Qohélet reconhece que a sabedoria humana não obtém sucesso em seu empreendimento: “Eis a sabedoria humana desorientada e definitivamente voltada ao fracasso na procura do sentido do destino humano”¹³³. Além disso, o excesso de sabedoria não é conveniente: “Muita sabedoria, muito desgosto; quanto mais conhecimento, mais sofrimento” (Ecl 1,18):

O sentido do v. 18 cremos que, pelo menos, é duplo: se o considerarmos segundo a sua muito provável origem escolar, a longa experiência no meio sapiencial chegara à conclusão de que o aprendizado comportava esse pesadíssimo fardo no aluno e no mestre: preocupação, trabalho ingrato, angústia, ou seja, *pesadume* e *sofrer* em todos os seus sentidos. O provérbio em seu contexto atual, que não é o original da escola e

¹²⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 175. Itálicos do autor.

¹³⁰ SILVA, A função, p. 36.

¹³¹ SILVA, A função, p. 35.

¹³² TAMEZ, *Cuando*, p. 45.

¹³³ GLASSER, *O processo*, p. 256.

formação, adquire amplitude e profundidade muito maior. A sabedoria e o saber capacitam o possuidor deles para perceber mais motivos de aflição e dor em medida proporcional a eles mesmos: a mais sabedoria e saber mais capacidade de pesadume¹³⁴.

O desgosto e o sofrer que provém do grande conhecimento estão vinculados à responsabilidade que circunda a quem o possui. De uma forma análoga, segue-se a conhecida frase do mundo dos super-heróis: “Com grandes poderes, vêm grandes responsabilidades”¹³⁵. Para Qohélet, o desconhecimento em alguns casos, pouparia o sábio de algumas aflições. Além disso, o ser humano não é capaz de conhecer a obra de Deus totalmente (cf. Ecl 3,11; 8,17; 11,5) e mais ainda, não é tampouco capaz de alcançar a verdadeira sabedoria. “Na realidade, a decisão ‘quero ser sábio!’ é sonho, porque o sê-lo mesmo é inalcançável, inatingível, remoto”¹³⁶:

O saber autêntico não é feito para o homem, apesar de seu “examinar” cada coisa, de seu investigar. Às vezes parece que o temos entre as mãos, que o seguramos e o possuímos, mas é só miragem, que se desloca mais para frente: “a sabedoria ainda está adiante”. Triste desengano é a procura da sabedoria. Ela é inatingível, e quanto mais pensamos tê-la alcançado e apertá-la a nós, tanto mais ela escorrega de nossas mãos como enguia¹³⁷.

Emerge então a pergunta de Qohélet em Ecl 1,3: “que proveito tem?” Aqui a palavra *yitrôn* [proveito] está em paralelo com *hebel*¹³⁸. Não há vantagem do sábio sobre o néscio, pois tudo é *hebel*. Na sequência do elogio à sabedoria de Ecl 2,13-14 Qohélet apresenta um “porém” (v.15) que “tem a força de explosivo lançado na bela consideração precedente. ‘Mas eu sei que uma única *miqreh* [sorte] toca a ambos!’”¹³⁹. A morte e o Xeol aguardam a todos igualmente. E se o destino de todos é o mesmo “para quê então me tornei sábio?” (Ecl 2,15).

Diante desse porto triste, para o qual partem todos, sábios e estúpidos, pobres e ricos, disparam todas as perguntas reprimidas, aflorando ao coração de Coélet antes de chegarem aos seus lábios: o mesmo destino de estúpido caberá também a mim, que compreendi, explorei, investiguei, descobri, ensinei? Por que então fatigar-me com o refletir, com o compreender, com o estudar, com o conhecer? Que valor nos resta diante da morte? Interrogações inquietantes, que atravessam o v. 15 e desembocam na verdade única e invencível: “Também isso é vazio!”¹⁴⁰.

¹³⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 176. Itálicos do autor.

¹³⁵ Frase dita no desenrolar das histórias do super-herói *O homem-aranha*. Poderá ser encontrada facilmente na internet. Por exemplo, em: <<https://knowyourmeme.com/memes/with-great-power-comes-great-responsibility>>. Acesso em: 10 de jul. de 2021.

¹³⁶ RAVASI, *Coélet*, p. 191.

¹³⁷ RAVASI, *Coélet*, p. 191.

¹³⁸ Conforme indica DORÉ, *Eclesiastés*, p. 24.

¹³⁹ RAVASI, *Coélet*, p. 91. Itálicos do autor.

¹⁴⁰ RAVASI, *Coélet*, p. 91.

Finaliza-se este breve discurso a respeito da busca da sabedoria no pensamento de Qohélet concluindo com ele que “nem a sabedoria mais ampla nem as riquezas mais proverbiais para nada servem definitivamente (cf. Ecl 1,14.17;2,11.17)”¹⁴¹. Ele explicita a sua frustração com a sabedoria tradicional em Israel que pretendia conhecer o princípio e o fim das coisas e os caminhos de Deus declarando-a fracassada em seu empreendimento. “Ele se critica como sábio”¹⁴². A busca da sabedoria culminará nas frustrações já elencadas de acordo com as observações qohéletianas. Viver com sabedoria é preferível à vida da ignorância, no entanto, ao final das contas, isso não a torna isenta do *hebel*.

1.3.1.3 Juventude e velhice

Para abordar a temática da juventude e velhice em Qohélet, será utilizada a perícopes de Ecl 11,7-12,7¹⁴³. O trecho compõe-se claramente de duas unidades temáticas, referindo-se Ecl 11,7-10 à juventude e Ecl 12,1-7 à velhice.

Da juventude Qohélet recomenda o desfrute (*smh*), o viver com intensidade. Em Ecl 11,7 afirma que é bom viver: “Doce é a luz, e agradável aos olhos ver o sol”. Em seguida, no v. 9 exorta o jovem a ser feliz e alegrar-se com os dias de sua mocidade, e ainda, “segue os caminhos do teu coração e o desejo de teus olhos”. Com o conselho apresentado no v.10 está “recomendando que o jovem procure com todas as forças e meios possíveis a plena saúde psíquica ou mental e física, o equilíbrio perfeito interior e exterior”¹⁴⁴.

O convite explícito ao desfrute não significa hedonismo: “Explica-se, por conseguinte, que o convite de Qohélet tivesse que ser completado com alguma anotação esclarecedora”¹⁴⁵. Em Ecl 11,9c, discutido entre os estudiosos se não seria um elemento acrescentado posteriormente pelo epiloguista, pondera para o equilíbrio através da chamada de atenção para o juízo de Deus.

O convite ao desfrute, no entanto, vem acompanhado do elemento da recordação (*zkr*). Quer indicar que não apenas o passado é algo que se esvai, mas também o que virá é escuridão. Em Ecl 11,8b afirma “lembre-se de que os dias de trevas serão muitos e tudo o que acontece é *hebel*”. No fundo, a juventude e suas alegrias não passam de um instante, fumaça que logo se

¹⁴¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 162-163.

¹⁴² TAMEZ, *Cuando*, p. 45.

¹⁴³ Segue-se o entendimento de Vílchez Líndez no que toca à divisão da perícopes, deixando 12,8 como conclusão geral da obra.

¹⁴⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 400.

¹⁴⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 398.

desvanece. “A memória é recordação dos tempos da juventude que são aqueles da alegria”¹⁴⁶. A alegria/desfrute (*smh*) e a recordação (*zkr*) presentes nos vv. 11,8a.9a.12,1 indicam que a alegria, própria do tempo da juventude, não de tornar-se apenas lembrança que escorre pelas mãos.

Além disso, se é verdade que o juízo da vaidade se coloca aqui na conclusão do convite a gozar as alegrias que a juventude oferece, idealmente ele tem prioridade, pois é precisamente a partir da constatação que o futuro de cada homem é inconsistente (11,8c) e que os cabelos negros são um sopro (11,10c) igualmente o é o próprio convite¹⁴⁷.

Ainda assim, em Ecl 12,1 aponta-se para o imperativo “lembra-te do teu Criador nos dias da mocidade”. A recordação (*zkr*) do Criador aqui se vincula com a possibilidade de viver satisfatoriamente. Para Tamez, “a exortação é que se viva com gozo a vida, na presença de Deus, antes que seja demasiado tarde. Nesse sentido, a alusão de Deus é fundamento teológico do desfrute e da alegria”¹⁴⁸. E Qohélet acrescenta nos v.1.2.6.7 o conselho “antes que”, pois tudo é sopro e o futuro *hebel*. Assim, aconselha o gozo do momento presente vivido na presença de Deus antes que seja tarde demais.

O desfecho da juventude desemboca na velhice, narrada de forma metafórica e poética em Ecl 12,1-7. Que esse poema trate da temática da velhice é um consenso significativo entre os autores, no entanto, Ravasi alerta para o equívoco de apressadamente realizar uma leitura exclusivamente “fisiológica” das imagens descritas por Qohélet nos vv. 3-5¹⁴⁹. No entanto, para esta pesquisa segue-se as considerações de Vílchez Líndez que em suas conclusões afirma que “conseguiu-se, dentro da indiscutível variedade, [...] certa convergência”¹⁵⁰ na aplicação dos símbolos à velhice.

Com as metáforas do escurecimento do sol e da luz, da lua e das estrelas (v. 2), os guardas da casa que tremem e homens fortes que se encurvam (v. 3ab), as poucas que moem param de moer (v. 3c), a escuridão vista por quem olha pela janela (v.3d), Qohélet faz referência aos sentidos da visão que se enfraquece e da audição cujos ouvidos não mais escutam bem, os poucos dentes que restam e que com dificuldade ainda mastigam o alimento, ou a coluna vertebral que se encurva e as pernas que tremem.

¹⁴⁶ D’ALARIO, *Il libro*, p. 168.

¹⁴⁷ D’ALARIO, *Il libro*, p. 167.

¹⁴⁸ TAMEZ, *Cuando*, p. 210.

¹⁴⁹ Afirma RAVASI, *Coélet*, p. 261: “É errôneo, porém, imaginar que o texto seja ‘fisiológico’ em primeira leitura. Por isso é inaceitável a versão proposta pela *Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, a qual rompe e dissolve o símbolo, traduzindo ‘metaforicamente’ os vv. 3-5”.

¹⁵⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 406.

A ancianidade é venerável, mas é a época de achaques, fraquezas de saúde, perda do frescor dos sentidos corporais. Por isso pode dizer o ancião com verdade que já não lhe dão gosto os anos, porque nem seu corpo nem sua mente respondem aos estímulos exteriores como nos anos do vigor da juventude. [...] Ainda é válido o testemunho do grego Mimnermo: “Quando chega a hora da dolorosa velhice, que deforma até mesmo o homem formoso, sempre lhe rondam o coração tristes inquietudes e já não se regozija contemplando os raios de sol”¹⁵¹.

O desfecho sombrio está delineado. O que é belo na vida da juventude logo desvanece e escorre entre os dedos tal como tentar agarrar o vento! Este é o inverno da vida que diferentemente do que ocorre na natureza, para Qohélet, não possui continuidade na primavera. Trata-se, portanto, “de recordar-se agora do Criador, antes da impossibilidade total de fazer algo na vida que satisfaça plenamente”¹⁵².

1.3.1.4 Morte e *'olam*

Como mencionado anteriormente, para Qohélet a morte é o ponto final de toda a história humana. É a sorte, o destino que a todos cabe. Os versículos 6-7 trazem a conclusão do poema em Ecl 11,7-12,7 e “descrevem a morte como uma ruptura (v.6) e como um retorno (v.7)”¹⁵³. Ravasi concorda afirmando que “o tema da morte, único destino real e permanente do homem, domina a última estrofe do cântico final de Coélet (Ecl 12,6-8)”¹⁵⁴. Aos sinais da velhice “o homem já está a caminho de sua morada eterna, e os que choram sua morte começam a rondar pela rua” (Ecl 12,5c). É a morte que põe fim à vida de engano e ilusões do ser humano. Com ela se encerra o grande *hebel* da existência.

Não há indícios que apontem para a crença na ressurreição em Qohélet, pois “no século III a.C. não se dá essa discussão no judaísmo”¹⁵⁵. Para Ravasi, no v.7 quando o sábio fala sobre o retorno da *ruah* para Deus que o concedeu, “deve ser descartada qualquer leitura imortalista”¹⁵⁶. O ser humano volta ao pó da terra de onde veio (cf. Gn 3,19) e dali não mais se levantará. Sua vida se esvai, sua lembrança é engolida pela circularidade do tempo e o absurdo da sua vida marcada pelo *hebel* chega ao termo.

¹⁵¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 405-406.

¹⁵² TAMEZ, *Cuando*, p. 209.

¹⁵³ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 39.

¹⁵⁴ RAVASI, *Coélet*, p. 260-261.

¹⁵⁵ TAMEZ, *Cuando*, p. 49.

¹⁵⁶ Cf. RAVASI, *Coélet*, p. 267.

“Dar a *rûah*, o hálito vital”, é obra exclusiva do Criador (Is 42,5; Ez 37,5). Está nas suas mãos também o poder de retirar esse princípio vital. Por isso, o homem “tem a respiração somente de empréstimo” (Sb 15,16). A retirada desse princípio significa a dissolução da pessoa e a morte. A *rûah* não é princípio pessoal (a alma dos gregos), mas uma raiz impessoal dependente do ato criador divino. Se Deus solta esse fio, o homem cai no pó, no Xeol, representação simbólica de dissolução total, de desintegração do ser (9,10). O homem, casa de argila mantida de pé pela mão de Deus, se dissolve e dispersa no nada. E isso não é “um imenso vazio”? A rubrica final do v.8, que ressoa como moto perpétuo do nada e do vazio, sela não só o livro (1,2), mas também a vida do homem¹⁵⁷.

Não é difícil concordar com Qohélet quando diz em Ecl 2,17: “Detesto a vida, pois [...] tudo é *hebel* e correr atrás do vento”. Todos os esforços e buscas do ser humano terminam em nada! Apesar disso, o sábio mantém a sua fé e temor em Deus, ainda que tudo lhe pareça como absurdo e *hebel*. Qohélet ensina que é preciso reconhecer a condição humana e aceitar a morte sem, no entanto, apressar sua chegada e mantendo “a capacidade de gozar da vida concreta com liberdade e sem culpa”¹⁵⁸, pois “quem não desfruta da vida [...], está permitindo que a morte vá acontecendo antes do tempo. Porque o oposto da morte não é unicamente a vida, mas sim a vida vivida com prazer e dignidade”¹⁵⁹.

Não obstante a enorme frustração diante da efêmera existência do ser humano na realidade que se apresenta na vida sobre a terra, Qohélet ama a vida e, no fundo desejaria poder transcender a morte¹⁶⁰. Há no coração humano um desejo de ir além: um desejo de totalidade. A base para essa interpretação encontra-se em Ecl 3,11 na qual Qohélet afirma que “tudo o que Deus fez é apropriado ao seu tempo. Também colocou no coração do homem o ‘*olam*’”.

A tradução do termo ‘*olam*’ é incerta. Conforme explicita Vílchez Líndez, há autores¹⁶¹ que aproximam ‘*olam*’ de desejo de eternidade e o assemelham à doutrina agostiniana do coração inquieto que deseja repouso em Deus. Contudo, tal posicionamento soa exagerado e prefere-se permanecer com Qohélet na esfera do imanente. Adota-se a posição de Vílchez Líndez segundo o qual ‘*olam*’ “significa uma duração sem limites prefixados, dentro das fronteiras da vida terrestre. É um tempo sem enumerar, a perpetuidade na vida”¹⁶². Com palavras próprias, ‘*olam*’ colocado por Deus no coração do ser humano, trata-se do seu desejo de permanência, o impulso e desejo que a vida tem de viver e de

¹⁵⁷ RAVASI, *Coélet*, p. 267-268. Itálicos do autor.

¹⁵⁸ TAMEZ, *Cuando*, p. 50.

¹⁵⁹ TAMEZ, *Cuando*, p. 51.

¹⁶⁰ Leia-se TAMEZ, *Cuando*, p. 48-51.

¹⁶¹ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 230: Menciona-se F. Delitzsch, R. Murphy e A. Bonora entre esses.

¹⁶² VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 231.

superação dos limites. Nesse sentido nesta pesquisa concorda-se com o autor Williams ao afirmar que “o *‘olam* é o oposto a *hebel*”¹⁶³.

Os seres vivos por serem vivos tendem sempre ao positivo, à permanência na existência. Deus pôs no mais íntimo do homem a vida, e mais, o homem desde o mais íntimo de si mesmo é vida porque está vivo e a vida não existe no abstrato. Da própria vida não pode surgir sua limitação; esta virá imposta de fora. [...] A pessoa se vê frustrada pelos impulsos mais fortes que o homem sente e que surge em seu ser: o desejo de não morrer. Talvez por isso, o *‘olam* no coração humano continue avante contra o vento e maré, e até mesmo quer continuar avante quando tudo falha na própria natureza humana¹⁶⁴.

Tamez indica que *‘olam* é concedido por Deus ao ser humano para que possa compreender a perfeição das coisas criadas “todas adequadas em seu tempo” (cf. Ecl 3,11a) e tenha “o potencial de compreender mais além do que é dado. Apesar disso, para Qohélet é impossível entender a realidade plena” e, por isso, cabe ao ser humano o temor a Deus. O *‘olam* presente na integralidade do ser humano não é suficiente para superar o *hebel* da finitude e da mortalidade, mas impulsiona-o a lançar-se na fé em Deus.

Diante do *hebel* que a tudo abrange, e do desejo de transcender a si mesmo que habita no coração do ser humano é possível dizer juntamente com Silva: “Nesta perspectiva, Qohélet parece destruir todas as certezas do leitor para levar-lhe à conclusão de que necessita encontrar forças em si mesmo e fazer seu próprio caminho”¹⁶⁵.

1.3.2 O ser humano pode gozar de relativa felicidade “debaixo do sol”

A experiência da realidade questiona a antiga fé de Qohélet. Ele se dá conta de que não é possível crer a partir da religião embasada na teologia da retribuição e na crença ingênua do sucesso do sábio. O conflito com a realidade realiza em Qohélet como que uma dialética que demanda como síntese uma nova forma de experimentar a fé, de falar sobre Deus e de viver a realidade.

Mesmo diante da experiência de crise deixada a partir da constatação do *hebel* da existência, deve haver alguma razão para que Qohélet não aconselhe o seu leitor a desistir da fé e até mesmo da vida. Com efeito, ele afirma em Ecl 9,4 “ainda há esperança para quem está ligado a todos os vivos” que tem sequência em um provérbio “um cão vivo vale mais do que um leão morto”.

¹⁶³ WILLIAMS, *What does*, 378. Apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 231.

¹⁶⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 231. Itálicos do autor.

¹⁶⁵ SILVA, *El sufrimiento*, p. 417.

Qohélet reconhece em diversos pontos de sua obra, que a vida é boa (*tov*) e bela (*yapeh*) (cf. Ecl 3,11a). Ele crê ser possível viver sobre a terra com o sustento de alguma esperança. Tamez afirma que Qohélet

Apesar do esforço não consegue averiguar o futuro, não obstante consegue descobrir uma dimensão não vista antes como primordial e propõe um caminho que supera a angústia da situação presente negada. Se refere [...] ao desfrute da vida na intimidade do cotidiano: o comer e beber com alegria, em meio ao trabalho escravizante, “porque isto também é dom de Deus”, essa é a parte o porção (*jeleq*) que lhe corresponde¹⁶⁶.

O que faz com que Qohélet prefira vida à morte? Talvez seja a firme crença de que Deus faz tudo adequado em seu tempo e por isso, é preferível viver confiando no governo de Deus. “Talvez enuncie Qohélet no v.4a uma das vantagens mais importantes que gozam os que estão vivos e que constitui, de mais a mais, a razão fundamental de querer continuar vivendo: a *esperança*”¹⁶⁷. Doris Krahn resume bem a proposta que Qohélet faz diante do *hebel* da vida:

Como resposta adequada à vacuidade da vida, Qohélet exorta a desfrutar as coisas cotidianas. O ser humano que desfruta os aspectos ordinários da vida reconhece sua realidade limitada como criatura e teme ao seu Criador¹⁶⁸.

A reflexão que Qohélet desenvolve o leva a afirmar que a vida é um dom de Deus. Para Grusson, Qohélet está convencido disso, “porém o homem não possui o segredo de sua existência”¹⁶⁹. Conhecer o mistério da existência humana e saber os planos de Deus é obra que não está ao alcance do sábio. Ao ser humano cabe caminhar no temor (cf. Ecl 3,14) e viver a alegria que Deus lhe concede desfrutar sob o sol.

Qohélet constata o *hebel* e diante dessa crise propõe nova postura de fé: *Há um tempo para cada coisa debaixo do sol*, e por isso cabe ao ser humano o temor a Deus, a confiança e a subordinação aos desígnios de Deus. Além disso, o ser humano não deve alienar-se no passado, nem imaginar um sonho utópico no futuro, o melhor mesmo é *viver o presente com intensidade*. Deve-se encontrar a felicidade possível, relativa e limitada – os poucos elementos de não-*hebel* – no *gozo da vida corporal e no fruto do trabalho*.

¹⁶⁶ TAMEZ, *Cuando*, p. 42.

¹⁶⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 353. Itálicos do autor.

¹⁶⁸ KRAHN, *La alegría*, p. 3.

¹⁶⁹ GRUSSON, Prefácio. In: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 4.

1.3.2.1 Há um tempo para cada coisa debaixo do sol

Encontra-se em Ecl 3,1-8 um belíssimo poema sobre o tempo. Não se adentrará nos detalhes da composição e estrutura literária do poema, apenas limita-se a dizer que é constituído de quatorze frases de pares antitéticos. Em todas as frases está presente a palavra “tempo” (*'et*), sendo esta, portanto, a palavra-chave do poema, aparecendo vinte e oito vezes. É conveniente saber que a disposição apresentada pelo poema quer manifestar ideia de uma experiência global, integralidade das coisas debaixo do sol, totalidade do tempo e totalidade do espaço terrestre. “Nesta litania os verbos estão dispostos dois a dois, expressando um uma ação positiva e outro, ao contrário, uma ação negativa”¹⁷⁰.

Embora não seja unânime, adota-se aqui a linha interpretativa de Daniel Doré e de Elsa Tamez que consideram positivamente a poesia qohéletiana do tempo: “Finalmente, assinalemos que esta litania de Qohélet conclui com a palavra ‘paz’ (*shalôm*), eminentemente positiva, que responde à primeira: ‘nascer’”¹⁷¹. Nas palavras de Tamez,

o fato de que o poema concluir com o termo *shalom* é significativo. Pois, ainda que tudo seja vazio para ele [Qohélet], abrir seu discurso lírico com o ato de dar a luz, ou o nascer, e finalizar com a situação de *shalom*, traz vislumbres de esperança¹⁷².

Qohélet deseja expor a dinâmica do provisório, o limite e a finitude humana bem como a importância do momento presente. Seu foco não é tanto a monotonia repetitiva, mas o encadeamento dos contrários em uma finitude imposta¹⁷³, pois “tudo o que Deus fez é apropriado ao seu tempo” (cf. Ecl 3,11a). “Deus define o tempo, e o ser humano não tem nenhum poder sobre ele, ao contrário, deve a ele sujeitar-se. O ser humano é chamado a desfrutar dentro dos limites postos por Deus”¹⁷⁴. Os acontecimentos debaixo do sol não podem ser mudados pelo ser humano, pois eles são permitidos e determinados por Deus e “o que é torto não se pode endireitar” (Ecl 1,15). Antes, eles acontecem dessa maneira para convidar o ser humano à fé em Deus que é o único capaz de mudar as coisas e que está acima do tempo e ao gozo dos momentos alegres. Novamente as palavras de Tamez ajudam na compreensão:

¹⁷⁰ Cf. DORÉ, *Eclesiastés*, p. 28.

¹⁷¹ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 29. Itálicos do autor.

¹⁷² TAMEZ, *Cuando*, p. 104. Itálicos da autora.

¹⁷³ Cf. DORÉ, *Eclesiastés*, p. 29.

¹⁷⁴ KRAHN, *La alegría*, p. 13.

A sabedoria está em reconhecer que na vida existem situações boas e situações negativas. Quando se está diante de situações más, deve-se ter fé que haverá situações favoráveis e devem ser aproveitados os momentos que alegam a vida em meio à negatividade. As situações boas devem ser aproveitadas e gozadas o melhor possível, sabendo que as ocasiões podem mudar negativamente ou que a morte chegará ao seu tempo¹⁷⁵.

A sequência das colocações de Qohélet apresenta que toda felicidade do ser humano sobre a terra é um dom de Deus e aquilo que não se pode compreender pela razão é uma ocasião para despertar no ser humano o sentimento de criatura: “A felicidade limitada do homem (vv.12-13) é um dom de Deus (vv.10.11b). A obra ilimitada de Deus (vv.14-15), misteriosa para o homem, engendra ‘o temor em seu rosto’ (cf. 11ac)”¹⁷⁶.

O temor a Deus encaminha-se assim para a esperança e confiança em Deus que dispõe adequadamente todas as coisas ao seu tempo. O tempo de nascer e de morrer está nas mãos do Senhor (cf. Sl 31,16) “razão por que surge espontaneamente o sentimento de confiança apesar de nossa impotência e ignorância”¹⁷⁷. Nas palavras de Vílchez Líndez sobre a esperança que resta aos vivos em Ecl 9,4 temos que “a esperança converte-se assim em *confiança: bittahon*, que é a palavra empregada por Qohélet no v.4 (cf. 2Rs 18,19 = Is 36,4)”¹⁷⁸.

O ser humano, portanto, ainda que não seja capaz de compreender o mistério da obra que Deus dispôs de sua maneira, nem compreender a amplitude do sentido do viver, é chamado a viver na confiança e no temor a Deus¹⁷⁹ que dá ao ser humano o tempo de rir e o tempo de chorar, tempo de guerra e tempo de paz, tempo de nascer e tempo de morrer.

A impotência lança o ser humano na dimensão da fé. Por sua vez, dá energia para viver. Qohélet, [...] reorienta o mundo em direção ao não-*hebel* atribuindo os tempos adequados a Deus. Se o tempo de *hebel* o neutraliza ou paralisa, a fé em que tudo tem seu tempo e sua hora o liberta. Deus administra os tempos, e aqueles que o temem, isto é, aqueles que reconhecem seus limites, estarão bem. Esta é a força da fé, embora não a se experimente no momento presente. É ter fé que Deus agirá e julgará com justiça no tempo oportuno (3,17-18; 8,12-13; 12.14)¹⁸⁰.

Deve-se viver com confiança e subordinação os acontecimentos e os tempos determinados por Deus, quer sejam bons ou ruins. Qohélet aconselha em Ecl 7,14: “Em tempo

¹⁷⁵ TAMEZ, *Cuando*, p. 101.

¹⁷⁶ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 31. Itálicos do autor.

¹⁷⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 219.

¹⁷⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 354. Itálicos do autor.

¹⁷⁹ GLASSER, *O processo*, p. 263: alerta para um ponto de vista distinto: “Aquele que teme a Deus reconhece que está ‘em sua mão’ (9,1), isto é, em seu poder, sem o matiz de abandono confiante que a gente estaria inclinado a ler espontaneamente na expressão”.

¹⁸⁰ TAMEZ, *Cuando*, p. 59.

de felicidade, sê feliz, e no dia da desgraça, reflete; Deus fez tanto um quanto o outro”. Os planos de Deus não podem ser compreendidos pelo ser humano, no entanto, isso não é motivo para alarmar-se, pois tudo está sob as mãos de Deus e “Deus é o sujeito implícito das ações presentes nesse poema”¹⁸¹.

1.3.2.3 Viver com intensidade o tempo presente

Além da dimensão da fé e do reconhecimento da finitude humana, o poema do tempo evoca a circularidade das coisas que acontecem sob o sol e completa o sentido do capítulo primeiro do livro de Qohélet que apresenta outro poema, dessa vez cosmológico, sobre a circularidade da vida. Com a pergunta retórica em 1,3 “que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol?” Qohélet introduz a argumentação sobre o giro circular e sem fim que acontece no universo. “Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece” (Ecl 1,4) e conclui no versículo nono dizendo que “nada há de novo debaixo do sol”. A circularidade da vida, os dias, as gerações, o tempo, tudo parece voltar sempre ao mesmo lugar como um grande labirinto sem saída. A repetição e a monotonia conduzem, sem dúvida, a uma insatisfação.

Acertadamente recorda Vílchez Líndez da frequência com que os estudiosos encontram nessas linhas iniciais de Qohélet uma semelhança ao “Sísifo mitológico que passa a vida tentando até a extenuação fazer chegar sua pesada rocha ao topo da montanha e, quando está a ponto de coroar sua proeza, vê como desliza de novo ladeira abaixo o enorme penhasco”¹⁸². A condenação eterna de Sísifo bem como a circularidade cosmológica apontada por Qohélet indica que o sentido do existir não é encontrado na imortalidade de viver dias sem fim, mas no *modo como viver* esses dias ainda que sejam limitados:

A alegria é o clima de quem vive adequadamente a sua porção: fruir o produto do próprio trabalho leva à *satisfação*, que é, no fundo, a experiência do *dom* de Deus, ou seja, a experiência daquela dimensão de *eternidade dentro do presente*. Eternidade, portanto, não é um tempo que existia antes ou que virá depois, nem um espaço diferente daquele em que vivemos, mas uma qualidade, uma forma especial de viver. *A eternidade é a intensidade da vida no presente*¹⁸³.

¹⁸¹ TAMEZ, *Cuando*, p. 102.

¹⁸² VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 145.

¹⁸³ STORNILO, *Trabalho*, p. 83. Itálicos do autor.

Diante de uma vida monocromática o ser humano é exortado por Qohélet a encher de colorido o momento presente. O passado é *hebel* e o futuro também o é. Assim, “cada geração vive sua própria experiência da vida e cada geração tem que refazer para si mesma o ciclo completo da vida humana ‘debaixo do sol’, na felicidade ou na desgraça, no amor ou no ódio (Ecl 9,5-6)”¹⁸⁴.

Se há um tempo para cada coisa debaixo do sol, se existe tempo de chorar e de rir, então é sábio e prudente viver com intensidade o tempo presente, pois o passado e o futuro não estão nas mãos do ser humano. “Qohélet vê o desfrute do presente como a única possibilidade para neutralizar o seu mundo de porcaria que leva à desilusão total”¹⁸⁵.

A boa esperança, escreve G. Sindt, está não em voltar nossa atenção para outro mundo inacessível, mas em nos atrevermos a viver a precariedade sem tristeza. Entre o otimismo idiota do “imbecil feliz” e o niilismo de quem mata toda a esperança há espaço para uma serenidade que vence a depressão e uma qualidade de vida que rejeita as muletas e “drogas”. Nem os bons tempos de antigamente quando éramos felizes e nem as bonitas promessas de amanhã vão dar certo. É o hoje que Qohélet quer viver¹⁸⁶.

Este é o olhar lúcido e sem distorções que Qohélet lança sobre a vida humana. Ele coloca o humano diante das condições de limitação e pequenez criatural. Este é chamado a desfrutar da felicidade possível no concreto da realidade. Ele acrescenta que isso é um “dom de Deus” (cf. Ecl 3,13). Qohélet não admite a hipótese de projetar para o além a possibilidade de felicidade e realização do ser humano, pois tal atitude é insensatez, fantasia, ilusão, verdadeiro absurdo. Antes ensina que o ser humano deve contentar-se com a realização que lhe é possível debaixo do sol, pois esta é a sua porção que lhe é conferida como dom de Deus.

É possível e proveitoso comer, beber e desfrutar do fruto do trabalho ainda que seja penoso, viver intensamente o momento presente e confiar com temor em Deus que dispõe o tempo de todas as coisas apropriadamente. Essa é “a tarefa que Deus deu aos homens para que dela se ocupem” (Ecl 3,10). Ademais, “a morte física chegará inevitavelmente [...]. Por isso, se deve aproveitar a vida ao máximo e o melhor possível”¹⁸⁷.

¹⁸⁴ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 27.

¹⁸⁵ TAMEZ, *Cuando*, p. 205.

¹⁸⁶ SINDT, *Masses ouvrières*, p. 71. *Apud*: DORÉ, *Eclesiastés*, p. 13-15.

¹⁸⁷ TAMEZ, *Cuando*, p. 204.

1.3.2.2 A porção do ser humano: desfrutar do trabalho, comer e beber

O convite à alegria e ao desfrute aparece diversas vezes ao longo da obra de Qohélet: Ecl 2,24-26; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,8-9. Nas palavras de Daniel Doré “há uma felicidade possível para o homem debaixo do sol, uma felicidade limitada certamente, porém portadora de gozo”¹⁸⁸. Esta felicidade é vista pelo sábio como dom de Deus (cf. Ecl 2,24; 3,13; 5,18) e fruto do trabalho (cf. Ecl 2,24; 3,13.22; 5,18; 8,15; 9,9). Trata-se da porção, isto é, a herança ou parte que Deus reserva ao ser humano sobre a terra.

Para uma adequada compreensão deste convite de Qohélet ao desfrute, é preciso primeiramente afastá-lo de uma interpretação moralista bem como defendê-lo da acusação hedonista, pois o *passar bem na vida* (*la'asot tob*), não se refere a quaisquer vantagens indevidas uma vez que “os desejos desenfreados apenas perturbam a serenidade da mente e, portanto, geram dor ao invés de prazer”¹⁸⁹. Concorda com essas afirmações Vílchez Líndez: “defendemos Qohélet da acusação de hedonismo e epicurismo crassos”¹⁹⁰.

Os autores concordam em dizer que “a conclusão de Qohélet é que o desfrute é a finalidade da vida e sua admoestação é para gozar de uma vida feliz tanto quanto possível”¹⁹¹. Expressa compreensão semelhante Gianfranco Ravasi:

Por isso, conclui R. Gordis, “para Coélet a alegria é o imperativo categórico de Deus para o homem, não em sentido vago e espiritualista, mas como experiência tangível e concreta, a qual se manifesta nos prazeres físicos e na atividade mental, na contemplação da natureza e nos prazeres do amor”. O livro, observa R. K. Johnston, se abre, sem dúvida, com a constatação do vazio de toda ação e a realidade (1,3-11), mas se fecha com cântico ao gozo nos limites do possível (11,9-12,7)¹⁹².

O convite ao desfrute precisa ser entendido sem conotação moral. Com o imperativo “coma e beba” de Qohélet entende-se muito mais do que satisfação de desejos, mas está também vinculada às noções próprias do pensamento judaico a respeito das refeições¹⁹³ e que se pode constatar pela relevância atribuída a elas ao longo da Sagrada Escritura (cf. Gn 18,1-8; 27,1-29; Ex 12, 8-14; Tb 8,19-20; Mt 26, 17-19.26-29; Ap 19,9). Portanto, a comida e a bebida estão referidas “não só com a finalidade de manter a vida

¹⁸⁸ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 32.

¹⁸⁹ CARSTENSEN, *The relation*, p. 18.

¹⁹⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 233.

¹⁹¹ CARSTENSEN, *The relation*, p. 18.

¹⁹² RAVASI, *Coélet*, p. 34.

¹⁹³ Sobre “Refeições” sugere-se a consulta do verbete em: MCKENZIE, *Dicionário*, p. 776-778.

que recebemos, mas como expressão de sentimentos mais profundos e nobres do homem, como o são a hospitalidade, a amizade, a alegria e a festa”¹⁹⁴. Glasser contribui com essa reflexão:

O comer e o beber não devem ser reduzidos à sua pura função nutritiva, nem mesmo à gastronomia. Todos sabem por experiência que a mesa é um lugar de comunhão humana, e que a refeição pode também ser um festim do coração e do espírito. [...] Parece claro que ele [Qohélet] pensa também em todas as pequenas alegrias da existência, na distensão e no repouso depois do trabalho, nas satisfações da vida em sociedade, na doce intimidade do lar¹⁹⁵.

Sobre a relação entre trabalho e felicidade, Ivo Storniolo afirma que “trabalhar e desfrutar o produto do próprio trabalho é *dom sagrado* de Deus e, por isso mesmo, *direito sagrado* e inalienável do homem”¹⁹⁶. No entanto, o trabalho por si próprio, se alienado da possibilidade de seu desfrute, não é fonte de realização, pelo contrário, é apenas fadiga (*amal*) como pondera Daniel Doré: “O trabalho do homem é um esforço penoso, uma fadiga inútil, uma pergunta sem resposta”¹⁹⁷. O fruto do trabalho é dom de Deus e porção do ser humano, contudo, não há proveito (*yitrôn*) na fadiga do trabalho, se o ser humano não puder desfrutar do produto de sua obra. Silva pondera ainda que “Qohélet não considera sábio quem [...] trabalha demais. Ao contrário, afirma ‘todo trabalho’ é também vaidade e correr atrás do vento’. Em outras palavras, trabalhar demais é outra forma de estultícia!”¹⁹⁸.

Tamez complementa essa reflexão exortando para o perigo de o ser humano cair em uma lógica desumanizante que lhe priva do desfrute: “Deus dá o dom da vida e também a faculdade de saber desfrutar dela. O ser humano se escraviza a si mesmo ou permite sua escravidão com um sistema fundamentado no lucro”¹⁹⁹. O que impede o gozo da vida de forma livre como dom de Deus? Responde Tamez: “[...] trabalho sem descanso, a avareza de acumular, ou o outro que se apossa do produto do trabalho”²⁰⁰.

A nova forma de Qohélet experimentar a fé em Deus faz com que ele possa lançar também novo olhar sobre o *hebel* da vida. Permite a ele enxergar a porção que Deus

¹⁹⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 234.

¹⁹⁵ GLASSER, *O processo*, p. 62.

¹⁹⁶ STORNILOLO, *Trabalho*, p. 52. Itálicos do autor.

¹⁹⁷ DORÉ, *Eclesiastés*, p. 24.

¹⁹⁸ SILVA, *A função*, p. 21.

¹⁹⁹ TAMEZ, *Cuando*, p. 137-138.

²⁰⁰ TAMEZ, *Cuando*, p. 140-141.

determinou para o ser humano usufruir durante seus dias. Permite que a vida seja vista, apesar de sua efemeridade, com um olhar positivo.

Pergunte ao Eclesiastes “o que é a vida”, e ele dirá que é sentar-se à mesa com os filhos e apreciar uma bela taça de vinho. Vida é terminar um trabalho e se largar exausto na poltrona, cheio de satisfação com o que acabou de fazer. É ver um pôr do sol e ficar extasiado com aquela visão sublime. É receber o abraço de um amigo, um abraço repleto de afeto e de amor. É saber-se amado. Isso sim é vida²⁰¹.

Ainda assim, essa relativa felicidade não se identifica com o sucesso do justo pregado pela teologia da retribuição e pela sabedoria clássica.

²⁰¹ KIVITZ, *O livro*, p. 143.

2 REFLEXÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE DIETRICH BONHOEFFER

O capítulo primeiro constatou a necessidade de uma teologia ajustada à realidade. O itinerário da experiência religiosa de Qohélet explicitou que religião e realidade devem estar ajustadas uma a outra. Quando isto não acontece o discurso religioso torna-se vazio, sem sentido e Deus é distanciado da realidade.

A situação experimentada por Qohélet na qual a religião tradicional – aquela comumente praticada – não se ajustava à realidade se assemelha com situação vivida por Dietrich Bonhoeffer, teólogo cristão, de tradição luterana. Apesar de ter vivido muitos anos depois de Qohélet e de professar uma fé distinta dele, Bonhoeffer igualmente critica a religião de seu tempo, e permite intuir de seus escritos uma síntese que expressa uma nova forma de falar de Deus e do cristianismo.

O texto que segue apresentará uma pesquisa acerca das reflexões feitas por Dietrich Bonhoeffer sobre sua experiência religiosa, sua antropologia e teologia. Este capítulo segundo tem o objetivo de captar elementos necessários para o diálogo entre Qohélet e Bonhoeffer no capítulo terceiro e, por isso, aqui serão conhecidos e refletidos elementos da teologia de Bonhoeffer – teologia que realizou com sua própria vida e testemunho – que explicitam o seu conflito com um tipo de cristianismo de sua época, por ele chamado de “religioso”, e sua proposta de um cristianismo “a-religioso” com impacto direto na realidade vivida pelo autor no século XX, isto é, o contexto de uma Alemanha nazista imersa na II Guerra Mundial.

Na primeira parte será oferecida uma contextualização histórica apresentando a identidade do teólogo e o período histórico em que viveu: a Alemanha nazista, imersa na II Guerra Mundial. Em seguida serão abordadas concepções antropológicas presentes na realidade de sua época, sua posição oposta a essas concepções e a proposta de uma antropologia cristã caracterizada pelo existir-para-os-outros e pelo novo sentido atribuído ao sofrimento e à finitude a partir de Cristo. Por fim, num terceiro momento, serão aprofundados elementos específicos da reflexão teológica de Bonhoeffer que preparam para o diálogo com o livro de Qohélet.

2.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

Esta contextualização se dará em torno de três aspectos: a vida e obras de Bonhoeffer, sua visão crítica sobre o cristianismo da época e os projetos nazistas.

2.1.1 Vida e obras de Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer nasceu em Breslau, na época pertencente à Alemanha e atualmente à Polônia, no dia 4 de fevereiro de 1906, filho de pais de alta classe social e de tradição religiosa, recebeu formação e educação de excelência. “Bonhoeffer passou a maior parte da juventude em Berlim, com seus sete irmãos e irmãs, dedicando-se ao estudo, à música e ao esporte. [...] Como estudante distinguia-se por extraordinária capacidade de concentração”²⁰².

Aos dezesseis anos, decidiu tornar-se pastor e iniciou seus estudos teológicos inicialmente na Universidade de Tubinga, em 1923, seguindo depois para Berlim, onde foi aluno de Harnack. Concluindo o curso em 1927, recebeu láurea acadêmica em teologia dogmática com sua primeira obra *Sanctorum Communio*, que mereceu elogios de Karl Barth e de Ernst Wolf.

Imediatamente iniciou seu ministério pastoral, enviado para uma paróquia de comunidade alemã em Barcelona. Dois anos mais tarde, em 1929, retornou a Berlim para iniciar atividades docentes na Universidade, o que lhe exigiu a escrita de nova obra *Akt und Sein* como habilitação. Contudo, antes de iniciar as atividades, foi enviado para estudos complementares no Union Theological Seminary, em Nova York. Esta experiência na América lhe abriu ainda mais horizontes de reflexões teológicas e culturais, especialmente o que se refere ao ecumenismo.

Em 1931, Bonhoeffer retornou para a Alemanha e iniciou as atividades docentes, contudo, causaram-lhe grande impacto a situação social, política e a situação da Igreja na Alemanha da época. Em 1933, Adolf Hitler assumiu o poder com os ideais do nacional-socialismo, desejando uma Igreja evangélica oficial para os alemães. Determinante para Bonhoeffer foi a tentativa de inclusão do chamado “Parágrafo Ariano” nos estatutos da Igreja luterana alemã que proibia a ordenação de pastores de origem hebraica²⁰³.

Bonhoeffer demonstra desde o início a sua discordância das teorias hitlerianas. Em fevereiro de 1933, numa palestra radiofônica, critica a aspiração do povo de encontrar um *Führer*, que se arrisca a tornar-se um *Verführer*, um sedutor. Ele protesta energicamente contra o *Arierparagraph*, solicitando a convocação de um “concílio evangélico” para “decidir sobre a unidade ou a divisão da Igreja”. O concílio não é convocado, mas ao seu lado colocam-se Hans Asmussen, Otho Dibelius, Karl Barth, Martin Niemoeller, que juntos fundam a “Igreja Confessante”. Desse momento em diante, seu interesse pela teologia especulativa

²⁰² MONDIN, *Os grandes*, p. 166.

²⁰³ Cf. MONDIN, *Os grandes*, p. 168.

decai, enquanto suas atividades e reflexões se concentram sempre mais sobre a vida, as necessidades e os problemas da Igreja perseguida²⁰⁴.

Devido à sua explícita oposição aos ideais nazistas, era perigoso lecionar. Isso o obrigou a afastar-se da cátedra para assumir atividades pastorais em Londres por dois anos, a partir do final de 1933. Ele retornou a Berlim em 1935 para ser o diretor do seminário da Igreja Confessante em Finkenwalde. Um ano mais tarde, o governo alemão “cassa-lhe o título de livre-docente”²⁰⁵ e Bonhoeffer se retirou para estar exclusivamente com seus alunos no seminário. Neste período, elaborou mais duas obras: *Nachfolge* (*Discipulado*) e *Gemeinsames Leben* (*Vida em Comunhão*), publicadas respectivamente em 1937 e 1938.

Ao longo de 1937, “o fechamento de Finkenwalde pela Gestapo e a proximidade da guerra são os motores que põe em marcha a entrada de Bonhoeffer nos círculos opositores ao Terceiro Reich”²⁰⁶. A partir de então, em caráter definitivo, o governo nazista proíbe Bonhoeffer de lecionar e publicar livros.

Aconselhado pelos amigos, Bonhoeffer foi aos Estados Unidos para realizar conferências, na tentativa de fazer com que a perseguição fosse reduzida ou acalmada. Contudo, pouco tempo depois, com as notícias da guerra se concretizando, ele afirmou: “Não terei o direito de participar da reconstrução da vida cristã na Alemanha depois da guerra se não tiver compartilhado com meu povo as provas deste período”²⁰⁷. Dessa forma, retornou para a Alemanha e passou a fazer parte ativa em um grupo de resistência ao governo nazista de Adolf Hitler.

Ele [Bonhoeffer] voltou para a Alemanha porque assumiu seu discipulado, sua responsabilidade de cristão com o próximo e sabia que, naquele momento, fugir poderia significar não seguir a Cristo até as últimas consequências. Se Cristo tem sentido no “existir-para-os-outros”, também os cristãos só tem sentido enquanto existindo ativamente no mundo, participando da vida e interagindo nos rumos da história²⁰⁸.

No seio da sua atividade de resistência política, desenvolveu diversas reflexões e, por meio de seus escritos ilegais, ofereceu um autêntico ministério espiritual. É nesse período que iniciou a redação de sua obra *Ethik* (*Ética*), que não conseguiu concluir.

²⁰⁴ MONDIN, *Os grandes*, p. 168. Itálicos do autor.

²⁰⁵ MONDIN, *Os grandes*, p. 168.

²⁰⁶ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 31.

²⁰⁷ MONDIN, *Os grandes*, p. 169.

²⁰⁸ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 33.

Sua jornada itinerante na resistência a Hitler foi interrompida por sua prisão em 5 de abril de 1943 em Berlim. Bonhoeffer foi levado para a prisão de Tegel, mas ainda assim, seu ativismo de resistência política não encerrou. Passou a escrever, dentro da prisão, muitas cartas a seus familiares e amigos, especialmente ao amigo Bethge e à sua noiva Maria von Wedemeyer. A coletânea desses escritos da prisão foi publicada postumamente pelo seu amigo Bethge sob o título *Widerstand und Ergebung (Resistência e Submissão)*.

Aproximadamente dois anos após sua prisão em Tegel, em fevereiro de 1945, Dietrich Bonhoeffer foi transferido da prisão onde estava e levado para o campo de concentração de Buchenwald, onde permaneceu por cerca de dois meses. “Foi executado por alta traição por ordem de Himmler, nos últimos dias de guerra, no campo de extermínio de Flossenburg, na alta Baviera, na madrugada de nove de abril de 1945”²⁰⁹.

“Num domingo, 8 de abril”, escreve [o companheiro de cela Payne] Best, “o pastor Bonhoeffer pronunciou-nos um breve sermão, falando de modo que tocou o coração de todos e encontrando as palavras adequadas para exprimir o espírito de nossa condição e os pensamentos e propósitos que ela determinara em nós. Nem bem ele concluiu a última oração quando a porta foi escancarada; entraram dois homens à paisana e de aspecto malvado, dizendo: ‘prisioneiro Bonhoeffer, prepare-se para vir conosco’. Aquelas palavras – ‘venha conosco’ – já tinham assumido para nós um único significado: a força. Despedimo-nos. Ele se retirou dizendo: ‘Isto é o fim’. Depois, acrescentou prontamente: ‘Para mim, é o início da vida’. No dia seguinte, 9 de abril, foi enforcado. Estava com 39 anos”²¹⁰.

A teologia de Bonhoeffer foi desenvolvida com um caráter fortemente cristocêntrico. “O conteúdo do pensamento de Bonhoeffer é Cristo. Ele é um defensor convicto de um cristianismo apaixonado, exigente, absoluto, completo”²¹¹. Seus escritos possuem grande contribuição para o cristianismo em meio a um mundo pós-moderno e pós-cristão. Sua teologia revelou um vínculo atento e encarnado na realidade, não apenas pelos seus escritos, mas pelo testemunho de sua vida. Aproximou a transcendência da imanência, o sagrado do profano, Cristo e o mundo, Igreja e os homens. Para Bonhoeffer “[...] ser cristão significa arriscar-se em prol do outro, assim como Cristo [...]. É viver enraizado numa ética autenticamente cristã, fundamentada no seguimento a Cristo, a ética da responsabilidade”²¹².

²⁰⁹ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 40.

²¹⁰ MONDIN, *Os grandes*, p. 170.

²¹¹ MONDIN, *Os grandes*, p. 165-166.

²¹² PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 34.

A sua experiência religiosa inserida na realidade permitiu a ele desenvolver um cristianismo renovado, centrado no seguimento de Cristo e uma antropologia que reflete o ser humano a imagem de Cristo, marcado pela realidade do sofrimento e da finitude – realidade que vivenciou intensamente em seu itinerário de resistência ao Nazismo, mas também repleto de esperança. Bonhoeffer possuía uma fortaleza interior que o impulsionava a crer na humanidade e viver com esperança apesar de todo o sofrimento e absurdo vivenciado durante o período da Alemanha nazista.

2.1.2 Um cristianismo pouco eloquente para a realidade

A experiência religiosa vivida por Bonhoeffer foi de um cristianismo que não mais era eloquente para o mundo moderno. Para ele as categorias religiosas em que era expressa a mensagem do Evangelho eram “ininteligíveis e absurdas para o homem moderno, que se tornou a-religioso”²¹³. Era preciso libertar a mensagem cristã dessas categorias e expressá-la em termos a-religiosos.

Mondin afirma que Bonhoeffer é autor de um *crístocentrismo a-religioso*. “Dos dois termos, o primeiro indica o gênero e o segundo a diferença específica, ou, ainda melhor, o primeiro indica o conteúdo e o segundo a forma”²¹⁴. Para Bonhoeffer, havia ineficácia no discurso religioso. “Ele considera que tal ineficácia não se deve ao conteúdo, mas à forma: ao modo como a mensagem é apresentada através de categorias religiosas”²¹⁵. O mundo moderno é um mundo adulto, que não depende mais da religião para encontrar as respostas aos seus dilemas existenciais e o ser humano deste mundo é a-religioso. “O mundo adulto não deve ser considerado como uma evolução moral da sociedade, mas, apenas uma compreensão da vida sem a tutela de Deus”²¹⁶. Diante da emancipação da razão, “fica evidente que tudo também funciona sem ‘Deus’, e tão bem quanto antes”²¹⁷.

A prisão, colocando-o em contato com a ciência, a literatura, a arte, a política e, sobretudo, com a incredulidade e o ateísmo, revelou a Bonhoeffer a insuficiência do remédio imaginado em *Akt und Sein*. Não basta substituir as categorias filosóficas dos séculos passados pelas categorias do nosso século para tornar inteligível a mensagem cristã [...]. É preciso uma revisão mais radical: é

²¹³ MONDIN, *Os grandes*, p. 166.

²¹⁴ MONDIN, *Os grandes*, p. 165.

²¹⁵ MONDIN, *Os grandes*, p. 166.

²¹⁶ SANTOS, Dietrich, p. 126.

²¹⁷ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 435.

necessário mudar toda a linguagem religiosa em que ela foi expressa originalmente. Com efeito, “não são apenas os conceitos mitológicos, como os milagres, a ascensão, etc. [...], que se apresentam de forma problemática, mas também os conceitos ‘religiosos’ em si mesmos”²¹⁸.

Diante do mundo emancipado, isto é, mundo adulto, as Igrejas cristãs, ou a religião como tal, reclamou para si uma importância e um espaço que já não mais possuíam. Na realidade do mundo adulto, um discurso de defesa religiosa era inútil. Afirma Bonhoeffer: “Considero o ataque da apologia cristã à maioria do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deslegante, terceiro como não cristão [...], porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder para a puberdade uma pessoa que se tornou adulta”²¹⁹.

O mundo adulto aprendeu a responder a seus próprios dilemas sem necessitar recorrer à religião. O avanço das ciências em geral emancipou o ser humano moderno da tutela de Deus e da religião. Permaneciam, no entanto, como horizonte de questionamento, os problemas existenciais como a morte, o sentido e a culpa. No entanto, até mesmo esses questionamentos “[...] já não são mais monopólio da Igreja; elas caíram sob o domínio da psicanálise, da medicina e da sociologia”²²⁰.

Bonhoeffer desenvolveu uma crítica às categorias religiosas. Seu edifício teológico se fundamentou nessa constatação da realidade, na qual existia a necessidade de apresentar um cristianismo renovado e recentrado. Santos afirma que o foco do pensamento a-religioso de Bonhoeffer não era o esvaziamento da religião, mas o contrário: “Assim, toda a construção teológica [de Bonhoeffer] e seus desdobramentos, só serão realmente relevantes se proporcionarem uma melhoria na apresentação de Cristo Jesus para uma sociedade que vive um constante devir”²²¹. Para exemplificar as categorias religiosas criticadas por Bonhoeffer, apresenta-se um texto com as palavras do próprio autor:

O que significa, então, “interpretar na perspectiva religiosa”? Na minha opinião, significa falar por um lado de forma metafísica e, por outro, de forma individualista. Ambas as formas não atinam nem com a mensagem bíblica nem com o ser humano atual. A pergunta individualista pela salvação pessoal da alma não desapareceu quase completamente da nossa visão? Não temos realmente a impressão de que existem coisas mais importantes do que essa pergunta [...]? Sei que dizer isso parece bastante monstruoso. Mas, no fundo, não seria até mesmo

²¹⁸ MONDIN, *Os grandes*, p. 177. Itálicos do autor.

²¹⁹ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 436.

²²⁰ MONDIN, *Os grandes*, p. 178.

²²¹ SANTOS, Dietrich, p. 119.

bíblico? A questão da salvação da alma ocorre em algum lugar do Antigo Testamento? O centro de tudo não são a justiça e o reino de Deus na terra? E também em Rm 3.24ss o alvo do raciocínio não seria também a ideia de que só Deus é justo, e não uma doutrina individualista da salvação? O que está em pauta não é o além, mas este mundo e como ele é criado, conservado, estruturado em leis, reconciliado e renovado. O que está além deste mundo quer estar aí *para* este mundo no evangelho²²².

A pergunta que incomodou Bonhoeffer, especialmente durante o período de sua prisão, dizia respeito a como viver um autêntico cristianismo, caracterizado pelo discipulado, inserido num mundo tornado adulto e uma Alemanha dominada pelo Nazismo. Fugir ou alienar-se da realidade sempre estiveram longe da reflexão lúcida do teólogo. Ao contrário, sua teologia recusou qualquer roupagem religiosa que traísse a encarnação de Deus. Para Bonhoeffer, a vivência de um cristianismo encarnado e comprometido com a realidade concreta parecia ser a única forma eloquente de anunciar a mensagem cristã. “Ele [Bonhoeffer] diz, com efeito: o único modo de tornar o cristianismo inteligível hoje é o bom exemplo; com a nossa vida podemos fazer com que os outros intuem o conteúdo de nossa fé”²²³.

2.1.3 A eutanásia das vidas sem valor (*lebensunwertig*)

Outra faceta da realidade experimentada por Bonhoeffer foi a Alemanha nazista do século XX. O que segue é uma breve observação dessa realidade sob o viés antropológico a partir dos acontecimentos ocorridos durante o período da II Guerra e a forma destemida de Dietrich Bonhoeffer testemunhar sua oposição. Pergunta-se: por que algumas vidas importavam mais que outras? Por que algumas vidas foram consideradas indignas de serem vividas? Somente a vida que atinge determinados ideais de perfeição pré-estabelecidos é digna de ser vivida? A experiência de fé cristã, nos moldes propostos e vividos por Bonhoeffer, oferece algumas respostas e se propõe a reorientar essa realidade.

De forma resumida aborda-se o desencadear dos fatos que foram crescentemente causando eugenia e classificação de vidas com ou sem valor. “Com a promessa de devolver aos alemães a dignidade perdida pela crise econômica [...], Hitler ascendeu ao poder, e pouco a pouco tratou de eliminar todos os que fossem contrários ao seu governo”²²⁴. Fez

²²² BONHOEFFER, *Resistência*, p. 379-380. Itálicos do autor.

²²³ MONDIN, *Os grandes*, p. 179.

²²⁴ SALES, *A aparente*, p.13.

isso, utilizando-se de seu cargo político e poder legislador de governo bem como o seu prestígio conquistado ao longo de sua jornada política perante toda a população alemã.

Durante a era nazista o direito foi um dos grandes ou talvez o maior instrumento legitimador das ações do partido. Segundo Morrison (2006), as leis editadas nesse período, notadamente as Leis de Nuremberg, em setembro de 1935, estabeleceu a política de purificação da raça ariana, bem como promoveu o confisco das propriedades do povo judeu. E segundo o autor, como toda determinação provinha de uma norma, a população se sentia confortável diante da ação nazista, e não se preocupava em questionar a legitimidade ou ilegitimidade daquelas condutas, pois se tende a pensar que o que é legal é também moral²²⁵.

O objetivo do nazismo era promover um ser humano perfeito, isto é, o ariano, livre de limitações em todos os aspectos: aparência física, funcionamento mental e capacidades, etc. Para chegar a essa meta de libertação da raça ariana e promoção de sua superioridade, haveria a “[...] necessidade de eliminação dos doentes mentais, como também dos portadores de enfermidades incuráveis, e de todos os demais indesejáveis, reforçando a ideia da necessidade da purificação da raça alemã”²²⁶.

Dietrich Bonhoeffer se opôs fortemente à ação nazista e às suas concepções acerca da pessoa humana. Denunciou veementemente o desejo de atingir o super-homem nietzschiano²²⁷ e opõe a este o homem real configurado ao Encarnado. Entendeu que o amor de Deus ao homem real inclui as finitudes e limitações do ser humano e assim propôs uma antropologia cristocêntrica.

Num contexto de niilismo, crise de sentido, decadência moral, privação da verdade e proeminência do mal, Bonhoeffer quer mostrar que a ética não deve ser uma ética dos princípios ou das normas, mas sim o discernimento da vontade de Deus numa ação concreta espelhada em Cristo, concretizando-se no verdadeiro bem²²⁸.

A eugenia promovida pelo nazismo e os métodos utilizados para chegar aos seus objetivos, tornaram claro o desprezo pela vida humana real e mostrou o seu apego a um

²²⁵ SALES, A aparente, p.16.

²²⁶ SALES, A aparente, p. 19.

²²⁷ Nietzsche (1844-1900) propôs a superação dos valores cristãos e ocidentais tidos como tradicionais que classificou como “moral de rebanho” (cf. COTRIM, *Fundamentos*, p. 214) e que, na visão do filósofo, é causa de grande atraso para o homem. “Assim, acentuou a diferença entre ‘homens superiores’ e o ‘rebanho’, e através de Zarathustra proclamou o *Übermensch* [super-homem] que seria o ‘sentido da terra’, empregando essa imagem para transmitir o ideal de superar o ‘demasiadamente humano’ e a ‘intensificação da vida’ criativa mais plena possível. [...] Procurou direcionar nossos esforços para a emergência de uma ‘humanidade superior’, capaz de dotar a existência com uma redenção e justificação humana, sobretudo através do enriquecimento da vida cultural”. (SCHACHT, Nietzsche, p. 668). Itálicos do autor.

²²⁸ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 48.

ideal idolátrico que aliena o ser humano. Com sofisticada aparelhagem industrial e científica, os ideais nazistas puderam ser postos em prática como uma verdadeira indústria da morte. Passo a passo, Hitler convenceu a população alemã de que a raiz de todos os males que assolavam a Alemanha tinham como causa os judeus. Leis foram progressivamente criadas e modificadas, colocando cada vez mais à margem da vida social os de origem judaica. “Com a implementação dessas condutas gradativas e frequentes, os nazistas conseguiriam transformar os judeus em seres indignos da proteção do Estado e desprezíveis aos olhos da população alemã”²²⁹. Sales descreve com detalhes dolorosos as ações que refletiam a noção antropológica que motivou os empreendimentos nazistas. Escreve a autora acerca da propaganda nazista: “incutiam no imaginário alemão que eram os judeus a fonte de todo mal, induzindo a população a não cultivar em relação a eles qualquer sentimento de solidariedade ou compaixão. Com isso prepararam o campo fértil para a solução final”²³⁰.

Os judeus eram considerados “[...] material subumano, ervas daninhas que precisavam ser arrancadas do jardim”²³¹. Com o passar do tempo o ideal de uma raça superior e da necessidade da purificação da raça ariana, o desprezo por outras condições humanas que não se enquadravam nos padrões de perfeição foram sendo igualmente perseguidos e eliminados. Nesse sentido, foi criado “[...] o programa T4 que provocava a morte (a ‘extinção da vida indigna’) de pessoas com deficiência física e doenças mentais, incluindo aí crianças e velhos”²³². Essas vidas eram chamadas de *lebensunwertig*, isto é, sem valor para serem vividas.

Além dos judeus, a ira nazista foi também direcionada aos ciganos, aos homossexuais, aos criminosos, antissociais, deficientes e aos débeis. Antes da “solução final”, ou em concomitância com ela, Hitler implantou o programa T4, que era a utilização de experimentos científicos voltados ao extermínio dos doentes mentais e portadores de deficiência, os quais também comprometiam a pureza da raça ariana, segundo a doutrina nazista²³³.

Na obra *Ethik* de Bonhoeffer estão documentadas as reflexões que revelam a crítica e oposição dele às concepções antropológicas de Hitler e dos nazistas. Questiona ele: “Se pode aniquilar de uma maneira indolor uma vida inocente que já não tem valor para viver?”

²²⁹ SALES, A aparente, p.15.

²³⁰ SALES, A aparente, p.15.

²³¹ MORRISON, *Filosofia*, p. 363.

²³² PINSKY, Nazismo, p. 3.

²³³ SALES, A aparente, p.15.

[...] A conservação da vida goza de um direito prévio incomparável à aniquilação”²³⁴. Lluís Duch, ao comentar e traduzir a obra de Bonhoeffer mostra a perversidade das ações perpetradas durante o período da Guerra e apresenta as bases teóricas que fundamentaram as ações do programa T4 e as demais produções de morte e seleção:

De maneira perversa, no regime nacional socialista, o vocábulo “eutanásia” se relacionou com a destruição das vidas humanas consideradas sem valor para viver (*lebensunwert*). O psiquiatra Alfred E. Hoche (1865-1943) e o jurista Karl Binding (1841-1920) publicaram em 1920 um livro intitulado *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, que tinha como ponto de partida os postulados de um certo darwinismo social e, no futuro, serviria de base teórica ao regime nazista. Um discípulo de Hoche, o médico e membro das SS Werner Heyde (1902-1964), se tornou, a partir de outubro de 1939, no diretor do programa de eutanásia por nomeação direta de Hitler. Como consequência do protesto das Igrejas este programa foi suspenso oficialmente em agosto de 1941, porém continuou sendo levado a cabo na clandestinidade²³⁵.

As ações de “purificação” da raça ariana não findaram com o protesto de algumas vozes. Ao contrário, as movimentações foram crescentes e se estenderam às mulheres e crianças. Era preciso, a todo custo, impedir que a raça pura fosse manchada por pessoas e condições inferiores. Para os nazistas era necessário dar uma solução para a questão dos “judeus, [...] ciganos, eslavos, negros e outros ‘indesejáveis’, membros de ‘raças inferiores’ com ‘sangue ruim’ que ameaçavam a força e a saúde do *Volkskörper*, o ‘corpo racial’ do povo alemão”²³⁶.

A eugenia praticada durante a II Guerra atingiu também mulheres e crianças. Conforme o estudo de Pinsky as “mulheres discriminadas por motivo de ‘raça’ poderiam ser (e foram) esterilizadas à força e até exterminadas, justamente por serem consideradas ‘portadoras e mães da geração seguinte’”²³⁷. No que se refere aos atos praticados com as crianças, a autora destaca os sequestros realizados em vistas de garantir uma nova geração perfeita:

As crianças sequestradas eram avaliadas por “peritos raciais” que mediam seus narizes, apalpavam suas genitálias, observavam sua altura, seus lábios e dentes, examinavam a cor dos olhos e dos cabelos e comparavam tudo aos fenótipos considerados ideais. Aquelas cuja aparência se enquadrava nos critérios de Himmler para uma criança de “verdadeiro sangue alemão” eram consideradas com potencial para serem incluídas na população do Reich. As outras, com traços eslavos ou qualquer sinal de “herança judaica”, eram classificadas como “sub-humanas”, sem nenhum valor ou utilidade a não ser como futura mão de obra

²³⁴ BONHOEFFER, *Ética*, p. 152-153.

²³⁵ Cf. Nota de rodapé 35 de autoria de Lluís Duch. In: BONHOEFFER, *Ética*, p. 152. Itálicos do autor.

²³⁶ PINSKY, *Nazismo*, p. 2.

²³⁷ PINSKY, *Nazismo*, p. 2.

escrava. As crianças “aprovadas” eram posteriormente designadas pelo *Lebensborn* para famílias alemãs confiáveis que promoveriam sua “germanização”²³⁸.

Retoma-se, então, o questionamento proposto no início desta seção: o valor da vida está atrelado a um ideal pré-estabelecido de desempenho ou perfeição? Bonhoeffer irá apresentar sua oposição e crítica a partir de Cristo em seu amor ao homem real e concreto. Por esta razão passa-se a explorar os elementos antropológicos no pensamento de Bonhoeffer.

2.2 ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS

Não há como separar totalmente de modo a tornar independentes entre si a antropologia e a cristologia de Bonhoeffer. A separação que é aqui realizada, nas sessões que seguem, é feita com o propósito de ordenamento das ideias e para melhor explicitação. Os elementos antropológicos do pensamento de Bonhoeffer são dependentes da centralidade que ele atribui a Cristo.

2.2.1 A configuração a Cristo como humanização

A pretensão nazista de realizar o ideal do super-homem entra em conflito com a visão antropológica de Bonhoeffer. Ele critica fortemente tal pretensão com o argumento de que Cristo encarnado se fez homem real. As limitações naturais e suas diversidades são objeto do amor e um desejo do Criador. O super-homem e a raça pura não existem, igualmente inexistente é a perfeição concebida pelos ideais nazistas, mas sim o que existe é o homem novo, configurado ao Encarnado, eis o homem real:

Configurado ao Encarnado equivale a ser homem real. O homem pode e deve ser homem. Toda pretensão de ser super-homem, todo esforço por transcender ao homem, todo afã de ser herói, toda existência semidivina está sobrando no homem, pois não é verdadeira. O homem real não é objeto nem de desprezo nem de divinização, mas sim objeto do amor de Deus. A variedade e a riqueza da criação de Deus não sofre aqui violência mediante uma falsa uniformidade, por forçar aos homens a submeterem-se a um ideal, a um tipo e determinada imagem de homem. O homem real pode ser em liberdade, criatura de seu Criador. [...]

²³⁸ PINSKY, Nazismo, p. 3. Sobre *Lebensborn*: foi um programa criado pelos nazistas como uma “fábrica de crianças perfeitas”, nos ideais arianos. Pode-se saber mais em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-lebensborn-fabrica-de-criancas-nazistas.phtml>>. Acesso em 01 de mai. de 2021. Itálicos meus.

Estar configurado ao Encarnado significa poder ser o homem na realidade que se é. Aparência, hipocrisia, cristação, violência, ser algo distinto, melhor, mais ideal do que se é: tudo isso fica aqui eliminado. Deus ama o homem real. Deus se fez homem real²³⁹.

Bonhoeffer alerta para o perigo desumanizador da antropologia de Hitler, e qualquer outra que restrinja o valor da vida humana, pois, para o teólogo, “a figura do crucificado desvirtua totalmente todo pensamento orientado no sentido do êxito”²⁴⁰. Assim, toda vida é digna de ser vivida e sua imperfeição ou finitude não diminuem o seu valor. A tentativa de criar um ser humano à imagem e semelhança de um ideal ariano é abissal engano que substitui a imagem de Cristo pela imagem de um ídolo ariano.

Viver fora do homem real significa alienar-se na caricatura de um ídolo. Divinizar o ser humano é uma tolice, engano, vaidade das vaidades. O ideal nazista acerca do ser humano é *hebel*, vazio e engano! Com tal ideal desfigura-se o ser humano, gera-se um profundo esvaziamento da existência humana. Um vazio de sentido que custou milhões de vidas.

Diversas testemunhas, além de Bonhoeffer, descreveram o horror vivenciado nos campos de concentração. Eles abordaram o tema do suicídio praticado entre os prisioneiros como uma alternativa frequentemente adotada em vista da eliminação do sofrimento que passavam. Diante das situações extremas e de profunda desvalorização da vida humana a que estavam expostos os prisioneiros, o suicídio lhes surgia como afirmação da vida. No fundo, tratava-se do anseio por uma vida digna. Escreve Bonhoeffer acerca do suicídio:

O suicídio é a tentativa do homem por dar um sentido humano último a uma vida que parece sem sentido. O involuntário sentimento de horror que se apodera de nós diante do fato de um suicídio não se deve atribuir à rejeição, mas sim a solidão arrepiante e liberdade de tal ação na qual vemos que a própria aniquilação é uma afirmação da vida²⁴¹.

Qualquer tentativa de se atingir um ideal de perfeição que despreze as limitações desfigura o homem real. O desejo de atingir o ideal de super-homem nietzschiano não passa de engano: é *habel habalîm*! Só o homem real configurado à imagem de Cristo é capaz de redescobrir o valor da existência do ser humano sobre a terra e resgatar sua imagem e

²³⁹ BONHOEFFER, *Ética*, p. 78.

²⁴⁰ BONHOEFFER, *Ética*, p. 75.

²⁴¹ BONHOEFFER, *Ética*, p. 159.

vocação, pois o Verbo encarnado assumiu o homem real e não um super-homem abstrato e inatingível.

2.2.2 A configuração a Cristo como “existir-para-o-outro”

Bonhoeffer interpreta a realidade a partir de Cristo. Da mesma maneira, a sua concepção de ser humano é elaborada a partir da encarnação de Deus feito homem. Bonhoeffer quer apresentar o ser humano desfeito de qualquer disfarce ou ilusão acerca de sua existência no mundo.

Na sua obra *Ethik*, o teólogo apresenta uma visão antropológica centrada no homem real, não ideal, realizando assim, uma crítica ao regime Nazista e as suas experiências que desfiguram a imagem do homem real. Escreve Bonhoeffer:

Somente pela encarnação de Deus é possível conhecer o homem real e não desprezá-lo. O homem real pode viver perante Deus, e nós devemos permitir ao homem real viver perante Deus junto conosco, sem desprezá-lo nem divinizar-lo. Não como se o real fosse um valor por si, mas sim porque Deus amou e acolheu o homem real. A razão do amor de Deus pelo homem reside não no homem, mas sim exclusivamente em Deus mesmo. A razão pela qual nós devemos viver como homens reais e devemos amar ao homem real que está junto de nós reside, mais uma vez, exclusivamente na encarnação de Deus, no insondável amor de Deus ao homem²⁴².

Ainda em sua *Ethik*, o teólogo desenvolve de forma mais elaborada o que propunha na sua obra anterior *Nachfolge* acerca da imitação e configuração a Cristo como a plena realização do ser humano. “Configurar-se ao Encarnado equivale a ser homem real”²⁴³. Para Bonhoeffer, “somente quem se encontra no discipulado de Jesus, renunciando a tudo quanto possuía, pode dizer que é justificado tão somente pela graça”²⁴⁴. E nesse sentido, o teólogo propõe ao cristão o ser em prol do outro como imitação de Cristo, pois “acreditava que é do Cristo que sofre solidário que vem a tarefa dos cristãos de também serem solidários, principalmente com os mais fracos, que naquele momento, reconhecia ser o seu povo”²⁴⁵. Mondin sintetiza afirmando que “o cristão deve reproduzir em si a imagem de Cristo”²⁴⁶ e

²⁴² BONHOEFFER, *Ética*, p. 72.

²⁴³ BONHOEFFER, *Ética*, p. 78.

²⁴⁴ BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 16.

²⁴⁵ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 33.

²⁴⁶ MONDIN, *Os grandes*, p. 185.

prosegue dizendo que “imitá-lo [Cristo] totalmente significa reproduzi-lo em todas as fases de sua vida, na encarnação, na crucifixão e na ressurreição”²⁴⁷.

Rasmussen aponta a estreita vinculação entre a antropologia e a cristologia de Dietrich Bonhoeffer, que estrutura a existência do homem na imitação do existir de Cristo:

Ser para os outros tem uma base ontológica para Bonhoeffer. É a essência de ser Cristo. Conceber Cristo de qualquer outra forma é literalmente “ímpio”. A antropologia de Bonhoeffer é baseada em sua cristologia. Porque a essência de Cristo é o seu *Dasein pro-andere*, estar-aí-para-os-outros. A estrutura ontológica do homem está localizada no ser de Cristo para o homem, a natureza e a história. O homem é apenas homem na relação Tu-eu, eu-Tu, assim como Cristo é apenas Cristo em seu *pro nobis Sein*²⁴⁸.

Essa concepção antropológica corrobora e alarga as afirmações da área da psicologia nascente na época de Bonhoeffer, elaborada por outro prisioneiro dos campos de concentração, Viktor Frankl. Na análise de Peruzzo, Bonhoeffer e Frankl convergem ao afirmar a autotranscendência do ser humano como caminho de realização:

Viktor Frankl, em sua antropologia escreve que “o ser do homem é autenticamente humano na proporção em que se coloca a serviço de uma coisa ou do amor por outrem. O homem é verdadeiramente ele mesmo na medida em que na dedicação a uma tarefa ou na afeição a um parceiro, esquece de si”²⁴⁹. Parece ser esse o caminho seguido por Bonhoeffer ao enfatizar a humanidade do ser humano configurado a Cristo, que pode ser considerado como tal, não apenas por pertencer à espécie humana, mas sim, quando é capaz de atingir sua essência e transcender-se através da doação de si, da alteridade, carregando a cruz do outro, e, então, tomando a forma de Cristo²⁵⁰.

De modo semelhante, Gallas apresenta a reflexão de Bonhoeffer acerca da encarnação que inaugura uma nova condição da realidade, na qual a transcendência não está longe da imanência, mas ao contrário, se unem e resignificam a noção de realidade sem dualismos. A transcendência assume novo papel que é o de levar o ser humano para além de si mesmo.

A transcendência não perde sua função transcendente; por isso, na carta de 5 de setembro de 1943 Bonhoeffer volta a afirmar, de acordo com o sublinhado muitas vezes repetido do *extra me*, que “o centro [de nossa vida] está fora de nós”,

²⁴⁷ MONDIN, *Os grandes*, p. 186.

²⁴⁸ RASMUSSEN, *Dietrich*, p. 19. Itálicos do autor.

²⁴⁹ O trecho citado é de FRANKL, Viktor. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 10.

²⁵⁰ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 54.

explicando: “Eu acredito que seja simplesmente um fato natural; a vida humana se estende muito além da existência de nosso próprio corpo”²⁵¹.

Para Bonhoeffer, falar de ser humano implica falar de Cristo que se fez homem real, concreto, sem disfarces ou ilusões, repleto de suas vicissitudes e circunstâncias que lhe são próprias, em virtudes e defeitos. “O *ánthropos téleios* [homem perfeito²⁵²] não é o homem moralmente perfeito, mas aquele que vive a vida na sua totalidade, conformando-se à estrutura profunda do real”²⁵³. Para Bonhoeffer, o homem real é o homem configurado ao Encarnado pelo discipulado, e que, por causa disso, vai além de si mesmo e torna-se um *ser-para-os-outros*.

2.2.3 A configuração a Cristo no sofrimento e no sacrifício

Na sua prisão e resistência ao regime nazista, Bonhoeffer fez a experiência do sofrimento e o suportou com resignação e coragem. O sofrimento não é uma realidade desejável em si mesma, no entanto, para Bonhoeffer foi possível atribuir-lhe um sentido a partir da configuração a Cristo. O mesmo se aplica para o caso do sofrimento dos inocentes, figura dos que foram perseguidos por Hitler: o teólogo os coloca ao lado do sofrimento do Cristo inocente que transforma seu sofrimento em sacrifício. Em uma carta escrita no período de sua prisão escreve:

Creio que realmente devemos empreender coisas grandes e próprias, mas ao mesmo tempo fazer o que é óbvia e universalmente necessário; precisamos enfrentar o “destino” [...] com a mesma determinação com que devemos nos submeter a ele em tempo oportuno. [...] Portanto, os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de estar presentes e ambas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige essa ação viva. Só assim poderemos suportar e tornar fecunda nossa respectiva situação presente²⁵⁴.

Diante dos sofrimentos a que esteve exposto, afirma Bonhoeffer: “Só porque o homem é livre para a morte, pode entregar a sua vida corporal por um bem maior. Sem liberdade para o sacrifício da vida na morte, não há liberdade para Deus, não há vida

²⁵¹ GALLAS, *Ánthropos*, p. 342. Itálicos do autor.

²⁵² Para esclarecer a expressão: “Ἔ ἀνθρωπος τελειος... o homem realizado, em cuja existência se realiza, consciente ou inconscientemente, seja ele ‘cristão’ ou seja ‘pagão’, o convite de Jesus de ser ‘perfeito’ (τελειος)”. (GALLAS, *Ánthropos*, p. 11). Itálicos do autor.

²⁵³ GALLAS, *Ánthropos*, p. 316.

²⁵⁴ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 307.

humana”²⁵⁵. Para ele, “o homem pode dar-se livremente à morte, coisa que o animal não pode”²⁵⁶. A liberdade humana permite-lhe aceitar a vida ou rejeitá-la²⁵⁷, “faz com que entenda sua vida corporal como um dom que tem que conservar, como sacrifício que há de imolar”²⁵⁸. O sacrifício torna-se assim uma expressão possível da liberdade humana para atribuir sentido a ela e o suportar do sofrimento com resignação. Peruzzo explora a forma como Bonhoeffer viveu o seu sofrimento configurando-o ao Cristo e atribuindo-lhe um sentido:

Entretanto, havia sentido em suportar tal sofrimento, assim como relata Viktor Frankl “o que nos importava era o objetivo da vida naquela totalidade que inclui também a morte e assim não somente atribui sentido a ‘vida’, mas também ao sofrimento e à morte”. Bonhoeffer tinha um sentido para sua vida e por isso também para o seu sofrimento e até para a sua morte”²⁵⁹.

Encontra-se aqui uma semelhança com o pensamento de Viktor Frankl em sua partilha da vivência nos campos de concentração acerca do sofrimento como conquista interior: “Dostoiévsky afirmou certa vez: ‘temo somente uma coisa: não ser digno do meu tormento’. [...]. *A liberdade espiritual do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe, até o último suspiro, configurar sua vida de modo que tenha sentido*”²⁶⁰.

Ao abordar a temática da *Theologia crucis*, Gallas afirma que “[...] a *Paixão* e a *Cruz* determinam toda a existência de Cristo no mundo como Deus encarnado”²⁶¹, e prossegue dizendo que “[...] o acesso correto ao conhecimento de Deus e de sua vontade se delineia como um itinerário que deve passar ‘*per passiones et crucem*’”²⁶². Bonhoeffer por sua vez propõe o tema da cruz [sofrimento] e da fraqueza [rebaixamento] de Deus como a realidade que Deus escolheu para revelar-se e que é a verdadeira experiência concreta que o ser humano possui de Deus. Paradoxalmente ele afirma que “o Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Mc 15,34)! O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente”²⁶³. O teólogo prossegue sua reflexão afirmando que “Deus deixa-se empurrar para fora do mundo

²⁵⁵ BONHOEFFER, *Ética*, p. 157-158. Itálicos do autor.

²⁵⁶ BONHOEFFER, *Ética*, p. 157.

²⁵⁷ O autor não justifica um direito abusivo na rejeição da vida pelo suicídio, mas discorre a respeito em *Ética*, p. 157-163.

²⁵⁸ BONHOEFFER, *Ética*, p. 157.

²⁵⁹ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 36-37.

²⁶⁰ FRANKL, *Em busca*, p. 89. Itálicos do autor.

²⁶¹ GALLAS, *Ánthropos*, p. 423. Itálicos meus. Os termos na obra citada são “*passio*” e “*crux*”.

²⁶² GALLAS, *Ánthropos*, p. 423. “*Per passiones et crucem*” aqui compreende-se “por sofrimentos e cruz”.

²⁶³ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 487.

até a cruz; [...] Em Mt 8,17 está muito claro que Cristo não ajuda em virtude da sua onipotência, mas de sua fraqueza, do seu sofrimento!”²⁶⁴.

Hammes, destaca que “o sofrimento e a cruz de Cristo mostram a profundidade da encarnação. A encarnação do Verbo vai até as últimas consequências, assumindo o sofrimento e a morte, [...]. A distância entre Deus e o sofrimento foi aniquilada”²⁶⁵. A participação nos sofrimentos de Cristo é o que faz do cristão um discípulo. Retoma-se aqui o sentido das palavras de Jesus no evangelho “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24). Para Bonhoeffer, essa configuração a Cristo é o que confere a verdadeira humanização ao ser humano:

O ser humano é conclamado a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus. Portanto, ele realmente tem de viver no mundo sem Deus e não deve procurar encobrir ou idealizar em termos religiosos essa ausência de Deus; ele tem de viver “de forma mundana” e justamente assim participa dos sofrimentos de Deus; [...] Cristo não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano. Não é o ato religioso que produz o cristão, mas a participação no sofrimento de Deus na vida mundana. Essa é a *metanoia*: não pensar primeiro nas próprias necessidades ou aflições, perguntas, pecados e medos, mas deixar-se arrastar para o caminho de Jesus, para dentro do evento messiânico do cumprimento de Is 53 agora!²⁶⁶.

O processo de humanização, isto é, tornar-se homem real, acontece por meio da configuração a Cristo, isto é, quando o ser humano torna-se um ser-para-os-outros, como Cristo. Para Peruzzo “esse ‘ser-para-os-outros’ [...] significa tomar parte no ‘ser-para-os-outros’ de Jesus, inclusive no sofrimento, já que a configuração a Cristo coloca a vida a serviço das necessidades de outras vidas e do mundo”²⁶⁷.

2.3 ELEMENTOS TEOLÓGICOS

Nesta sessão serão apresentados alguns elementos da teologia de Dietrich Bonhoeffer apresentando pontos relevantes que caracterizam sua experiência religiosa e que servirão de base para o diálogo com o livro de Qohélet no capítulo terceiro.

²⁶⁴ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 488.

²⁶⁵ HAMMES, *Cristologia*, p. 503.

²⁶⁶ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 489-490. A referência bíblica sugerida por Bonhoeffer é a de Isaías 53,4s: “E, no entanto, eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava [...]”.

²⁶⁷ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 54.

Os temas que seguem possuem ligação entre si e estão assim dispostos para expor a coerência do pensamento de Bonhoeffer. Eles dão sequência um ao outro iniciando pela reflexão da encarnação de Deus na realidade imanente, seguindo para a unidade entre transcendente e imanente, sagrado e profano e finalmente para a teologia do último-penúltimo que, por sua vez, sustenta todo o direito à vida corporal.

2.3.1 A encarnação na realidade

A reflexão teológica de Bonhoeffer é fortemente marcada pelo princípio da encarnação. Sua teologia obriga a uma responsabilidade e comprometimento com o mundo real no qual Deus se fez carne. “O mundo é visto por Bonhoeffer como área de responsabilidade concreta que foi dada ao ser humano por Cristo. Através do seu agir no mundo, o cristão descobre, no cotidiano, qual a vontade de Deus”²⁶⁸.

A realidade está no horizonte de reflexão do teólogo de maneira intensa, tanto pela encarnação do Verbo de Deus como pelo contexto histórico por ele vivenciado. A realidade imanente é o lugar no qual a vida acontece para o ser humano, ela ocupa lugar central, pois é onde Deus realiza sua encarnação. Para o teólogo, a realidade assume papel relevante uma vez que deve ser vista a partir de Cristo.

A forma cristocêntrica como Bonhoeffer desenvolve sua leitura da realidade, realiza uma unidade entre imanência e transcendência. A realidade é o lugar no qual o imanente e o transcendente se tocam, porque nela Deus se fez carne. Tal visão acerca do mundo e das coisas criadas possui diversas implicações que serão aprofundadas oportunamente.

Consequências imediatas da encarnação são as rejeições do dualismo e da já mencionada doutrina cristã [ou não-cristã] da *fuga mundi*. Bonhoeffer critica uma relação com Deus que distancie o ser humano do mundo. Ele é opositor de tudo o que leve o ser humano a desprezar a realidade, pois Deus realizou o movimento contrário, vindo ao encontro do mundo real, amando o homem real. Escreve o teólogo:

Nossa relação com Deus não é uma relação “religiosa” com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na “existência para os outros”, na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas,

²⁶⁸ PERUZZO, *O desenvolvimento*, p. 35.

inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana²⁶⁹!

Mondin sintetiza o pensamento de Bonhoeffer a respeito da realidade como o objeto do amor de Deus. “De fato, ‘não existem duas realidades, mas *uma só realidade*, que é a realidade de Deus, a qual Cristo abrange também a realidade do mundo”²⁷⁰. Tal reflexão espelha as palavras da Sagrada Escritura: “Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (Jo 3,17).

Em sua obra *Nachfolge*, Bonhoeffer, ao comentar sobre a vida de Lutero, critica a vida monástica considerando-a como verdadeiro mundanismo espiritual, contrária ao seguimento de Jesus Cristo: “A autonegação do seguidor revelou-se nele [Lutero] como a derradeira autoafirmação espiritual dos piedosos. [...] A fuga do mundo revelara-se como a mais refinada forma de amor ao mundo”²⁷¹. O teólogo indica que o mundo concreto e real é o lugar da manifestação de Deus e no qual a fé deve ser vivida, rejeitando a alienação para um transcendente distante do ser humano. Na reflexão teológica de Bonhoeffer, é em Cristo que se realiza e é possibilitada essa unidade entre a realidade de Deus e do mundo em uma mesma:

Em Cristo nos é oferecida a possibilidade de chegar a participar simultaneamente na realidade de Deus e na realidade do mundo; uma não se dá sem a outra. A realidade de Deus não se abre a mim se não me insiro totalmente na realidade do mundo, e assim me encontro com a realidade do mundo, assumida, aceita e reconciliada na realidade de Deus. Este é o mistério da revelação de Deus em Jesus Cristo²⁷².

A aproximação que Bonhoeffer faz entre a realidade de Deus e a realidade do mundo coloca Cristo no centro. Rasmussen chama essa aproximação de “coerência ontológica” – “A coerência ontológica da realidade de Deus e do mundo significa que a visão de Bonhoeffer é Cristo-universal; um entendimento cristocrático de toda a realidade”²⁷³ – e indica para o princípio da encarnação como chave de leitura de sua cristologia: “Bonhoeffer tem uma cristologia ‘condenscente’ ou ‘kenótica’ onde a plenitude de Deus é encontrada precisamente no terreno, vida humana de Jesus; a infinitude é ‘esvaziada’ na finitude”²⁷⁴. Tal direcionamento da reflexão teológica aproxima-se da visão

²⁶⁹ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 510.

²⁷⁰ MONDIN, *Os grandes*, p. 181. Itálicos do autor.

²⁷¹ BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 13.

²⁷² BONHOEFFER, *Ética*, p. 47.

²⁷³ RASMUSSEN, *Dietrich*, p.16.

²⁷⁴ RASMUSSEN, *Dietrich*, p.16.

do teólogo Moltmann²⁷⁵: “Na encarnação do Filho, o Deus uno e trino assume a situação limitada e finita. Ele não apenas se introduz nessa condição humana, mas aceita-a, e permite que ela participe da sua própria vida eterna. Ele se torna um *Deus humano*”²⁷⁶.

Consequência da reflexão de Bonhoeffer é a impossibilidade de conceber a realidade de forma dualista. Como será abordado adiante, ele propõe uma nova interação entre transcendente e imanente, entre sagrado e profano, entre corpo e espírito. A vida concreta e imanente não pode ser rejeitada ou considerada menos valiosa por causa da esperança em um além mais pleno, pois foi na vida concreta que Deus se encarnou. Uma experiência religiosa cuja fé se detenha exclusivamente num olhar para o transcendente ou para o além, não encontra apoio na reflexão teológica de Bonhoeffer. Para que a experiência religiosa faça sentido e seja autêntica, ela precisa vincular-se ao imanente, ao real, ao concreto com as suas finitudes e seus potenciais, pois “o realismo cristão, [...] não deixa fora nada do que existe. A realidade, na sua misteriosa persistência e complexidade, é portadora dum sentido da existência com suas luzes e sombras”²⁷⁷.

Tais reflexões possuem consequências na forma de conceber o sagrado e o profano, bem como a vida corporal. Serão esses os elementos teológicos a ser abordados nas linhas que seguem.

2.3.2 A unidade entre o sagrado e o profano

Dietrich Bonhoeffer procura resgatar um cristianismo de fidelidade ao seguimento a partir da realidade de Cristo. Ele realiza uma reflexão teológica que concilia as percepções dicotômicas nas quais há divisão da realidade em sagrado e profano. “Trata-se da ideia ética de uma justaposição de dois âmbitos, sendo um divino, sagrado, sobrenatural, cristão e o outro mundano, profano, natural e não cristão”²⁷⁸.

²⁷⁵ Jürgen Moltmann (1926 –) escreve acerca da centralidade da cruz: “A única onipotência que Deus possui, e que se revela em Cristo, é a onipotência do amor padecente. Qual foi o poder essencial de Cristo? Foi o amor, consumado pelo sofrimento voluntário; foi o amor, que benignamente expirou na cruz, e dessa forma redimiu o mundo. [...] Se Cristo é fraco e humilde na terra, Deus é fraco e humilde no céu. Pois, o ‘mistério da cruz’ é o mistério que reside no coração do ser eterno de Deus. [...] Na cruz do Calvário manifestou-se o coração eterno da Trindade. Por isso, é a partir da cruz histórica sobre a terra que se deve remontar à essência do eterno, para assim podermos reconhecer o protótipo divino”. (MOLTMANN, *Trindade*, p. 45).

²⁷⁶ MOLTMANN, *Trindade*, p. 129.

²⁷⁷ FRANCISCO, *Patris corde*, 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html>. Acesso em: 29 de jun. de 2021.

²⁷⁸ BONHOEFFER, *Ética*, p. 48.

Ao analisar a problemática da Igreja e mundo, Bonhoeffer redige sua *Ethik* e disserta sobre a tradicional divisão da realidade. Gallas explicita de forma clara o pensamento do teólogo e destaca a superação desta tradição dicotômica presente no seio do cristianismo de sua época:

Esta tradição é caracterizada “em grande parte” pelo pensamento das “duas esferas”, ou seja, pela dicotomia entre um “divino”, “sagrado”, “sobrenatural”, “cristão” e um “mundano”, “profano”, “natural”, “não cristão”. Os manuscritos de *Ética* podem ser considerados, como um todo, uma tentativa com a qual Bonhoeffer, retomando e modificando o trabalho realizado até agora, tenta superar uma perspectiva dicotômica, cuja influência é tão ampla que pode parecer conatural ao Cristianismo²⁷⁹.

Tal divisão, aparentemente inocente, é para Bonhoeffer, grande perigo e ameaça para um autêntico seguimento de Jesus Cristo. Afastar-se do mundo ou classificá-lo de impuro equivale a “chamar de profano o que Deus purificou” (cf. At 10,15) e ignorar o movimento kenótico de Deus que não veio “para chamar justos, mas pecadores” (cf. Mt 9,13b). Tal visão dicotômica da realidade gera um cristianismo puritano, casta intocável, na qual Deus, ao invés de estar perto do mundo, permanece distante e ausente além de permitir que o mundo exista sem dar-se conta de sua vinculação com o divino e Criador, possibilitando-lhe reivindicar uma autonomia inexistente, própria da ilusão do secularismo moderno. Escreve o teólogo:

[...] Por meio dessa divisão de toda a realidade em um setor sacro e outro profano, um cristão e outro temporal, cria-se a possibilidade de existir em apenas um desses setores, a possibilidade de alcançar uma existência espiritual que não participa da existência no mundo, e de uma existência no mundo que pode reivindicar para si uma autonomia formal, e que a afirma frente ao âmbito sacral²⁸⁰.

Grande é a contribuição de Bonhoeffer para dias em que ainda deseja-se um cristianismo de sacristia, no qual Deus torna-se propriedade de uns poucos eleitos e santos. As palavras de Bonhoeffer são eloquentes e atuais: “É uma negação da revelação de Deus em Jesus Cristo querer ser ‘cristão’ sem ser ‘mundano’”²⁸¹. Essas reflexões são referentes ainda à ação eclesial e ao papel da Igreja no mundo e que teriam sequência em implicações

²⁷⁹ GALLAS, *Ánthropos*, p. 290. Itálicos do autor.

²⁸⁰ BONHOEFFER, *Ética*, p. 48-49.

²⁸¹ BONHOEFFER, *Ética*, p. 50

pastorais e eclesiais. No entanto, esta pesquisa não se debruça sobre essa reflexão, apenas a indica como horizonte de reflexão possível²⁸².

É preciso concluir com Bonhoeffer que a realidade imanente, o mundo e o profano são assumidos como objeto de amor de Deus e que “portanto, não há dois âmbitos, mas *somente o único âmbito da realidade de Cristo*, [e] é nele que a realidade do mundo e a realidade de Deus estão unidas entre si”²⁸³.

A não ruptura entre o sagrado e o profano permite que a realidade seja entendida de uma forma integral e integradora, e a presença de Deus seja percebida no cotidiano da existência humana: na imperfeição e nos sofrimentos, fragilidades e contradições, nas interrogações, questionamentos e dúvidas. Nas palavras de Bonhoeffer: “assim como em Cristo a realidade de Deus entra na realidade do mundo, também o cristão já não existe senão no mundano, o ‘sobrenatural’ no natural, o santo exclusivamente no profano”²⁸⁴. E um pouco mais adiante ele afirma:

Este amor de Deus ao mundo não se retira da realidade apartando-se dela e refugiando-se em almas nobres alheias ao mundo, mas ao contrário, sente e sofre a realidade do mundo da maneira mais intensa. No corpo de Jesus Cristo se enfurece o mundo. Porém, o martirizado perdoa ao mundo o seu pecado. Assim se realiza a reconciliação. *Ecce homo!*²⁸⁵.

2.3.3 A teologia do penúltimo e do último

Em sua observação da realidade, Bonhoeffer não segue a clássica divisão binomial natural-sobrenatural, imanente-transcendente, sagrado-profano, cristão-pagão. O teólogo propõe uma nova leitura da realidade a partir de um novo binômio: último-penúltimo. “Bonhoeffer chama ‘última’ a realidade da justificação, não para colocá-la em posição final ao interno do processo escatológico-temporal, mas para dizer que essa deve ser precedida necessariamente por algo que é penúltimo”²⁸⁶.

Refere-se ao último para tudo aquilo que provém de Deus, sua graça derramada sobre a sua criação e tudo o que remete e decorre da redenção, especialmente a realidade

²⁸² Grande parte da obra teológica de Bonhoeffer é dedicada à questão da ação da Igreja no mundo. Tendo em vista o objetivo desta pesquisa, este aspecto aparece aqui apenas como um tema marginal; no entanto, considera-se conveniente elencá-lo para elucidar o alcance amplo da reflexão de Bonhoeffer. É possível dar sequência à reflexão partindo dos pressupostos acima e traçando em seguida um paralelo com o pontificado do Papa Francisco cujo programa pastoral em grande parte se encontra na *Evangelii Gaudium*.

²⁸³ BONHOEFFER, *Ética*, p.50. Itálicos do autor.

²⁸⁴ BONHOEFFER, *Ética*, p.50-51.

²⁸⁵ BONHOEFFER, *Ética*, p.68-69. Itálicos do autor.

²⁸⁶ PERRUZZO, *O desenvolvimento*, p. 57.

que se inaugura a partir da Ressurreição de Cristo. No entanto, o âmbito da graça não pode acontecer sem um âmbito anterior, que é o penúltimo. Este, por sua vez, refere-se às coisas “debaixo do sol”. Peruzzo explica apropriadamente o significado do âmbito penúltimo:

Por penúltimo, Bonhoeffer explica que é “o caminho que tem que ser andado até ali onde Deus lhe põe termo”. O penúltimo é tudo aquilo que conduz à realidade última, é, na verdade, um novo modo de indicar a situação já mencionada em *Discipulado*, da realidade do mundo, dos valores da humanidade, da vida terrena; se refere às coisas do mundo, ao cotidiano humano que, apesar de não garantir o alcance do último, deve ser assumido responsabilmente como preparação para o recebimento do que é último, ou seja, é a relação do ser humano, especialmente o cristão, com o mundo do qual faz parte²⁸⁷.

O âmbito último é a realidade transfigurada pela encarnação, morte e ressurreição do Verbo de Deus e o âmbito penúltimo está em função deste a partir de Jesus Cristo. Woelfel esclarece:

O valor do penúltimo não é inerente, mas extrínseco; ele está determinado e subordinado ao último: “Quando nós falamos das coisas penúltimas, nós não devemos falar delas como se tivessem valor em si próprias, mas nós devemos compreendê-las em sua relação com o último”²⁸⁸.

Quando Bonhoeffer afirma que o penúltimo possui um valor subordinado ao último, está afirmando, no fundo, que a realidade presente é efêmera e passageira. Não se sustenta por si própria. Diz Bonhoeffer: “Tudo, exceto a fé, está submetido à dúvida”²⁸⁹ e assim, valida o *hebel* da existência atestado por Qohélet. Entretanto, o acontecimento da encarnação de Jesus Cristo fez com que o âmbito penúltimo adquirisse um novo sentido em Cristo último. A vida humana e toda a criação foram renovadas pela encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o Deus feito homem. A realidade recebeu novo futuro: o âmbito último. Somente a partir desta novidade é que a realidade atual adquiriu sentido e se tornou realidade penúltima.

Com essa proposta de compreender a realidade, Bonhoeffer aproxima o divino do humano, o transcendente do imanente, o sagrado do profano, o sobrenatural do natural, e desfaz toda ruptura entre esses âmbitos²⁹⁰, fazendo com que se perceba uma única e mesma realidade que é a realidade de Cristo último encarnado no penúltimo. O cristão não deve, pois fugir do mundo, mas ao contrário, como afirma Hammes: “quando as coisas

²⁸⁷ PERRUZZO, *O desenvolvimento*, p. 57. Itálicos do autor.

²⁸⁸ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 246.

²⁸⁹ BONHOEFFER, *Ética*, p. 118.

²⁹⁰ Não significa concluir que Bonhoeffer afirme uma identificação total entre esses âmbitos.

penúltimas são de tal urgência [...] a pôr em risco às últimas, ou quando as inviabilizam, nesse momento o cristão é, solicitado a ocupar-se das penúltimas, em favor das últimas”²⁹¹. E ainda, “Dedicando-se às coisas últimas, [o cristão] não pode fugir das penúltimas”²⁹².

Nesta perspectiva, não competem graça e natureza, nem se opõem o celeste e o terrestre. Antes, as coisas últimas supõem as penúltimas e, por sua vez, o penúltimo é direcionado ao último. O elemento diferencial e central é Cristo que faz com que as coisas penúltimas estejam vinculadas às últimas. Afirma-se assim, novamente a leitura cristocêntrica da realidade que Bonhoeffer realiza.

Bruno Forte esclarece que

em Jesus Cristo, o último não anula, mas redime o penúltimo. [...] Neste caminho, longe de opôr o último ao penúltimo, o crente aprende a amar o penúltimo no horizonte do último: “Só quando se reconhece o nome impronunciável de Deus se pode pronunciar finalmente o nome de Jesus Cristo; só quando se ama tanto a vida e a terra, que parece que com eles tudo está perdido e acabado, pode-se acreditar na ressurreição dos mortos e em um novo mundo; somente quando alguém se reconhece como submisso à lei de Deus pode-se finalmente falar também da graça, e apenas a partir da raiva e a vingança de Deus contra seus inimigos como realidades válidas, algo de perdão e amor para com os inimigos pode tocar o nosso coração. Aqueles que desejam ser e sentir muito precipitadamente e muito diretamente à maneira do Novo Testamento, em minha opinião não são cristãos. [...] Não se pode e não se deve dizer a última palavra antes da penúltima. Vivemos no penúltimo e acreditamos no último: não é assim?”²⁹³.

Com a dialética do último-penúltimo, Bonhoeffer resgata a importância da vida natural e da encarnação do Verbo de Deus, sem deixar em segundo plano a ação e plenitude da graça divina que redime e para qual está voltada a vida natural. Nessa perspectiva, aquilo que é próprio da realidade, – isto é, as finitudes, os limites, as insuficiências, os sofrimentos, as fraquezas e incompletudes – são assumidos por Deus que se faz próximo do mundo e ama o ser humano.

Os seguidores de Cristo trabalham e vivem em função do último, sem jamais, contudo, descuidar de suas responsabilidades para com o que é penúltimo. Para Bonhoeffer, este é o fundamento da ética cristã, não como princípios ou normas do agir, mas partindo da imitação de Jesus Cristo que, em seu ser-para-os-outros, veio ao encontro do mundo natural para fazer do natural penúltimo.

²⁹¹ HAMMES, *Cristologia*, p. 502.

²⁹² HAMMES, *Cristologia*, p. 505.

²⁹³ FORTE, *Dietrich*, p.2.

Em sua *Ethik*, Bonhoeffer afirma que o penúltimo e o último não podem ser considerados independentemente um do outro. Mundo sem Cristo expressa de forma arbitrária e ilusória uma autonomia que não possui e, por sua vez, cristianismo sem mundo é algo contra a natureza:

Um mundo que subsiste por si, desligado da lei de Cristo, degenera em falta de compromisso e em arbitrariedade. Uma cristandade que se subtrai ao mundo, degenera em algo *contra natura*, em irracionalidade, em soberba e em arbitrariedade²⁹⁴.

O teólogo prossegue concluindo que “o penúltimo deve conservar-se cuidadosamente à causa do último. Uma destruição arbitrária do penúltimo causa sério prejuízo ao último”²⁹⁵. E ainda: “A vida cristã é o despontar do último em mim, a vida de Jesus Cristo em mim. Porém se trata sempre da vida instalada no penúltimo, que aguarda o último”²⁹⁶.

Uma vez explicitados estes fundamentos, é possível aprofundar sobre o direito e o valor da vida corporal.

2.3.4 O direito à vida corporal

A teologia de Bonhoeffer afasta do cristianismo toda forma de desprezo da dimensão corporal, de espiritualismo desencarnado bem como aquele dualismo que classifica como inferior a realidade natural em relação à sobrenatural. Bonhoeffer fundamenta na própria encarnação de Deus a valorização do âmbito chamado de mundano, profano, imanente ou natural. Isso tudo conduz à conclusão de que “não se pode entender a vida natural simplesmente como algo parecido a uma escala prévia para a vida com Cristo, mas sim que ela recebe a sua confirmação pelo próprio Cristo”²⁹⁷.

Afirmar a valorização do âmbito natural em função da encarnação em vistas do âmbito último, não implica dizer que este não tenha valor em si mesmo. Antes, assevera que “o natural é a forma de vida que Deus conservou no mundo decaído, e que está orientado à justificação, à redenção e renovação”²⁹⁸.

²⁹⁴ BONHOEFFER, *Ética*, p. 52. Itálicos do autor.

²⁹⁵ BONHOEFFER, *Ética*, p. 128.

²⁹⁶ BONHOEFFER, *Ética*, p. 135.

²⁹⁷ BONHOEFFER, *Ética*, p.139.

²⁹⁸ BONHOEFFER, *Ética*, p. 139.

Para Baade e Bonin, Bonhoeffer desenvolve um pensamento que obriga o cristianismo a resgatar o princípio da encarnação focando na realidade e no concreto do cotidiano como lugar de encontro com o sagrado e o transcendente. “Sua ideia [a de Bonhoeffer], aliás, é a de defender que esse lugar que conhecemos é o encontro do sagrado com o humano. Tentar separá-los é uma ação inócua e sem sentido”²⁹⁹. Os autores afirmam que há uma aproximação entre o pensamento de Bonhoeffer e o do filósofo Gianni Vattimo afirmando que “pensar a vida religiosa é pensar a vida e não a ‘supravida’”³⁰⁰. Trata-se de uma interpretação na perspectiva oposta a do espiritualismo.

A vida natural, tal como ela se manifesta, é a vida amada e desejada por Deus. Para Bonhoeffer, a “destruição do natural significa destruição da vida. [...] O não natural é inimigo da vida”³⁰¹. Bonhoeffer entende, portanto, que a autêntica experiência religiosa precisa necessariamente referir-se ao real concreto e não a uma projeção para um além que desprenda o ser humano de sua vinculação com o natural.

Da mesma forma que a vida em geral, a vida corporal é tanto meio para o fim, como fim em si mesma. É próprio do idealismo, porém não é cristão, entender o corpo exclusivamente como meio para um fim. Assim que se atinge ao fim, o meio já não interessa e se prescinde dele. A esta concepção corresponderia a ideia de corpo como cárcere da alma imortal, que com a morte abandona o corpo para sempre³⁰².

No que tange à corporeidade e ao gozo dos prazeres na vida corporal, Bonhoeffer entende que para o cristianismo o corpo é criação divina e possui altíssimo valor e dignidade. “O homem é um ser corporal e segue sendo-o inclusive na eternidade. [...] À corporeidade, que é a forma da existência do homem querida por Deus, corresponde uma finalidade em si mesma”³⁰³. O corpo não é um mero receptáculo ou um avatar no qual a alma humana imortal está inserida. Possui dignidade própria e é a própria expressão da pessoa humana³⁰⁴.

Junto à questão da corporeidade reflete-se sobre a temática do gozo dos prazeres da vida que lhe são inerentes à vida natural. Bonhoeffer afirma:

A habitação dos homens não tem apenas o sentido de um refúgio contra as tormentas e a noite como as cavernas dos animais, mas sim é o âmbito em que o

²⁹⁹ BAADE; BONIN, Gianni Vattimo, p. 5.

³⁰⁰ BAADE; BONIN, Gianni Vattimo, p. 4.

³⁰¹ BONHOEFFER, *Ética*, p. 141.

³⁰² BONHOEFFER, *Ética*, p. 149.

³⁰³ BONHOEFFER, *Ética*, p. 149.

³⁰⁴ O tema sobre a corporeidade pode ser aprofundado em: LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia filosófica*. v.1. São Paulo: Loyola, 1996.

homem pode gozar das alegrias de uma vida pessoal na segurança dos seus e de sua propriedade. Comer e beber não apenas serve para a conservação da saúde corporal, mas sim também ao gozo natural na vida corporal. As vestimentas [...] a diversão [...] o jogo [...]. A sexualidade não é somente um meio de multiplicação, mas sim que, dentro do matrimônio, independentemente desta finalidade, proporciona o gozo por amor de duas pessoas entre si. Do que temos dito resulta que o sentido da vida corporal nunca desaparece em razão de sua determinação teleológica, mas sim ela se plenifica com a realização da demanda de prazer que lhe é inerente³⁰⁵.

O desfrutar da vida, do prazer da diversão, da amizade e da paixão. O sabor que advém do comer e beber, ouvir uma bela música e o canto dos pássaros, descansar à brisa do vento com o barulho do mar, etc. Essas são realidades próprias da vida natural e dons de Deus ao ser humano. Bonhoeffer reconhece nesse gozo da vida natural um direito, um dom de Deus ao ser humano. Trata-se da concretude do existir do ser humano, em uma vida amada e desejada por Deus. Entretanto, ainda assim, enquanto âmbito penúltimo, essas alegrias estão referenciadas à plenitude do último. Não obstante, o último não diminui o penúltimo, mas ao contrário, o eleva.

As palavras de Kivitz contribuem com a reflexão: “viver é existir para o outro, incluir Deus em tudo, desfrutar sem possuir, desfrutar sem controlar, repartir sem empobrecer, doar sem medo de passar necessidade, amar e ser amado”³⁰⁶.

³⁰⁵ BONHOEFFER, *Ética*, p. 150.

³⁰⁶ KIVITZ, *O livro*, p. 149.

3 REFLEXÕES EM DIÁLOGO: QOHÉLET E BONHOEFFER

O presente capítulo possui o objetivo de realizar o diálogo entre os autores estudados. Serão postas lado a lado as reflexões sobre as experiências religiosas dos autores para analisar a forma como viveram seus conflitos entre a religião e a realidade para chegar a uma síntese que permita uma experiência religiosa libertadora, não alienada, comprometida com a realidade. Uma religião que fale autenticamente de Deus para o ser humano real e que permita a este uma fé amadurecida e encarnada, sem caricaturas ou ilusões.

Os diferentes credos que os autores professam evidenciam as distâncias temporais e teológicas entre eles. No entanto, as reflexões veterotestamentárias de Qohélet foram aceitas sem grandes problemas na comunidade cristã, conforme afirma Ravasi: “Coélet não foi estranho na *ekklesia*, isto é, na assembleia dos crentes em Cristo”³⁰⁷. Para Bonhoeffer, o livro de Qohélet foi de grande estima, como afirma Woelfel: “Eclesiastes e Cântico dos Cânticos fascinaram-no”³⁰⁸. Existe, assim, ligação entre os autores pela semelhança de algumas ideias e embasamento bíblico de Bonhoeffer em Qohélet.

Os pontos de convergência encontrados referem-se à crítica que fizeram da religião tradicional que professavam. Consequentemente realizam crítica à visão teológica de Deus. Orientam para a vivência concreta na realidade da qual não se deve fugir ou esquivar-se, para a satisfação e gozo da vida ainda que ela esteja marcada por diversas finitudes e imperfeições como o sofrimento, a injustiça e a morte. Por fim, explicitam a efemeridade de todas as coisas, exceto da fé e do temor a Deus.

Bonhoeffer e Qohélet realizam cada um a seu modo e tempo, uma crítica da religião. Autores como Woelfel e Paulson concordam que Bonhoeffer fundamentou seu cristianismo a-religioso nos livros veterotestamentários: “O Antigo Testamento veio a dominar as reflexões teológicas de Bonhoeffer durante seus anos na prisão e devem ser vistas como elemento central em sua interpretação ‘a-religiosa’ do cristianismo”³⁰⁹. Em seus escritos na prisão, Bonhoeffer demonstra seu encantamento pelos livros veterotestamentários e neles embasa sua teologia. “Para um teólogo cuja teologia tem base inteiramente bíblica, Bonhoeffer [...] considerou como tarefa básica da reconstrução

³⁰⁷ RAVASI, *Coélet*, p. 304. Itálicos do autor.

³⁰⁸ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 223.

³⁰⁹ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 223.

teológica ‘não-religiosa’ a de ‘reunir as evidências bíblicas’³¹⁰. Tem-se assim que muitas reflexões realizadas por Bonhoeffer possuem referências diretas ao pensamento de Qohélet:

Além das referências diretas a Qoheleth, pode-se ver a visão de mundo de Qoheleth operando em toda a ética de Bonhoeffer. Alguns exemplos devem bastar: “Tudo, exceto a fé, está sujeito à dúvida”. “Minha vida está justificada apenas porque é propriedade de Cristo e nunca porque se tenha tornado minha propriedade”. “Quando falamos das coisas antes das últimas, não devemos falar delas como tendo algum valor próprio, mas devemos trazer à luz sua relação com o último”. “Comer e beber não servem apenas ao propósito de manter o corpo com boa saúde, mas proporcionam alegria natural na vida corporal”. “O caráter divino do trabalho não pode ser atribuído à sua utilidade geral ou aos seus valores intrínsecos, mas apenas à sua origem, à sua continuidade e ao seu objetivo em Jesus Cristo”³¹¹.

Qohélet experimentou a realidade marcada por injustiça, sofrimento e exploração; igualmente Bonhoeffer vivenciou realidades de corrupção, abuso, idolatria, opressão e sofrimento. Qohélet contribuiu com sua época demonstrando o quanto uma religião superficial baseada na teologia da retribuição não fazia sentido para aquela realidade. Tal teologia da retribuição significava o mesmo que a afirmação *suum cuique*³¹², justificando assim exploração e sofrimento. A esse conformismo medonho com a realidade injusta Bonhoeffer não só se opôs, como deixou testemunhado em sua vida.

O presente capítulo enfocará, portanto, dois pontos de convergência entre os autores e que apresentam o conflito de suas experiências religiosas com a realidade em que viveram, bem como as saídas encontradas pelos autores para a superação desses conflitos. O primeiro ponto de convergência diz respeito à crítica da religião e sua consequente visão a respeito de Deus. O segundo refere-se à realidade que deve ser vivida sem alienação ou fuga, isto é, no confronto com as suas contradições, finitudes e limites, mas também no gozo das alegrias dadas por Deus ao ser humano. A terceira sessão evidencia o diálogo possível das reflexões dos autores acerca de três pontos: a realidade, a religião e a realização humana. Por fim, a última sessão do capítulo apresenta uma síntese das reflexões dos autores propondo elementos para uma amadurecida experiência religiosa.

³¹⁰ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 222.

³¹¹ PAULSON, *The use*, p. 313.

³¹² Expressão latina do direito, escrita no pórtico do campo de concentração de Buchenwald significando “a cada um o que lhe é devido” conforme descreve Bonhoeffer em sua *Ethik*.

3.1 A CRÍTICA À RELIGIÃO EM QOHÉLET E BONHOEFFER

Um aspecto comum presente em Qohélet e Bonhoeffer é a postura crítica diante do ensino tradicional. A crítica à religião que realizaram teve consequências sobre a concepção de Deus e influenciou diretamente na experiência religiosa que sucedeu seus apontamentos. Os leitores atentos de Qohélet e Bonhoeffer necessariamente irão ter uma postura crítica diante de uma teologia superficial, distante do real.

Vílchez Líndez afirma a respeito de Qohélet: “Não lhe satisfaz o que lhe ensinaram desde pequeno na sinagoga, na escola e no templo”³¹³, e prossegue dizendo que “se *Qohélet* foi capaz de confrontar-se com o ensino tradicional em coisas tão graves como na negação da retribuição [...], já podemos imaginar que não existe nada [...] que não negue ou ponha em dúvida”³¹⁴. De modo semelhante, Bonhoeffer com seu cristianismo “a-religioso” critica a linguagem e a expressão do cristianismo sob o domínio de uma metafísica abstrata e as considera um desvio do autêntico cristianismo. Woelfel recorda que “a primeira coisa a ser notada na interpretação de Bonhoeffer sobre Qohéleth é a crítica à ‘religião’”³¹⁵.

A crítica à religião realizada por Bonhoeffer “[...] é baseada na sua rejeição das duas esferas de pensamento, a tradicional divisão de tudo em dois reinos separados – o divino, sagrado, reino cristão, e o profano, mundano e reino não-cristão”³¹⁶. Trata-se de uma crítica a uma religiosidade vivida em seu tempo e que Woelfel sintetiza com as seguintes palavras:

Um sinal de “religião” é uma existência ascética e autodepreciativa, como os maniqueus, sobre as coisas da terra. A piedade “religiosa” tende a ver todas as coisas da terra como cruz e não como bênção. Sente vergonha e culpa (ainda que inconscientemente) quando move sua atenção para fora da contemplação das coisas celestes. Tal atitude tem sua fonte na “interioridade” da religião: na esfera “religiosa”, o lugar onde Deus trabalha é o “interior do homem”, que tende a ser contra o “exterior do homem” e as externalidades da vida no mundo assim como a “alma” luta contra (em constante guerra com) o “corpo”³¹⁷.

Bonhoeffer faz sua crítica à religião considerando que o comportamento religioso – como descrito acima – afasta o ser humano do imanente, o aliena da realidade concreta e o isenta de um comprometimento responsável com a realidade. Ele questiona claramente uma religião muito ocupada com a abstração metafísica e pouco com a realidade concreta na qual

³¹³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 20-21.

³¹⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 21.

³¹⁵ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 232.

³¹⁶ PAULSON, *The use*, p. 310.

³¹⁷ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 232.

se praticava o extermínio dos judeus, pessoas deficientes e outros. Von Sinner afirma em seu artigo que Bonhoeffer teve de fazer uma escolha entre o Deus dos cristãos alemães e o Deus que morreu com as vítimas nos campos de concentração. Para ele, Bonhoeffer desloca o problema religioso da abstração metafísica para o imanente: “não tanto sobre uma resposta dogmática ou metafísica sobre ‘como’ ou ‘o que’ é Deus, mas a questão de ‘onde’ Deus está, do lado de quem, do opressor ou do oprimido, do sofredor ou do poderoso”³¹⁸. Desta religiosidade deriva uma noção acerca de Deus que também será objeto de reflexão neste capítulo.

Para Qohélet a realidade desmente o que foi ensinado pela teologia da retribuição. A vida está repleta de contradições e inúmeras vezes leva vantagem o ímpio sobre o justo (cf. Ecl 8,12-14). Ao contrário do que foi ensinado a ele na tradição religiosa de sua época, o Deus da retribuição revela-se, na realidade, um Deus inoperante. Na verdade, “Coélet está convencido, contudo, de que a ação divina é impenetrável, sendo, por isso, improponível toda procura de sentido e toda consolação religiosa e filosófica”³¹⁹.

Com essas considerações iniciais acerca dos autores, nas quais rejeitam-se a retribuição e a *fuga mundi*, com a proposição de se encarar a realidade tal como se apresenta, na sequência será aprofundada a crítica das imagens de Deus que perpassam as suas análises. Nos quatro itens que seguem poderá ser constatado, além da crítica à religião de seus respectivos tempos, um apelo frequente do ser humano a soluções rápidas, miraculosas ou mágicas diante da finitude da vida, dos sofrimentos e das contradições. O Deus dessa religiosidade é sempre um Deus irreal, fruto apenas do desejo humano de resolver seus conflitos próprios.

3.1.1 Recusa do Deus da retribuição e da “graça barata”

3.1.1.1 O Deus da retribuição

O tema da retribuição já fora brevemente trazido em discussão no capítulo primeiro ao abordarmos a teologia de Qohélet. O tema retorna aqui com o enfoque nas consequências da teologia da retribuição na concretude do viver. Em resumo, “a sabedoria tradicional apresentava amiúde um otimismo ingênuo, afirmando com muita facilidade que a virtude é

³¹⁸ VON SINNER, *The ethics*, p. 81.

³¹⁹ RAVASI, *Coélet*, p. 30.

sempre premiada e o vício é sempre punido”³²⁰. Essa retribuição, se existir, para Qohélet, “deve realizar-se antes da morte, uma vez que, segundo ele, não existe vida além da morte”³²¹ e envolve tanto as relações interpessoais quanto as relações do ser humano com Deus, conforme indica Reimer:

Da tradição hebraica, o principal ponto criticamente discutido [por Qohélet] é o sistema de pensamento que preconiza uma relação de causa-efeito, típico da sabedoria clássica de Israel. Neste sentido, tradicionalmente, afirmava-se que a causa da graça ou da desgraça na vida das pessoas residia em suas próprias ações. Tal relação de retribuição pode ser concebida tanto na horizontalidade das relações sociais quanto na verticalidade das relações do ser humano com a Divindade³²².

A teologia da retribuição trabalha com o sistema ação-recompensa. Esse pensamento movia inclusive a ação ritual dos sacrifícios oferecidos pelos israelitas a Deus. Qohélet rejeita o sacrifício oferecido na tentativa de lucrar de Deus algum benefício: “nesta ótica, para nosso sábio, estúpidos são aqueles que acreditam que o sacrifício possa de alguma forma mover a divindade e causar algum efeito positivo”³²³.

Neste sentido também a fidelidade e obediência à Aliança são motivadas pela recompensa a ser recebida. Isso implica a rejeição do sofrimento do justo e, conseqüentemente, não traz consigo a proposta de fidelidade em meio aos sofrimentos ou limites da vida. Lemos com clareza essa proposta da retribuição em Vílchez Líndez que explica:

Sem sairmos do meio sapiencial podemos ler em Jó: “Recordas de um inocente que tenha perecido? Onde se viu um justo exterminado?” (Jó 4,7); “Longe de Deus fazer o mal, do Todopoderoso a injustiça! Deus paga o homem por suas obras, retribui-lhe segundo sua conduta; certamente Deus não opera o mal, o Todopoderoso não torce o direito” (Jó 34,10-12). Ou então no Eclesiástico posterior: “Não te comprazes com o insolente que triunfa, pensa que não morrerá impune” (Eclo 9,12), pois “o mal acompanha os maus; mas o dom do Senhor é para o justo, e seu favor assegura o êxito” (Eclo 11,16s)³²⁴.

O intuito da teologia da retribuição é salvaguardar a justiça de Deus, no entanto, diante do confronto com a realidade, Qohélet deixa exposto que o contrário é o que sucede: o Deus justo pregado pela retribuição se apresenta inoperante na realidade concreta, uma vez que sofre o inocente e tem sucesso o iníquo.

³²⁰ MCKENZIE, *Dicionário*, p. 248.

³²¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 442.

³²² REIMER, *Eclesiastes*. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/read/31841398/ecliastes-e-a-ruptura-com-a-teologia-haroldo-reimer>>. Acesso em: 29 de jun. de 2021.

³²³ MAZZINGHI, *Il sacrificio*, p. 43.

³²⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 240.

Além disso, a retribuição sustenta indiretamente uma visão conformista da realidade. Ela se conforma com as situações que se apresentam na realidade e justifica o *status quo* entre ricos e pobres, sadios e doentes, sofredores e favorecidos, opressores e injustiçados de maneira acrítica, uma vez que afirma que a bênção e a maldição de Deus são resultados de nossas vidas moralmente justas ou más em relação à Lei de Deus.

Nela está presente, ainda, a concepção de um Deus pronto para premiar ou castigar, frio, distante e indiferente ao sofrimento. Se a causa do mal é o castigo por algum pecado, então não existe sofrimento inocente. No entanto, se a realidade mostra o justo sofrendo sem motivo e a morte como o destino tanto de cumpridores da Lei quanto de desobedientes, de sábios e de néscios, então o Deus da retribuição é um Deus injusto. Por isso que “ele [Qohélet] ataca as declarações simplistas da tradicional teologia da retribuição [3,16-18; 7,15; 8,12-14; 9,1-3] porque a mesma não se ajusta à experiência”³²⁵.

A questão da justiça de Deus em Qohélet permanece um ponto de estudo e discussão entre os exegetas. Nesta pesquisa considera-se que Qohélet crê num Deus justo; mas o juízo divino não se dá como pregado pela teologia da retribuição e tampouco pode ser compreendido pelo ser humano. Nessa direção afirma Vílchez Líndez:

Para o crente, Deus é o Senhor da história, na qual exerce realmente seu poder omnímoto sobre a vida de todo homem. Creio que é assim que devemos começar a considerar o que Qohélet entende por juízo de Deus. O juízo de Deus não é objeto de observação empírica nenhuma, mas o conteúdo de uma afirmação de fé. Sendo assim, a solução só pode vir desse âmbito e meio de fé. A esse âmbito pertence sem nenhuma dúvida a convicção de que Deus é justo, ou, se se prefere, que Deus não é injusto [...]. A realidade, porém, parece demonstrar o contrário (3,16). Qohélet encontra-se, portanto, entre a espada e a parede. Sua saída pode aparecer incoerente, mas não o é para um verdadeiro crente que pode, ao mesmo tempo, afirmar dois extremos aparentemente irreconciliáveis, sem cair em contradição, porque implicitamente está admitindo sua grande limitação na ordem do conhecimento³²⁶.

Qohélet entende a realidade como portadora de contradições, limites, injustiças e sofrimentos, sem que isso anule a justiça e bondade de Deus. Compreende-se que a autêntica religião para Qohélet não deve estar baseada no sistema de recompensas pregado pela teologia da retribuição. O crente não deve esperar receber prêmio de Deus por boas ações realizadas ou por fidelidade à Aliança. “Se não existe vida além da morte [...] tampouco existe retribuição na vida antes da morte”³²⁷. A teologia da retribuição criticada por Qohélet oferece apenas ilusão para a vida e uma caricatura de Deus.

³²⁵ WRIGHT, *Ecclesiastes*, p. 969.

³²⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Ecclesiastes*, p. 241.

³²⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Ecclesiastes*, p. 443.

3.1.1.2 A “graça barata”

Há semelhança entre a crítica qohéletiana à teologia da retribuição e a crítica de Bonhoeffer ao que ele chamou de “graça barata”. Na lógica retributiva se deseja o prêmio, a recompensa e o êxito e não se admite o sofrimento, a desgraça ou o fracasso dos que caminham na obediência à Lei. Na lógica da graça barata também se deseja apenas as bênçãos de Deus rejeitando as exigências do seguimento e o suportar do sofrimento.

Assim como Qohélet, Bonhoeffer rejeita a tese de que o sofrimento seja exclusivamente fruto de alguma infidelidade ou pecado. Claramente ele deixa expresso que o justo também sofre:

A propósito, também no AT quem recebe a bênção tem de sofrer muito (Abraão, Isaque, Jacó, José), mas isso nunca leva (tampouco no NT) a uma contraposição excludente entre felicidade e sofrimento, ou bênção e cruz. Nesta questão, a diferença entre AT e NT decerto consiste somente no fato de que no AT a bênção inclui a cruz, no NT a cruz inclui a bênção³²⁸.

Na lógica da graça barata igualmente não se admite o sofrimento ou o fracasso, porque os seus adeptos buscam o êxito, o sucesso e o benefício obtidos com facilidade. Enquanto para Qohélet a explicação da teologia da retribuição não se adequa ao real, para Bonhoeffer a graça barata não se adequa ao seguimento de Jesus Cristo. O seguimento exige a fidelidade e comprometimento mesmo em meio ao sofrimento, fracasso ou limitações da vida, enquanto a graça barata propõe o benefício sem custo. A lógica da graça barata ignora que o sofrimento, a perseguição, os fracassos, inerentes ao seguimento, não significam infidelidade ou consequência de algum pecado, ao contrário, são próprias do autêntico seguidor de Jesus Cristo. Esta obediência custosa e exigente do seguimento, Bonhoeffer chamou de graça preciosa que se opõe ao conceito de graça barata.

“Ele [Bonhoeffer] repreende a Igreja por promover a ideia de facilidade ou de graça ‘barata’, por separar fé da obediência, por falar de generalidades enfeitadas”³²⁹. Bonhoeffer afirma que “a graça barata [...] é graça como inesgotável tesouro da igreja, distribuído diariamente com mãos levianas, sem pensar e sem limites; a graça sem preço, sem custo”³³⁰.

³²⁸ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 502.

³²⁹ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 243.

³³⁰ BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 9.

A graça barata é a pregação do perdão sem arrependimento, é o batismo sem a disciplina comunitária, é a Ceia do Senhor sem confissão dos pecados, é a absolvição sem confissão pessoal. A graça barata é a graça sem discipulado, a graça sem a cruz, a graça sem Jesus Cristo vivo, encarnado³³¹.

Além de não trazer consigo a exigência de fidelidade em meio aos sofrimentos, a graça barata, assim como a teologia da retribuição, se torna uma doutrina de conformismo e de manutenção do *status quo* da realidade, pois “como a graça faz tudo sozinha, tudo também pode permanecer como antes”³³². O pecador não precisa arrependimento, o cristão não precisa comprometer-se com a transformação da realidade, a fé abstrata e descomprometida basta para satisfazer o crente.

Uma religião sem exigências e desprovida do comprometimento cristão de ser-para-o-outro, sem discipulado ou esforço pessoal, marcada apenas por facilidades, êxitos ou sucessos não pode oferecer senão uma caricatura de experiência religiosa. Fé desencarnada do real e descompromissada com o outro não condiz com o cristianismo.

3.1.2 Recusa do *deus ex machina* e “tapa-buracos”

3.1.2.1 O *deus ex machina*

Bonhoeffer realiza sua crítica à religião a partir da constatação de que o discurso religioso é vazio para o mundo moderno. O mundo vivido por Bonhoeffer, chamado por ele de “mundo adulto”, é um mundo onde as pessoas aprenderam a viver e resolver seus problemas sem precisar recorrer a um Deus. Por esse motivo, assim como fizera Qohélet, Bonhoeffer critica a religião de seu tempo, pois ela não era capaz de oferecer uma visão coerente com a realidade. Para Bonhoeffer, “em resumo, ‘religião’ fala de Deus como um *deus ex machina*”³³³.

Nos comentários de C. Gremmels, E. Bethge e R. Bethge, em *Widerstand und Ergebung (Resistência e Submissão)*, encontra-se uma explicação para a expressão adotada por Bonhoeffer: “Em português: ‘o Deus (que sai) da máquina’. No teatro da Antiguidade, tratava-se de uma figura que aparecia ‘de repente’ com o auxílio de um dispositivo mecânico

³³¹ BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 10.

³³² BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 9.

³³³ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 228. Itálicos do autor.

e resolvia problemas de forma ‘sobrenatural’³³⁴. Também o autor Santos contribui esclarecendo o conceito:

Outro elemento percebido pelo teólogo alemão foi o deus que a religião criou e preservou, denominado por ele como *deus ex machina* (deus que sai da máquina). O Deus da religião tradicional é um Deus das lacunas, um Deus invocado para preencher as lacunas do entendimento humano e ao passo que o conhecimento humano aumenta esse Deus passa ser cada vez mais desnecessário³³⁵.

Essa visão de Deus denunciada por Bonhoeffer apresenta-se infantil para o mundo adulto. Deus é visto como um mágico que deve resolver os dilemas, limites e sofrimentos humanos ou, ainda, é apresentado como a explicação mitológica para os enigmas ainda não suficientemente explicados. No entanto, ao encontrar a superação do limite, do sofrimento ou da ignorância, esse *deus ex machina* é eliminado, pois existia apenas para preencher uma lacuna. “Para a ‘religião’ Deus é a resposta para os problemas da vida, o *deus ex machina* é quem os resolve em um final feliz”³³⁶.

As pessoas religiosas falam de Deus quando o conhecimento humano acaba (às vezes, já por preguiça para pensar) ou quando as forças humanas falham – trata-se, a rigor, sempre do *deus ex machina* mobilizado por elas como solução aparente para problemas insolúveis ou como força para cobrir a falha humana, portanto sempre aproveitando-se da fraqueza humana ou ao topar com os limites humanos. Isso forçosamente só se mantém assim até que as pessoas, por suas próprias forças, ampliem um pouco mais os limites, tornando Deus como *deus ex machina* dispensável³³⁷.

O *deus ex machina* subsiste apenas nas desgraças humanas. Ele deixa de existir no mundo adulto, pois o ser humano que conquistou sua autonomia não necessita mais dele. O *deus ex machina* é invocado pelo ser humano que busca na fé e na religião soluções mágicas para a vida e frustra-se ao final, pois essa visão de Deus, como as demais já vistas, oferecem apenas mais uma caricatura de Deus e de experiência religiosa.

3.1.2.2 O Deus “tapa-buracos”

Desde a independência e autonomia da razão humana perante a religião, o mundo moderno considera irrelevante o recurso a Deus para a solução dos dilemas humanos. A

³³⁴ Cf. BONHOEFFER, *Resistência*, p. 373. Nota de rodapé n.24.

³³⁵ SANTOS, Dietrich, p. 137. As observações do autor são baseadas na obra de MILLER; GRENZ, *Teologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011, p.89.

³³⁶ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 234. Itálicos do autor.

³³⁷ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 373. Itálicos do autor.

tomada de consciência dessa realidade se tornou explícita com o filósofo Nietzsche conforme indica Santos:

Nietzsche percebe a irrelevância do Deus metafísico que, através da igreja, aprisionava o ser humano a um “curral” intelectual, não permitindo o desenvolvimento do mundo em direção de sua autonomia. O fim da “idade das trevas” havia chegado, “amanheceu”, e aquela lanterna que antes era a única referência de luz agora é totalmente desnecessária diante da grandeza que a luz da modernidade irradiava sobre a sociedade. Ele [Nietzsche] ainda afirma que “o maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o sentido”, o Deus metafísico perdeu definitivamente espaço nesta sociedade independente³³⁸.

O discurso religioso fundamentado grandemente em uma abstração metafísica conduziu o cristianismo para um dualismo espiritualista alienado da realidade. Os anseios do ser humano eram projetados para o além, isto é, para uma solução na vida após a morte. No entanto, o mundo cresceu e atingiu a maioridade, conseguindo encontrar as respostas de seus anseios sem o auxílio da fé no além.

Os conceitos religiosos não mais eram eficazes para falar de Deus ao mundo moderno e tampouco faziam referência real ao verdadeiro Deus cristão. Para Bonhoeffer, o Deus apresentado pela religião não passava de um Deus tapa-buracos, que habitava sempre as margens da vida humana e nunca o centro. Não passava de um recurso que se lançava mão quando não se encontrava caminhos ou respostas mais eficazes aos dilemas. Bonhoeffer critica a religião em que se utiliza Deus para ser solução de problemas da vida do ser humano:

Eles [os religiosos] falam sobre Deus nas margens da vida, em situações limítrofes – como um tapa-buracos intelectual em seu modo de compreender ou como uma desesperada esperança frente à emergência, culpa, sofrimento e morte³³⁹.

“Bonhoeffer propõe uma ação de Deus que ocupe não a margem, mas a centralidade da vida das pessoas, ‘Deus quer ser reconhecido na vida e não apenas na morte, na saúde e na força e não apenas no sofrimento’”³⁴⁰. Além disso, o Deus tapa-buracos que socorre o ser humano em suas necessidades, não exige a contrapartida da escuta, da obediência ou da fidelidade. Não é, portanto, o Deus bíblico, proposto por Jesus Cristo e que exige o seguimento de seu Evangelho.

³³⁸ SANTOS, Dietrich, p. 124. A citação do filósofo Nietzsche se encontra em seu texto *A Gaia Ciência*.

³³⁹ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 228.

³⁴⁰ SANTOS, Dietrich, p. 138. As palavras citadas de Bonhoeffer se encontram em *Resistência e Submissão*.

Woelfel afirma que “o ‘não-religioso’ de Bonhoeffer contraria fortemente esta compreensão de Deus como ‘tapa-buracos’”³⁴¹. Isso significa que o “não-religioso” de Bonhoeffer dispensa a utilização dos recursos mágicos como o *deus ex machina*, a retribuição, a graça barata ou o Deus tapa-buracos para compreender, aceitar a realidade e fazer uma autêntica experiência de fé.

Decorre de tudo o que foi exposto acima acerca da crítica da religião realizada por Qohélet e Bonhoeffer, que a autêntica experiência religiosa e uma coerente visão sobre Deus implicam em colocar Deus no centro da vida humana e não os interesses próprios. Rejeita-se Deus como instrumento para a solução dos dilemas humanos. Neste sentido ambos os autores, Bonhoeffer e Qohélet, propõem que Deus precisa ser amado e temido tal como Ele se apresenta a nós, quer seja na exigência do seguimento e obediência – proposta de Bonhoeffer – quer seja na incompreensibilidade de seus caminhos – constatação de Qohélet (cf. 3,11).

3.2 A IMPORTÂNCIA DA REALIDADE “DEBAIXO DO SOL”

Viu-se no capítulo primeiro que Qohélet é um observador da realidade, pois realizou uma reflexão sobre as coisas que envolvem a vida do ser humano sobre a terra. Experimentou as contradições e dissabores sem sentido nesta vida “debaixo do sol”. Com efeito, o autor não dissertou sobre coisas que estavam além da sua observação: vida após a morte, eternidade, Deus e seus caminhos; estes eram temas que ultrapassavam a sabedoria e o conhecimento humano e não estavam no horizonte de sua observação. Sua análise foi feita acerca da realidade “debaixo do sol”, isto é, do imanente, e de um modo específico, observando aquelas circunstâncias nas quais estava envolvido o povo oprimido pelos Ptolomeus.

O teólogo Dietrich Bonhoeffer, por sua vez, ao propor um cristianismo a-religioso, rejeitou o dualismo que aliena o cristão da realidade imanente, criticando inclusive um cristianismo inerte perante as atrocidades realizadas durante o regime nazista. Assumindo o princípio da encarnação do Verbo de Deus na realidade humana, destacou a importância da realidade vivida na história. Nas palavras de Woelfel: “[...] a secularidade é um compromisso total com a redenção da existência histórica, sem praticamente nenhum interesse na salvação além da morte ou na metafísica”³⁴². Bem entendido, o que Bonhoeffer criticou foi o dualismo desencarnado e a *fuga mundi*, gerados a partir de uma concepção equivocada de cristianismo que ele chamou de religião. Para Bonhoeffer, “Salvação na Bíblia significa ‘o Reino de Deus

³⁴¹ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 234.

³⁴² WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 224.

sobre a terra’, em contraste com a salvação da alma individual”³⁴³. Santos acrescenta que “a metafísica seduz a religião cristã a pensar estaticamente em termos de duas esferas, limitando sua natureza redentora a apenas uma destas esferas”³⁴⁴.

O elemento comum entre os dois autores que será abordado nesta sessão é a realidade “debaixo do sol” (ou penúltima nos termos bonhoefferianos). Partindo dos dados coletados dos dois autores, se realizará uma análise acerca do que a experiência religiosa implica na vivência desta realidade imanente.

3.2.1 O gozo da vida corporal e do fruto do trabalho

Para Qohélet e Bonhoeffer, a realidade imanente, tal como se apresenta, não deve ser experimentada de forma alienada. Antes ela é o espaço ambiental onde o ser humano deve viver e gozar dos dons que Deus lhe concede usufruir. Conforme o comentário de Wright a respeito de Qohélet, apesar da efemeridade das coisas, a vida deve ser vivida com intensidade naquilo que Deus permite ao ser humano gozar:

Tremendamente impressionado pela natureza transitória (vaidade) de todas as coisas, ele [Qohélet] acredita que o pleno regozijo é, na vida, o item a ser focado, e não uma desenfreada perseguição pelo luxo, porque não vale a pena o trabalho envolvido nisso (2,1-11), mas uma aceitação das alegrias normais que Deus considera apropriadas para nos dar³⁴⁵.

De modo semelhante, Bonhoeffer aponta para o valor da realidade enquanto criação divina, ainda que ela esteja “caída”, isto é, marcada pelo pecado. Por sua vez, também o cristão deve encarnar-se na realidade e nela viver sua experiência religiosa de forma integral e não alienada. Em sua interpretação acerca do pensamento de Bonhoeffer, Paulson afirma: “Como cristãos nós devemos estar inseridos no mundo. A criação caída é ainda a criação, e é para esta criação e para os pecadores que Jesus Cristo veio”³⁴⁶. Partindo-se do princípio da encarnação, afirma-se o valor da realidade imanente que recebeu a atenção de Deus e deve receber igualmente a atenção do cristão. Para Bonhoeffer, a esperança cristã definitiva não faz da redenção um mito vivido no além, no qual a vivência terrena seja algo que possa ser excluída ou ignorada:

³⁴³ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 227.

³⁴⁴ SANTOS, Dietrich, p. 137.

³⁴⁵ WRIGHT, *Ecclesiastes*, p. 969.

³⁴⁶ PAULSON, *The use*, p. 310.

A esperança cristã na ressurreição diferencia-se das mitológicas pelo fato de remeter o ser humano à sua existência sobre a terra de maneira inteiramente nova e radicalizada em relação ao AT. Diferentemente dos devotos dos mitos de redenção, a pessoa cristã não tem sempre à disposição uma última escapatória das tarefas e dificuldades terrenas para dentro da eternidade, mas tem de degustar plenamente a vida terrena, assim como fez Cristo³⁴⁷.

Woelfel, ao realizar um diálogo entre os pensamentos de Qohélet e Bonhoeffer, chama atenção para a vivência intensa do tempo presente e para a realidade secular como dons que “vem da mão de Deus” (cf. Ecl 2,24). O diálogo entre Qohélet e Bonhoeffer permite que se observe e fixe-se atentamente na realidade da vida terrena com suas circunstâncias sem, contudo, perder algum horizonte de esperança no além. Woelfel afirma que “há um tempo para pensar sobre a eternidade, vida após a morte e o paraíso de bênçãos, mas há igualmente um tempo para aceitar e viver completamente todas as alegrias da terra nesta vida”³⁴⁸.

Qohélet observa e constata que, mesmo entre as efemeridades da existência, ao ser humano cabe aceitar e desfrutar das alegrias que Deus a ele concede gozar durante seus dias “debaixo do sol”. Há, portanto, em Bonhoeffer e Qohélet, um convite para gozar as alegrias da vida presente e de procurar viver com temor a Deus tanto no dia da felicidade quanto no dia da desgraça, uma vez que “Deus fez tanto um como o outro” (Ecl 7,14). Bonhoeffer, assim como Qohélet, orienta para gozar a vida e seus dons: desfrutar do trabalho, comer e beber tal como se lê em Ecl 2,24-26; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,8-9. O temor a Deus proposto por Qohélet insere no ser humano o contentamento com os dons que Deus lhe dá (cf. Ecl 5,17-18) e a confiança em Deus que tudo faz adequado ao seu tempo (cf. Ecl 3,11a).

Orienta Glasser a respeito dos conselhos de Qohélet:

[Ecl] 11,7-12,7 incita o sábio a explorar todas as possibilidades de alegria de sua existência, sem nada deixar perder; que comece a alegrar-se desde a adolescência, dia após dia, graças a seu trabalho; a velhice e a morte chegarão logo³⁴⁹.

Além disso, a vida do ser humano sobre a terra envolve a questão do trabalho e tanto Qohélet como Bonhoeffer destacam a sua importância para a vida do ser humano³⁵⁰. Qohélet chama ainda atenção para o trabalho como fonte de alegria e provedor das necessidades do ser humano: “A felicidade, segundo Coélet, é *trabalhar e desfrutar* o produto do trabalho

³⁴⁷ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 456.

³⁴⁸ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 231-232.

³⁴⁹ GLASSER, *O processo*, p. 236.

³⁵⁰ Não se trata aqui do trabalho proposto nos campos de concentração dos nazistas nem do contexto de exploração vivido por Israel sob o domínio dos Ptolomeus. Tais trabalhos eram, na verdade, escravidão, uma vez que ao homem não era permitido o direito de gozar do fruto de seu esforço com a devida dignidade.

realizado”³⁵¹ e Storniolo complementa: “Fugir do trabalho é trair a si mesmo, arcando com a experiência do próprio vazio ao invés da própria realização”³⁵². Glasser completa dizendo que “O trabalho permite a aquisição daquilo que podemos chamar o suporte material, e às vezes mesmo o sacramento da felicidade humana”³⁵³ e continua dizendo que “Coélet sentiu que o homem se realiza a si mesmo pelo trabalho”³⁵⁴. Em Bonhoeffer, o trabalho é visto como um mandato divino³⁵⁵, cooperação e semelhança com o Criador, algo do qual o ser humano não pode fugir ou se eximir.

3.2.2 A finitude, a imperfeição e o sofrimento

Qohélet aponta para a aceitação das finitudes e contradições da vida como obras de Deus que devem ser aceitas com resignação pelo ser humano. Para Glasser, “Coélet não acusa a Deus nem o julga: aquele que teme a Deus mantém ‘que ele fez tudo de maneira conveniente em seu tempo’ (3,11), mesmo quando a inteligibilidade do plano de Deus continua oculta para ele”³⁵⁶. E prossegue dizendo que “se as contrariedades da condição humana são ‘obra de Deus’, submeter-se a elas exige também que a gente se incline diante da transcendência de seu autor”³⁵⁷. Ao ser humano temente a Deus cabe adquirir confiança (*bittahon*) na obra divina, ainda que a vida apresente desgraças, situações injustas ou sem sentido. Mesmo nos dias da desgraça cabe ao ser humano o temor a Deus, pois esta é a condição de criatura. Nas palavras de Glasser, a atitude de temor a Deus “deve ser experimentada como um ‘reconhecimento apesar de’”³⁵⁸.

Woelfel, ao ponderar sobre a postura do cristão maduro diante da vida, entende de modo semelhante, e pondo em diálogo Bonhoeffer e Qohélet, afirma:

O cristão maduro no mundo moderno não vira as costas para a vida que Deus deu a ele, mas aceita-a completa e responsabilmente da mão de Deus. O autor do Eclesiastes, acredita Bonhoeffer, testemunhou tal vida, uma vida na qual “Deus fez

³⁵¹ STORNILO, *Trabalho*, p. 67-68. Itálicos do autor.

³⁵² STORNILO, *Trabalho*, p. 59.

³⁵³ GLASSER, *O processo*, p. 266.

³⁵⁴ GLASSER, *O processo*, p. 267.

³⁵⁵ A presente pesquisa não se debruça sobre a teoria dos “mandatos divinos” de Bonhoeffer, no entanto, para melhor compreensão segue breve explicação em XAVIER, *O lugar*, p.8-9: “Partindo do pressuposto que o mundo é criado e sustentado por Cristo (cf. Jo 1,10; Cl 1,16), quer saiba ou não, ele está relacionado a Cristo. Este relacionamento concretiza-se em quatro mandatos que Deus dá ao mundo. Isto é, Deus deseja que haja no mundo trabalho, matrimônio, autoridade e Igreja, e deseja tudo isso por intermédio de Cristo, em função de Cristo e em Cristo, cada qual a seu modo”.

³⁵⁶ GLASSER, *O processo*, p. 264.

³⁵⁷ GLASSER, *O processo*, p. 262.

³⁵⁸ GLASSER, *O processo*, p. 263.

tudo belo em seu tempo” (3,11). Para Qoheleth e o cristão “secular” há um tempo para tudo nesta vida terrena, porque todos os tempos estão nas mãos de Deus³⁵⁹.

Para Bonhoeffer, o autêntico seguidor de Jesus Cristo é o cristão secular, isto é, alguém que não recusa a realidade. Por sua vez deve manter o seguimento mesmo em meio aos sofrimentos e finitudes, assumindo-os e superando-os. Não cabe ao ser humano levar uma vida demasiadamente focada em si mesmo, lamentando os próprios sofrimentos e insuficiências, mas sim uma vida centrada no existir-para-os-outros, como o fez Jesus. A isto Bonhoeffer chamou de secularidade:

[Secularidade é] viver em meio à plethora de tarefas, questões, sucessos e insucessos, experiências e perplexidades da vida, então nos atiramos totalmente nos braços de Deus, então não mais levamos a sério os nossos próprios sofrimentos, mas o sofrimento de Deus no mundo, então vigiamos como Cristo no Getsêmani, e penso que isto é fé, isto é *metanoia*, e assim a gente se torna um ser humano, um cristão (cf. Jr 45!)³⁶⁰.

Em um comentário sobre o livro de Qohélet, Martinho Lutero orienta a postura do ser humano temente a Deus que se encontra diante das angústias da vida: “Portanto, aprenda a ficar quieto, a entregar o reino a Deus e orar: ‘Senhor, seja feita a tua vontade’. Do contrário, você desgastará seu coração e seu corpo e perderá tempo e, eventualmente, sua vida”³⁶¹.

Por fim, a vida do ser humano sobre a terra, marcada pelo sofrimento e pelas experiências sem sentido, injustas ou sem ordem, deve estar ainda marcada pelo envolvimento na superação destes âmbitos: o ser humano temente a Deus deve envolver-se no compromisso de transformação da realidade.

O sofrimento do inocente, a dor e a finitude, mais do que resignação e aceitação, clamam pela atitude e comprometimento do cristão e do ser humano temente a Deus. O sofrimento precisa ser superado e transformado pela ação responsável do cristão. Ao contrário das soluções aplicadas pelo regime nazista para resolver as chamadas imperfeições, o cristão é chamado a transformar a realidade buscando que seja garantida e reconhecida a justa dignidade que cabe a cada criatura.

Para Bonhoeffer, é dever do cristão maduro se envolver na superação e alívio das realidades atingidas pelo sofrimento:

O faminto necessita de pão, o indigente necessita habitação, o injustiçado, de direitos, o solitário, comunidade, o indisciplinado necessita ordem, o escravo de

³⁵⁹ WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 233.

³⁶⁰ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 496. Itálicos do autor.

³⁶¹ LUTHER, *Notes*, 27. *Apud*: PAULSON, *The use*, p. 309.

liberdade. Seria uma blasfêmia contra Deus e o próximo deixar famintos os que sofrem fome afirmando que é precisamente na necessidade que se está mais perto de Deus. Por amor de Cristo que pertence tanto ao faminto como a mim, devemos partir o pão com ele (cf. Is 58,7), partilhemos a habitação. Se o faminto não chega à fé, a culpa recai sobre os que lhe negaram o pão. Proporcionar pão ao faminto é preparar o caminho para a vinda da graça³⁶².

Von Sinner aprofunda a reflexão do pensamento de Bonhoeffer sobre a presença de Deus no sofrimento e no centro das ambiguidades da vida em clara oposição ao *deus ex machina* e ao estilo religioso desencarnado, criticado por Bonhoeffer. “Na verdade, não é um conhecimento abstrato de Deus que é necessário, mas uma atitude em relação a Deus seguindo a própria atitude de Deus em Cristo crucificado”³⁶³. Von Sinner prossegue a reflexão trazendo presente o conceito da graça preciosa de Bonhoeffer, aquela que exige o seguimento, em oposição à graça barata: “Um envolvimento existencial com Deus é exigido a partir da revelação de Deus na pessoa que sofre”³⁶⁴. E completa:

Bonhoeffer, assim, inverteu a lógica: o que realmente importa é aquilo que os cristãos fazem por Deus, presente naqueles que sofrem, isso é o que os distingue dos pagãos [...]. Deus escuta e não tira férias, Deus atende e não rejeita o pagão. [...] É aí que fica claro mais uma vez na vida e pensamento de Bonhoeffer que Deus não é um *deus ex machina*, um Deus para preencher as lacunas deixadas pelo homem, mas um Deus eficaz bem no centro e na totalidade da vida. Se é assim, então isso significa que Deus está presente bem no meio das ambiguidades da vida, em claro contraste com todas as tendências que evitam essa ambiguidade³⁶⁵.

Bonhoeffer considera que o sofrimento pode ser “um caminho para a liberdade. A libertação no sofrimento consiste em que podemos tirar nossa causa completamente das próprias mãos e colocá-la nas mãos de Deus”³⁶⁶. Ele orienta para o caminho da confiança no tempo adequado com que Deus governa o mundo, mas acrescenta o compromisso do cristão em transformar e superar as realidades de injustiça e de limitação em vistas de Cristo, realidade última.

No que se refere a Qohélet, sabe-se que deseja implicitamente a justiça e o felicidade para o ser humano. Tamez faz uma inferência deste desejo de Qohélet apresentando-o como uma utopia escondida nas entrelinhas do livro: “A sociedade não-*hebel* de Qohélet é aquela onde reinam a justiça, a lei e a liberdade. Essa é a sua utopia. Como não é explícita e não crê

³⁶² BONHOEFFER, *Ética*, p. 131.

³⁶³ VON SINNER, *The ethics*, p. 83.

³⁶⁴ VON SINNER, *The ethics*, p. 84.

³⁶⁵ VON SINNER, *The ethics*, p. 84.

³⁶⁶ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 502.

que ela seja factível, [...] não indica como atingi-la”³⁶⁷. Por isso, Qohélet considera que encontrar uma explicação para o sofrimento, injustiça e desgraças da vida não é uma tarefa que caiba ao ser humano. “Deus distribui felicidade e infelicidade sem correspondência com a expectativa humana, segundo critérios só por ele conhecidos, sem dúvida significativos para ele, mas ocultos aos homens”³⁶⁸. Cabe ao ser humano temente a Deus a aceitação e resignação a Deus que faz tudo adequado ao seu tempo (cf. Ecl 3,11), e o contentamento com as pequenas alegrias possíveis “debaixo do sol”.

3.3 QOHÉLET E BONHOEFFER EM DIÁLOGO

Nesta sessão serão confrontadas as reflexões dos autores estudados. Visa-se expor com clareza as ideias de cada autor sobre os principais pontos estudados e que são referentes à temática da interação entre religião e realidade. O diálogo será realizado a partir de três temas: a) a realidade, b) a relação com Deus: temor a Deus e seguimento e c) a realização humana.

3.3.1 A realidade

A religião madura que se conclui das reflexões de Qohélet é aquela que não dissimula, nem foge da realidade, mas que encara todas as suas limitações, injustiças, sofrimentos e contradições tais como se apresentam ao ser humano. É ainda aquela religião que, não obstante qualquer absurdo, promove a entrega ao temor a Deus com submissão, reverência e até mesmo confiança. É, por fim, aquela que recomenda ao ser humano gozar da felicidade possível vivida no tempo presente e na concretude do imanente.

Para Bonhoeffer o cristianismo precisa libertar-se das amarras de uma religião que aliene e induza à fuga da realidade em nome de uma metafísica abstrata. Jesus encarnou-se na realidade e com ela se comprometeu para leva-la ao âmbito último. O autêntico seguidor de Cristo deverá também encarnar-se na realidade penúltima, assumindo-a como realidade amada por Deus, para que ela seja inserida na realidade última da graça.

3.3.1.1 Qohélet

³⁶⁷ TAMEZ, *Cuando*, p. 46.

³⁶⁸ GLASSER, *O processo*, p. 256.

Qohélet afirma que viu “as lágrimas dos oprimidos, e ninguém para consolá-los” (Ecl 4,1). Isso se aplica também a Deus. Em Qohélet temos o confronto entre a realidade da injustiça e do mal no mundo e a fé que prega um Deus justo e providente. O autor sagrado apenas suscita o questionamento, mas não duvida em nenhum momento da existência de Deus, nem o questiona. Pelo contrário, o temor do Senhor impele Qohélet à submissão da vontade de Deus. Para Glasser “Coélet toma seu partido do silêncio de Deus: ‘Deus está no céu e tu sobre a terra; assim, que tuas palavras sejam pouco numerosas!’ (5,1)”³⁶⁹. Para Vílchez Líndez, embora o Deus de Qohélet seja muito distinto daquele pregado pelos profetas do Antigo Testamento, isso não significa que Qohélet seja um descrente da ação divina. Qohélet apenas deixa falar alto sua experiência concreta da áspera realidade:

As reflexões do sábio *Qohélet* certamente distam muito do espírito que alentava os Profetas de Israel. Mas é que sua função é outra, sem que isso o leve necessariamente a negar o espírito dos Profetas. Quem agora fala é o homem da experiência histórica descarnada, reduzido à sua esfera natural, de uma história feia e suja, dura e execrável, que tantas vezes provoca náuseas a *Qohélet*; daí seu *tudo é vaidade, vazio, vento, caça de vento, absurdo, sem sentido, etc*³⁷⁰.

O fato de o mundo estar cheio de contradições, imperfeições e mal não implica na negação da existência de um Deus providente e justo. Prossegue Vílchez Líndez afirmando que Qohélet “[...] não crê que estas contradições da realidade da vida humana [...] sejam argumento para pôr em dúvida, e muito menos a negar, a existência de Deus”³⁷¹.

3.3.1.2 Bonhoeffer

A experiência religiosa de Bonhoeffer está profundamente marcada e desafiada pela realidade histórica na qual viveu. A Alemanha nazista de Hitler e suas atrocidades inquietaram profundamente o cristão Bonhoeffer. Ele envolveu-se radicalmente na oposição ao Nazismo e sua reflexão teológica fundiu-se ao seu testemunho que o levaram ao martírio.

Mondin escreve a respeito da postura adotada por Bonhoeffer diante da realidade na qual estava imerso:

Durante longo tempo [Bonhoeffer] se mantivera em posições quase-pacifistas, mas depois chegou à conclusão de que o pacifismo era uma escapatória ilegítima. Por isso, desde o início das hostilidades, ingressa na Resistência, porque está convencido

³⁶⁹ GLASSER, *O processo*, p. 264.

³⁷⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 446. Itálicos do autor.

³⁷¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 446.

de que é necessário opor-se ao regime diabólico de Hitler com a ação política direta: “Não só é meu dever ocupar-me das vítimas deixadas no chão por um louco que dirige desvairadamente um carro por uma estrada abarrotada, mas também fazer de tudo para impedi-lo de dirigir”³⁷².

A atitude crítica de Bonhoeffer não se limitou ao âmbito sócio-político, mas estendeu-se igualmente ao âmbito religioso e teológico. Diante da realidade da Alemanha nazista ele tornou-se crítico de um cristianismo tímido, intimista e pouco atuante na realidade. A preocupação excessiva [ou exclusiva] com as questões metafísicas abstratas gerou sua defesa de um cristianismo a-religioso voltado para um seguimento mais concreto e encarnado de Jesus Cristo.

Appel e Capozza em seu artigo sobre a eclesiologia de Bonhoeffer apontam para a rejeição de uma religião de *fuga mundi*, não envolvida com a realidade concreta:

Toda fuga para estruturas pretensamente santas, não contaminadas pelo mundo e suas necessidades, assim como toda autossegurança ética, que pensa anunciar uma verdade a-histórica, eterna, longe dos desafios sociais concretos, com isso é recusada, assim como a separação entre uma Igreja autossuficiente e um mundo “fora”, que na melhor das hipóteses seria território de missão e, sem autoridade própria, fosse apenas receptor das verdades eclesiais³⁷³.

3.3.2 A relação com Deus: temor a Deus e seguimento

3.3.2.1 Qohélet

Embora as contradições da vida tenham feito Qohélet enxergar a realidade em tons cinzentos, ele não terminou suas observações neste ponto. Isso indica um estreito fio de esperança em Qohélet, pois ele propõe uma renovada forma de experimentar o temor a Deus. Para Vílchez Líndez, a impossibilidade de resolver as contradições da vida humana remete o ser humano a um reconhecimento da sua própria condição perante Deus:

O fato de não sermos capazes de resolver as contradições da vida prova várias coisas: que a vida é mais complicada do que podemos imaginar, que nós homens, somos muito limitados em nossas possibilidades, e que nada sabemos acerca do domínio e governo de Deus sobre sua criação e, em especial, sobre o homem³⁷⁴.

³⁷² MONDIN, *Os grandes*, p. 169.

³⁷³ APPEL; CAPOZZA, “Estar-aí”, p. 592.

³⁷⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 446.

De maneira semelhante entende Tamez ao abordar a temática do temor a Deus em Qohélet. Para a autora “o significado do termo temor de Deus (*yra*) não corresponde a ter medo [... , mas] significa reconhecer bem a distância que separa Deus e o ser humano”³⁷⁵. Para Silva, o autêntico temor a Deus é, em Qohélet, uma atitude de sabedoria oposta à atitude do néscio: “‘muitas palavras, palavras demais’ caracteriza o sábio (e piedoso) como aquele que, diante de Deus, fala pouco e com sinceridade; ao contrário, o estulto (e ímpio) é prolixo e não dá atenção às insensatas palavras que profere”³⁷⁶. Tamez prossegue a reflexão afirmando que é justamente esse sábio e prudente reconhecimento da impotência humana e da distância entre o ser humano criatura e Deus Criador que possibilita a felicidade e a realização humana:

Neste sentido, o reconhecimento de Deus como Deus dá início à realização humana. Pode-se viver e planejar viver, porque aconteça o que acontecer, tem-se a fé de que Deus está presente. Assim, pois, paradoxalmente, o temor de Deus significa “não temas”; convida ao sossego em meio à prática afanosa. O temor de Deus está relacionado com o comportamento do ser humano e com sua atitude frente à vida, por isso implica um forte acento de confiança. Reconhecendo os limites humanos, a consciência se desdobra nas margens da possibilidade, pois do impossível Deus se encarregará³⁷⁷.

Luca Mazzinghi em um de seus artigos sobre Qohélet deixa claro que o temor a Deus em Qohélet se afasta largamente do temor a Deus proposto pela teologia da retribuição: “Para ele [Qohélet] ‘temer a Deus’ é algo que deve ser separado de qualquer noção de recompensa ou punição, algo, portanto, totalmente gratuito”³⁷⁸. O autor indica que “Em Qohélet, o que é dito sobre Deus é sempre ambivalente: Deus é o doador da vida e da alegria, ele é o criador, mas também é um personagem distante e incompreensível”³⁷⁹. Em outro artigo discorre acerca do temor a Deus em Qohélet a partir de Ecl 4,17 contrapondo ao sacrifício do estúpido a atitude de escuta:

[...] Qohélet não contrapõe ao sacrifício dos estúpidos um eventual sacrifício do sábio, mas uma atitude própria do sábio: a escuta atenta; uma escuta que, em referência ao sacrifício dos estúpidos, pode assumir a nuance de “compreender”, um “compreender” que, na minha opinião, à luz do pensamento de Qohélet contém a ideia da conscientização dos próprios limites e da dependência de Deus³⁸⁰.

³⁷⁵ Cf. TAMEZ, *Cuando*, p. 58.

³⁷⁶ SILVA, *A função*, p. 23.

³⁷⁷ TAMEZ, *Cuando*, p. 58-59.

³⁷⁸ MAZZINGHI, *The Divine*, p. 552.

³⁷⁹ MAZZINGHI, *The Divine*, p. 553.

³⁸⁰ MAZZINGUI, *Il sacrificio*, p. 40-41.

Para Mazzinghi, o que evidencia a atitude de alguém que teme a Deus não é a oração de um homem reto, nem a obediência a Lei, nem ter qualquer atitude com conotação moralmente boa, mas sim a atitude da escuta atenta. O temente a Deus é aquele que tem consciência de sua posição diante de Deus. Esse é o verdadeiro temor a Deus: o respeito pelo mistério de Deus e a “[...] consciência do próprio limite humano, que se une ao reconhecimento da própria dependência de Deus, pressuposto imprescindível de toda prática religiosa”³⁸¹.

A partir do temor a Deus, experimentado como reconhecimento de ser criatura, como reconhecimento da própria ignorância acerca dos caminhos de Deus e enquanto submissão confiante à vontade divina, o ser humano demonstra atitude de verdadeira sabedoria e pode viver a felicidade que lhe é possível em sua vida.

3.3.2.2 Bonhoeffer

O seguimento de Cristo proposto por Bonhoeffer está marcado pela graça preciosa, aquela que exige a obediência e a fidelidade, que se encarna na história do homem real e concreto, se envolve com a carne humana e com o imanente e, por isso, rejeita a graça barata e a *fuga mundi*. Em *Nachfolge (Discipulado)*, Bonhoeffer afirma que a Igreja de Cristo cede à tentação do mundanismo quando busca a graça barata “[...] que é inevitavelmente o mais acerbo inimigo do discipulado”³⁸² e igualmente diz que o autêntico cristão empenhado no seguimento deve viver inserido no mundo: “A vida cristã consiste em viver no mundo e tal qual o mundo”³⁸³.

Appel e Capozza uma vez mais elucidam o verdadeiro seguimento proposto por Bonhoeffer:

A Igreja como Igreja *in statu confessionis* caracteriza seu ser como Igreja seguidora. No seguimento [ou discipulado] está a essência do ser cristão, e o seguimento só pode ser realizado na “vida comum” [...]. Isso quer dizer que a Igreja, por um lado, consiste na fé na obediência a Jesus, porque somente a fé e a obediência possibilitam o seguimento. De outro lado, realiza-se somente no concreto ser-um-com-outro, sem o qual o seguimento sempre corre o risco do ato de autossatisfação e individualismo³⁸⁴.

³⁸¹ MAZZINGUI, Il sacrificio, p. 46.

³⁸² BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 15.

³⁸³ BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 15.

³⁸⁴ APPEL; CAPOZZA, “Estar-aí”, p. 587.

Bonhoeffer propõe para o cristão que o autêntico seguimento de Cristo inclui agir em função vicária, isto é, assumir o ser-para-os-outros de Cristo. Isso inclui assumir também as consequências do discipulado, ou seja, os sofrimentos de Cristo: “Assim como o Cristo somente é Cristo quando sofredor e rejeitado, também o discípulo somente é discípulo quando sofredor e rejeitado, crucificado com Cristo”³⁸⁵. Tal visão acerca do seguimento distancia-se radicalmente da proposta de um *Deus ex machina*, ou tapa-buracos, colocado à disposição dos desejos egoístas do ser humano.

Por fim, o autêntico discipulado reflete na forma como se deve entender a Igreja, não sendo uma organização preocupada com abstrações, mas marcada pelo princípio da encarnação: “Assim, a Igreja não é mais caracterizada como um lugar separado do ‘mundo’, mas pela *ação histórica* concreta: ‘Somente quem clama em favor dos judeus pode cantar gregoriano’, instiga Bonhoeffer em 1935 à memória dos cristãos”³⁸⁶.

3.3.3 A realização humana

3.3.3.1 Qohélet

A felicidade possível “debaixo do sol” é temporária, relativa e limitada. Não é a mesma felicidade pregada pela sabedoria tradicional na qual o sábio tem sucesso. A felicidade relativa em Qohélet não equivale a ter sucesso na vida. Ela coexiste com todas as limitações, sofrimentos e finitudes da realidade. Ela é um “dom de Deus” ao ser humano (cf. Ecl 2,24; 3,13; 5,18; 9,9; 12,7). O gozo desta felicidade concedida por Deus ao ser humano confere um sentido imediato ao viver do ser humano e suscita o temor a Deus vivido como gratidão:

[...] é que ela [a felicidade] é limitada aos poucos dias de vida dado por Deus; obtém-se uma “parte”, quando se desejaria que fosse sem fim. Mas precisamente devemos alegrar-nos com a felicidade que se obtém no dia-a-dia, sem olhar muito longe para frente: “No dia do bem-estar, goze da felicidade” (7,14). Ela é bastante consistente para que não se pense muito na brevidade da vida (5,19); tem suficiente fundamento para que seja “louvada” e celebrada (8,15). Confere à existência um sentido imediato e livra o homem da angústia. [...] [a felicidade] não se reduz a gozar do indispensável bem-estar material, mas que o coração é cumulado pelo tenro amor de um cônjuge e pela convivência com os outros; a felicidade é dividida, dada e recebida ao mesmo tempo³⁸⁷.

³⁸⁵ BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 45.

³⁸⁶ APPEL; CAPOZZA, “Estar-aí”, p. 591.

³⁸⁷ GLASSER, *O processo*, p. 265-266.

Está posta, portanto, a interação entre realidade (marcada pelo *hebel*), temor a Deus e felicidade. Para Paulson, o ser humano deve tomar consciência de sua condição de finitude e conformar-se com ela, vivendo o temor a Deus e o gozo do momento presente. Nada que faça ou tenha será duradouro em definitivo. Não há como ser mais do que aquilo que se é, por isso, satisfaça-se o ser humano com aquilo que Deus lhe concede:

Aquilo que está debaixo do sol é o que não perdura, o que Deus fez, mas não é Deus. Aquilo que não está debaixo do sol é duradouro, é Deus. Nos é mostrado, assim, que não devemos olhar para nossos esforços em busca de algo que perdure. Estamos libertados da tirania de fazer mais do que devemos, mais do que podemos³⁸⁸.

Lutero adota claramente uma postura mais devotada a Deus. Para ele a transcendência de Deus e o mistério de seu plano divino não cabem ser compreendidos pelo ser humano. Seria pretensão do ser humano querer compreender o que lhe é incompreensível. Os caminhos de Deus para o ser humano exigem submissão e reverência e não necessariamente a compreensão:

Lutero toma a palavra “ vaidade ” para significar “ nada ”. Este “ nada de nada ” não é uma ameaça. Isso significa que nós devemos parar de nos preocupar com aquilo que é assunto de Deus e relaxar. Lutero compartilha o provérbio que é direto ao ponto: “ Deixe acontecer como acontece, porque quer acontecer como acontece ”. Devemos “ caminhar pela fé ” e deixar Deus ser Deus³⁸⁹.

Por fim, Glasser afirma que Qohélet, apesar de deixar claro o seu descontentamento e frustração com a realidade, encontra dentro de si um desejo de que a vida fosse mais plena. Qohélet parece querer mais da vida, pois “ Deus colocou ‘ *Olam* no coração humano ” (Ecl 3,11)³⁹⁰:

Diz-se de boa vontade que Coélet procurava o Absoluto. Isto é verdade de sua pesquisa intelectual de um sentido, é verdade ainda de seu desejo de uma felicidade que não acabasse nunca; mas não soube nomear aquilo que encheria definitivamente o coração do homem; não podia identificar o apetite que excitava sua procura: este desejo de ver a Deus, depositado no mais profundo do coração de toda a criatura humana³⁹¹.

³⁸⁸ PAULSON, The use, p. 308.

³⁸⁹ PAULSON, The use, p. 309.

³⁹⁰ Cf. Nota de rodapé n. 21 de VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 452: Como dito anteriormente, o termo ‘ *olam* ’ é de tradução incerta. No entanto, discordam da interpretação que ‘ *olam* ’ em Qohélet signifique desejo de eternidade os autores A. Barucq e Bo Isaksson.

³⁹¹ GLASSER, *O processo*, p. 268.

As palavras de VÍLchez Líndez são eloquentes ao afirmar que as pequenas satisfações da vida não devem ser desprezadas, “no entanto, é preciso reconhecer que são muito relativas em comparação com o pesado fardo que é nossa existência”³⁹². Ainda assim, isso não faz o crente desesperançar de Deus, pois “tudo o que ele fez é apropriado ao seu tempo” (Ecl 3,11). VÍlchez Líndez completa:

Qohélet fala de Deus, o Senhor e Criador (cf. 12,1), cuja grandeza e transcendência ultrapassam toda a possibilidade humana de compreensão. Qohélet fala assim: “Compreendi que tudo o que Deus faz durará para sempre: nada se lhe pode acrescentar e nada se lhe pode tirar. Assim Deus fez para que o temam” (3,14)³⁹³.

3.3.3.2 Bonhoeffer

A partir do acontecimento de Jesus Cristo, em sua encarnação, morte e ressurreição, passaram a existir para o ser humano dois âmbitos integrados da existência humana: o penúltimo e o último. A realidade se tornou realidade penúltima em vistas da realidade última. A realidade penúltima guarda dentro de si o germe da realidade última. Escreve Bonhoeffer a respeito dos efeitos da realidade última na realidade penúltima:

Jesus, o ressuscitado, [...] significa que Deus põe fim à morte por amor e por onipotência e chama a vida para uma nova criação, que confere nova vida. [...] Jesus ressuscitou como homem e, assim, doou aos homens a ressurreição. Desta maneira o homem segue sendo homem, mesmo quando se torna homem novo ressuscitado que em nada se parece ao velho. Porém, o que ressuscitou com Cristo permanece naturalmente até o momento de sua morte no mundo do penúltimo, no qual Jesus entrou e no qual está a cruz. Assim, a ressurreição, ainda que exista na terra, não elimina o penúltimo, porém a vida eterna, a nova vida irrompe com mais força cada vez na vida terrena e procura nela um espaço³⁹⁴.

Bonhoeffer alerta para a possibilidade de serem cometidos dois equívocos no modo do ser humano viver a esperança cristã. É preciso superar a radicalização de dois polos opostos: de um lado, a negação completa da realidade penúltima na qual se vive um fanatismo alienado da realidade exclusivamente a partir do último; de outro lado, a vivência da realidade tão focada nela mesma que se chega a negar o último e se exclui a graça vindoura que já está presente e operante a partir de Jesus Cristo. Paulson torna mais clara essa chamada de atenção de Bonhoeffer em relação aos âmbitos último e penúltimo:

³⁹² VÍLchez LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 139.

³⁹³ VÍLchez LÍNDEZ, *Eclesiastes*, p. 448-449.

³⁹⁴ BONHOEFFER, *Ética*, p. 127.

Bonhoeffer vê dois erros opostos cometidos em relação ao penúltimo e ao último. Um é negar o penúltimo ou rejeitar tudo como se fosse pecaminoso. Nós, portanto, enquanto cristãos, não temos nenhuma preocupação com o mundo. O outro erro é manter o último muito distante de tudo o que se refere ao cotidiano. O último é excluído; Deus permanece distante e frio³⁹⁵.

Para Bonhoeffer, não há, portanto, espaço para o desprezo da realidade presente desejando-se viver alienadamente e exclusivamente em um âmbito último. Esta realidade presente e penúltima é amada por Deus. O Filho de Deus, Jesus Cristo, quis redimi-la pela sua encarnação, morte e ressurreição. A realidade penúltima não só é mantida, mas renovada e elevada. Igualmente não pode haver exclusão da vivência da fé no âmbito último, pois dessa forma a vida humana fica imersa no vazio e na total efemeridade: a existência ficaria fatalmente submissa ao *hebel* constatado por Qohélet.

3.4 NOVOS PARÂMETROS PARA A RELIGIÃO

Esta última seção toma como ponto de partida os temas abordados anteriormente e, baseado neste diálogo entre Qohélet e Bonhoeffer, propõe um esboço do que seria, na visão dos autores estudados, uma prática madura e encarnada da religião.

3.4.1 Uma reflexão atual

A religião atual e de todos os tempos, poderá beneficiar-se das reflexões críticas dos autores estudados. Paulson ajuda a reconhecer a contribuição e o valor desses autores para uma autêntica, real, integral e mais profunda prática religiosa:

Bonhoeffer e Qohélet (lidos corretamente) têm muito a oferecer a um mundo mergulhado no desespero. Os cristãos que, perdidos em sua religião, perderam de vista o mundo em que habitam, se beneficiariam com essa leitura. Os não-cristãos que estão distantes da religião podem ter uma visão mais clara do que realmente significa ser um seguidor de Cristo no mundo³⁹⁶.

Em Qohélet, encara-se a lúcida e áspera observação da realidade “debaixo do sol” que se apresenta, sobretudo, como *hebel*. Ele constata as injustiças, opressões e o sofrimento do inocente e a ação divina que permanece como um enigma incompreensível para o ser humano. Nada há de consistente debaixo do sol e a felicidade plena nesta vida escapa ao ser

³⁹⁵ PAULSON, The use, p. 310.

³⁹⁶ PAULSON, The use, p. 313.

humano como escapa a alguém que pretenda agarrar o vento com as mãos. Além disto, Qohélet depara-se com a indiferença da morte que ignora a bondade ou méritos dos homens e põe fim aos projetos humanos igualando a sorte de sábios e néscios, justos e pecadores. Qohélet rejeita assim, o ensino sobre a retribuição uma vez que não professa qualquer recompensa ou vida após a morte. Ele exorta para o gozo do momento presente e dos dons que Deus concede ao ser humano refutando, dessa forma, a *fuga mundi*. Ser sábio é, para Qohélet, temer a Deus sem necessariamente ter sucesso ou uma vida plena de felicidade. Qohélet propõe, portanto, uma experiência religiosa marcada por um renovado temor a Deus.

Por sua vez, em Bonhoeffer, constata-se a rejeição de um cristianismo desvinculado com a realidade. Rejeita as versões falaciosas de Deus tais como o *deus ex machina*, tapaburacos e igualmente refuta a fé em Jesus Cristo orientada pela graça barata e pela *fuga mundi*. Ao contrário, ele orienta para o desfrute e a importância da vida presente como realidade integrada no mistério de Cristo, uma vez que a realidade é uma só e se apresenta pelo binômio penúltimo-último. Bonhoeffer propõe, portanto, uma experiência religiosa [ou a-religiosa] marcada por um renovado discipulado de Jesus Cristo.

Ambos os autores refletem e propõem uma nova forma de o ser humano se posicionar diante de Deus. Qohélet o faz a partir de um renovado temor a Deus, enquanto Bonhoeffer o faz a partir do maduro seguimento de Jesus Cristo.

Alguém poderia dizer que Qohélet experimentou uma versão pessimista, ou incompleta da fé em Deus. Não obstante, é precisamente por meio da áspera lucidez qohéletiana que se torna possível compreender com largueza o significado e os desdobramentos da encarnação do Verbo divino. Para Lohfink, é a partir desta avassaladora constatação da realidade que é possível uma compreensão autêntica do mistério de Cristo. Ele entende que Qohélet não está incompleto, tampouco equivocado e exatamente por descrever com precisão a incompletude da realidade, afirma conseqüentemente a grandeza e a importância do mistério da encarnação divina³⁹⁷. Trata-se de um processo de experiência madura de fé em contato com a realidade que, lido com atenção, pode apontar para uma autêntica e mais profunda compreensão do mistério cristão. Escreve Lohfink:

Ao lermos Coélet, devemos antes de tudo deixar falar, sem medo, aquela dolorosa e impetuosa “terrenidade” que ainda cerca a sua fé. Depois devemos desenvolver, em seu processo cíclico (inspirando-nos na “história da tradição”), a discussão em torno

³⁹⁷ O autor Lohfink refere-se, especificamente, à ressurreição de Cristo, como será visto adiante, no entanto, nesta pesquisa está pressuposta a unidade entre a encarnação, morte e ressurreição de Cristo como um só e mesmo mistério redentor.

da fé no além, e então a mensagem neotestamentária sobre a ressurreição de Jesus e dos “seus” aparecerá como pólo oposto ao dessa obra. A interpretação deverá, portanto, prolongar-se até nós, e se ao leitor de hoje, a certa altura, não se considerar no dever de se decidir pela fé na ressurreição, a “verdade” cristã de Coélet ainda não foi compreendida em toda a sua amplitude. Se isso acontecer, a fé desse autor bíblico não aparecerá mais, como se pensaria espontaneamente, apenas como um preliminar ou até como um erro que deva perder-se pelo caminho ou ser esquecido. Ao contrário, se a interpretação for conduzida corretamente, aquela perspectiva se tornará uma dimensão permanente de nossa fé na ressurreição. Com efeito, se a posição de Coélet nos permanecesse desconhecida, a mensagem da ressurreição não seria bem compreendida hoje³⁹⁸.

Santos, em um de seus artigos sobre o cristianismo sem religião de Bonhoeffer, destaca bem a importância que os escritos veterotestamentários tiveram para a elaboração teológica de Bonhoeffer. Em conformidade com Lohfink, para Bonhoeffer os escritos do Antigo Testamento não são mera preparação para a mensagem do Novo Testamento, preliminares que possam ser posteriormente abandonadas, mas constituem elementos basilares para a compreensão do mistério de Cristo. Santos escreve acerca dos escritos de Bonhoeffer: “[...] a interpretação neotestamentária feita sem os pressupostos encontrados no Antigo Testamento supervalorizam a metafísica e a última palavra em detrimento do mundano e da realidade imanente que o conceito da palavra penúltima traz consigo”³⁹⁹. Nas palavras do próprio Bonhoeffer lê-se:

Aliás, percebo cada vez mais como penso e sinto nos moldes do Antigo Testamento; por isso, nos últimos meses também tenho lido muito mais o Antigo do que o Novo Testamento. Só quando se conhece o caráter indizível do nome de Deus pode-se chegar a pronunciar também o nome de Jesus Cristo; só quando se ama a vida e a terra de tal maneira que sem elas tudo pareceria perdido e acabado pode-se crer na ressurreição dos mortos e em um novo mundo⁴⁰⁰.

Por fim, ambos os autores rejeitam o desprezo pela realidade imanente e entendem-na como um dom de Deus que deve ser vivido com satisfação. Tais elementos fornecem critérios de discernimento para a vivência madura da religião da atualidade.

3.4.1 Uma religião encarnada e renovada

O diálogo entre as reflexões dos autores sugere uma renovação na religião. É indispensável que a religião esteja encarnada na realidade para que, por ela questionada, se

³⁹⁸ LOHFINK, *Esegesi bíblica*, p. 182. *Apud*: RAVASI, *Coélet*, p. 311.

³⁹⁹ SANTOS, Dietrich, p.132.

⁴⁰⁰ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 210.

permita renovar. Somente assim a religião poderá responder adequadamente às demandas da realidade.

É necessário, ainda, que a religião seja capaz de promover uma vivência madura e integrada da fé, incluindo a satisfação e o gozo da vida presente como um dom de Deus, porção que cabe ao ser humano. Segundo Paulson, “Bonhoeffer usa a ênfase de Qoheleth nos prazeres e na ‘vacuidade’ deste mundo para distinguir entre o penúltimo e o último. A *Ética* sugere viver plena e alegremente no penúltimo agindo à luz do último”⁴⁰¹. Assim, enquanto a vacuidade da vida presente aponta para a plenitude de vida na realidade última, vive-se alegremente os prazeres da “terrenidade” penúltima. O último não invade, nem destrói o penúltimo. Fazem-se necessários o cuidado e a atenção para com a realidade penúltima, pois é nela que se acolhe a novidade da fé em Jesus Cristo e na qual o ser humano poderá preparar-se para a realidade última:

Foi necessidade para os cristãos afirmarem a vida terrena honestamente e sem reservas: “apenas quando se ama a vida e a terra tanto que sem elas tudo pareça ter acabado é que se pode acreditar na ressurreição e no novo mundo”⁴⁰².

As reflexões dos autores, a partir de suas experiências religiosas, se opõem à *fuga mundi*. Não existem razões para o desprezo do mundo em vistas da fé em uma realidade futura. Também Lutero, ao tecer comentário a respeito do livro de Qohélet, indica que:

O verdadeiro desprezo do mundo é feito por aqueles que aceitam tudo o que Deus lhes mandar usando tudo com gratidão enquanto estão presentes e livremente dispostos a viver sem elas se o Senhor tomar de volta”⁴⁰³.

A realidade penúltima é, portanto, um dom que “vem da mão de Deus” (cf. Ecl 2,24) e ainda que seja efêmera ou passageira em suas alegrias, deve ser vivida com satisfação e gratidão pelo ser humano. “Deus nos deu coisas boas na vida para gozar e nós estamos livres da necessidade de encontrar sentido último nessas coisas”⁴⁰⁴.

Bonhoeffer aconselha o cristão a viver no contentamento das alegrias presentes que Deus dá, sem tornar-se escravo do desejo, onde o ser humano nunca se sacia. Denuncia ainda o equívoco do cristão que pretenda projetar tanto as alegrias para um mundo futuro, que acabe por evadir-se da vida presente e desprezando as alegrias concretas dadas por Deus ao ser humano. A vida presente não se apresenta perfeita, no entanto, não pode ser menosprezada:

⁴⁰¹ PAULSON, The use, p. 307.

⁴⁰² WOELFEL, *Bonhoeffer's*, p. 249.

⁴⁰³ LUTHER, *Notes on*, 31. *Apud*: PAULSON, The use, p. 310.

⁴⁰⁴ PAULSON, The use, p. 308-309.

Creio que devemos amar a Deus e confiar nele em nossa *vida* e naquilo que ele nos dá de bom de tal maneira que, quando o tempo vier e estiver aí – mas de fato somente então! – vamos até ele também com amor, confiança e alegria. Mas – falando claro – querer que um homem anseie pelo além nos braços de sua mulher é, em termos amenos, uma prova de mau gosto e em todo caso não é a vontade de Deus. Devemos achar Deus e amá-lo naquilo que ele nos está dando neste exato momento; se é do agrado de Deus permitir que desfrutemos de uma felicidade terrena arrebatadora, não devemos tentar ser mais piedosos do que Deus e fazer com que essa felicidade seja comprometida por pensamentos e desafios insolentes e por uma fantasia religiosa extravagante que nunca consegue satisfazer-se com o que Deus dá. À pessoa que encontra Deus na sua felicidade terrena e lhe dá graças por isso, ele não deixará faltar horas em que será lembrada de que tudo o que é terreno é algo provisório e que é bom acostumar o coração à eternidade. [...] Tudo isso tem o seu tempo, e o mais importante é caminhar no mesmo ritmo de Deus e não ficar sempre alguns passos à frente dele [...]. É petulância querer tudo de uma só vez, a felicidade do casamento, a cruz e a Jerusalém celestial [...]. “Ele faz tudo bem a seu tempo” (Ec 3). Tudo tem “a sua hora”, [“]chorar e rir, ...abraçar e deixar de abraçar, ...rasgar e remendar ...e Deus fará renovar-se o que se passou”⁴⁰⁵.

A reflexão acerca da felicidade em meio às finitudes e contradições da vida prossegue com a reflexão de Kivitz: “Feliz é aquele que deseja o que possui. O segredo é contentar-se com aquilo que está nas suas mãos e não com aquilo que você deseja e idealiza”⁴⁰⁶. Ele orienta que o ser humano temente a Deus deve aprender a libertar-se da tirania do desejo que é sempre insaciável. Neste aspecto vemos novamente presentes influências da filosofia helenista no pensamento de Qohélet, nesse caso, especificamente do estoicismo. No ser humano há um desejo do absoluto e da plenitude, no entanto, para Qohélet esse desejo não se realiza plenamente na vida “debaixo do sol”. A felicidade reservada para o ser humano é parcial e não se identifica com plenitude, afirma Glasser,

é limitada aos poucos dias de vida dado por Deus; obtém-se uma “parte”, quando se desejaria que fosse sem fim. Mas precisamente devemos alegrar-nos com a felicidade que se obtém no dia-a-dia, sem olhar muito longe para frente: “No dia do bem-estar, goze da felicidade” (7,14)⁴⁰⁷.

Kivitz também indica, a partir de Qohélet, a importância de satisfazer-se com a vida concreta: “O que realmente interessa é a satisfação com a vida, a gratidão pelo privilégio de viver e a vontade de continuar vivendo”⁴⁰⁸. E na mesma direção reflete Glasser: “É melhor aproveitar as ocasiões de prazer que efetivamente se oferecem, do que suspirar por aquilo que está fora do alcance (cf. Ecl 6,9)”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ BONHOEFFER, *Resistência*, p. 226-227. Itálicos do autor.

⁴⁰⁶ KIVITZ, *O livro*, p. 112.

⁴⁰⁷ GLASSER, *O processo*, p. 265.

⁴⁰⁸ KIVITZ, *O livro*, p. 209.

⁴⁰⁹ GLASSER, *O processo*, p. 244.

Convém, portanto, concentrar os esforços em viver no presente sem desesperar em relação ao futuro. A constatação de Qohélet sobre o *hebel* da realidade permanece intacta mesmo se posta ao lado da esperança última cristã. Mais ainda, ela colabora para que o ser humano sábio reflita sobre a gravidade da vida presente da qual não se pode descuidar, pois ao final da vida, tudo não passará de lembranças e vento. Faz refletir sobre o domínio poderoso da morte, mas também sobre a grandeza da novidade última da ressurreição. Se Qohélet concluiu que os desejos humanos são insaciáveis, também conclui que o ser humano procura o Absoluto⁴¹⁰. Tudo na vida é *hebel*, é efêmero se for esvaziado de sua orientação última que é Cristo, “por quem e para quem todas as coisas foram feitas” (cf. Col 1,16).

⁴¹⁰ Cf. GLASSER, *O processo*, p. 268. Qohélet procura o Absoluto.

CONCLUSÃO

O presente trabalho tratou do confronto entre religião e a realidade. Não se tratou de apresentá-las como duas coisas opostas, mas como complementares. A religião faz parte da realidade e está inserida nela, ainda que aponte para o transcendente. Inúmeras vezes o discurso religioso entra em conflito com os acontecimentos concretos da realidade, especialmente quando se referem ao sofrimento, limites, finitude e morte. A religião é continuamente interpelada e provocada a dar alguma resposta satisfatória às questões que a realidade apresenta.

Considerou-se a riqueza das experiências religiosas de Qohélet e de Dietrich Bonhoeffer e, apesar de todas as distâncias que os separam, pôde-se realizar um diálogo de aproximação entre as mesmas. Ambos os autores realizaram uma crítica da religião de suas respectivas épocas e apontaram para a necessidade de mudanças de paradigmas para que se pudesse chegar a uma experiência religiosa maturada. Conclui-se aqui que a religião madura é aquela que não despreza a realidade imanente, que não foge dela, mas antes a encara em toda a sua contradição, finitude e sofrimento, transformando-a na fé e no temor a Deus. Nesse sentido, a religião é chamada a trazer alguma esperança para o *hebel* da realidade.

No que se refere ao objetivo que se propôs esta pesquisa, crê-se ter sido possível, a partir do desenvolvimento das reflexões sobre as experiências religiosas dos autores, apresentar uma parâmetros para uma prática religiosa encarnada e amadurecida.

A evolução das ideias dos autores pesquisados demonstrou que uma experiência religiosa desencarnada, não é capaz de contribuir com o cotidiano vivido pelo ser humano, no sentido de aproximar o ser humano do Deus de Israel e do Deus cristão e de torná-lo comprometido com o bem, a justiça e a realização integral do ser humano. Refutam-se os princípios da teologia da retribuição e da *fuga mundi*. Igualmente rejeitam-se determinadas visões mitológicas ou mágicas de Deus convidando o crente a fazer uma experiência de um autêntico temor a Deus e de um seguimento fiel e confiante.

Os autores puseram seus leitores diante da aspereza da vida concreta em seu caráter efêmero, transitório e finito. Igualmente apresentaram a situação de sofrimento, opressão, injustiça e morte. Em suma, colocaram os leitores diante das aparentes contradições da vida. Revelaram, no entanto, também o horizonte de felicidade e realização possível para o ser

humano, que não necessariamente se identifica com o sucesso e a vida feliz pregada pela sabedoria clássica de Israel. Dentro de sua condição finita de criatura, o ser humano é exortado pelos autores a viver com intensidade o momento presente, a confiar no tempo adequado de todas as coisas governadas misteriosamente por Deus e a orientando a gozar dos bens e dons concedidos por Deus. Por fim, os autores conduziram os leitores à elaboração de uma experiência religiosa ativa e comprometida com a realidade.

Evidentemente que esta pesquisa não esgota o tema da religião em dialética com a realidade. Poder-se-ia dizer que para cada autor que refletisse sua experiência religiosa, haveria um confronto próprio. O que se retém destas que foram pesquisadas apresenta-se apenas como um caminho possível para uma experiência religiosa encarnada e amadurecida.

Diante dos contextos atuais e sempre novos que vão surgindo ao longo da história é conveniente que a religião constantemente se interrogue e deixe-se interrogar sobre o seu papel procurando oferecer uma experiência religiosa condizente com a situação real. Uma experiência religiosa desencarnada corre o risco de propor respostas a perguntas que nunca foram feitas e de, por outro lado, deixar sem respostas as lacunas da realidade.

A pandemia da COVID-19 é uma dessas realidades que questionam a religião em suas afirmações sobre o cuidado e a bondade de Deus, sobre o sentido da vida, o sofrimento, a finitude e a morte. O que diriam os autores estudados acerca da experiência religiosa neste contexto da pandemia? Possivelmente Qohélet criticaria a visão da pandemia como castigo divino enviado para a humanidade devido à enorme quantidade de pecados cometidos pelos homens. Tal visão reflete claramente resquícios da teologia da retribuição. Diante da exposição da pequenez e fragilidade humanas e de um cenário de controvérsias estúpidas acerca da vacinação, Qohélet, confirmaria, sem dúvida, seu grande refrão: “tudo é *hebel*” e apontaria os tontos e os néscios de hoje! Bonhoeffer, por sua vez, possivelmente criticaria a busca por um Deus tapa-buracos que preencha as lacunas da realidade e resolva magicamente o mal da pandemia. A realidade da pandemia é, certamente, um indicativo de que como outrora, a humanidade necessita de um renovado temor a Deus e um comprometido envolvimento dos seguidores de Cristo para socorrer os mais afetados pela pandemia.

Existem ainda outros desafios que se apresentam na realidade atual como o secularismo e o fenômeno do desencanto pelo que é institucional. Oferecer respostas para os questionamentos que essas realidades fazem emergir pode ser campo de novos estudos e aprofundamentos. Constatar que há indiferença ao discurso religioso pode igualmente revelar que algo esteja insuficiente ou mesmo equivocado nas formas como as experiências religiosas são vivenciadas e expressas atualmente.

REFERÊNCIAS

APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 583-597, set. 2006.

BAADE, Joel Haroldo; BONIN, Joel Cezar. Gianni Vattimo e Dietrich Bonhoeffer e a dissolução da metafísica. In: VON SINNER, Rudolf; REBLIN, Iuri Andréas; ANDRADE, Jean Carlos Corrêa de (Org.). *Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST*, São Leopoldo, v. 3, p. 1-7, 2016.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 13.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004. (Estudos Bíblicos-Teológicos NT-11).

_____. *Ética*. Edición y traducción de Lluís Duch. Madrid: Trotta, 2000. (Colección Estructuras y Procesos).

_____. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Eclesiastes*. In: Idem. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia cristã; Paulus, 2013.

CARSTENSEN, Gustav Arnold. *The relation of Qoheleth to contemporary greek philosophy*. 1903. 36f. Tese (Doutorado em Filosofia) – New York University, New York, 1903. Disponível em: <<http://www.archive.org/details/relationofqohele00carsrich>>. Acesso em: 30 de jun. de 2021.

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da filosofia: história e grandes temas*. 15.ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

D’ALARIO, Vittoria. *Il libro del Qohelet: struttura letteraria e retorica*. Bologna: Dehoniane, 1993. (Supplementi alla Rivista Biblica, 27).

DORÉ, Daniel. *Eclesiastés y Eclesiástico: o Qohélet y Sirácida*. Navarra: Verbo Divino, 1997. (CB 91).

FÄRBER, Sonia Sirtoli, Considerações sobre a morte no Antigo Testamento: aproximações entre teologia e tanatologia. In: VON SINNER, Rudolf (Org). *Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST*, São Leopoldo, v. 1, p. 1053-1065, 2012.

FESTORAZZI, Franco. Jó e Coélet: Crise da sabedoria. In: FABRIS, Rinaldo (org). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.

FORTE, Bruno. *Dietrich Bonhoeffer e la parola de Dio nel tempo della crisi*. Modena, 25 jan. 1996, p. 1-3. Conferenza. Disponível em: <www.fondazioneancarolo.it/conferenza/dietrich-bonhoeffer-e-la-parola-di-dio-nel-tempo-della-crisi/>. Acesso em: 16 de dez. de 2020.

FRANCISCO. *Patris corde*. Roma, 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html>. Acesso em: 29 de jun. de 2021.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido*. 44.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2018.

GALLAS, Alberto. *Ánthropos Téleios: l'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*. Brescia: Queridiana, 1995. (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 83).

GLASSER, Étienne. *O processo da felicidade por Coélet*. São Paulo: Paulinas, 1975. (Palavra Viva, 8).

HAMMES, Érico João, Cristologia e seguimento em Dietrich Bonhoeffer. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 21, n. 94, p. 497-515, dez. 1991.

KIVITZ, Ed René. *O livro mais mal-humorado da Bíblia: a acidez da vida e a sabedoria do Eclesiastes*. São Paulo: Mundo cristão, 2009.

KRAHN, Doris. La alegría según Qohélet: Um estúdio bíblico-teológico. *Espacio Teológico*, Asunción (IBA), v. 3, p. 3-17, nov. 2018.

MAZZINGHI, Luca. Il sacrificio degli stupidi (Qo 4,17 [9,2]). *Revista Bíblica*, Buenos Aires. n. 83, p. 31-48, 2021.

MAZZINGHI, Luca. The Divine violence in the book of Qoheleth. *The Pontifical Biblical Institute's Journal*. Roma, v. 90, f. 4, p. 545-558, 2009.

MCKENZIE, John. L. *Dicionário Bíblico*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1983.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1980.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PAULSON, Gail Nord. The use of Qoheleth in Bonhoeffer's Ethics. *Word & World*, North Oaks, v. 18, n. 3; p. 307-313, summer 1998.

PERUZZO, Tula Maria Ribeiro Diorio. *O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto*. 2010. 120f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

PINSKY, Carla Bassanezi. Nazismo, gênero e as crianças da ‘raça superior’. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 26(2); p. 1-4, set. 2017.

RASMUSSEN, Larry L. *Dietrich Bonhoeffer: Reality and resistance*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

RAVASI, Gianfranco. *Coélet*. São Paulo: Paulinas, 1993. (Pequeno Comentário Bíblico).

REIMER, Haroldo. Eclesiastes e a ruptura com a teologia da retribuição. Publicado originalmente em: REIMER, Haroldo (Org.). *Eclesiastes. A sabedoria do viver e conviver*. São Leopoldo: Cebi, 2006, p. 31-33. Disponível em: <<http://https://www.yumpu.com/pt/document/read/31841398/ecliastes-e-a-ruptura-com-a-teologia-haroldo-reimer>>. Acesso em: 29 de jun. de 2021.

SALES, Cyntia Mirella Cangussu Fernandes. A aparente normalidade dos atos nazistas. *FAS@JUS*, Montes Claros, v. 7, n. 1, p. 13-20, jan/jun. 2017.

SANTOS, Felipe Eduardo Martins dos. Dietrich Bonhoeffer: Cristianismo sem religião nas cartas e escritos da prisão. *Pax Domini*. Amazonas, v. 1, p. 118-142, jul/dez. 2015.

SCHACHT, Richard. Friedrich Wilhelm Nietzsche. In: AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 665-669.

SEDLEY, David N. Epicurismo. In: AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 267-268.

_____. Estoicismo. In: AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 293-295.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. v.1. São Paulo: Paulinas, 1977. (Nova Coleção Bíblica, 5).

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. v.2. São Paulo: Paulinas, 1977. (Nova Coleção Bíblica, 6).

SILVA, Cássio Murilo Dias da. A função didática do tonto no livro de Qohélet. *Revista Bíblica*. Buenos Aires, n. 82; p. 9-38; jan/fev. 2020.

_____. El sufrimiento en el Eclesiastés: ‘¡También eso es *hebel!*’. *Concilium*. Revista internacional de Teología. n. 366; p. 405-417; jun. 2016.

STORNILO, Ivo. *Trabalho e felicidade: o livro do Eclesiastes*. São Paulo: Paulus, 2002. (Bíblia e Cotidiano).

TAMEZ, Elsa. *Cuando los horizontes se cierran: relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. 1.ed. San José: DEI, 1998. (Colección Lectura Popular de la Biblia).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Eclesiastes ou Qohélet*. São Paulo: Paulus, 1999. (Grande Comentário Bíblico).

VON RAD, Gerhard. *La sapienza in Israele*. Bologna: Marietti, 1990. (Collana Biblica).

VON SINNER, Rudolf. The ethics of the penultimate in a situation of ambiguity: A possible and relevant interpretation of Bonhoeffer in Brazil today. *Stellenbosch Theological Journal*, Stellenbosch, v. 2, n. 2, p. 77-91, 2016.

WOELFEL, James W. *Bonhoeffer's Theology: classical and revolutionary*. Nashville: Abingdon, 1970.

XAVIER, Luiz Felipe. O lugar de Cristo na Ética de Dietrich Bonhoeffer. *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v.10, n.1, p.1-12, jan/dez. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.redebatista.edu.br/index.php/DP/article/view/5>>. Acesso em: 29 de jun. de 2021.

_____, O método teológico de Coélet (Eclesiastes). Modelo para fazer teologia hoje. *Tecer*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 99-106, nov. 2011.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br