

# Nem Supremacia nem Impotência

## A Origem Bíblica da Confissão da Onipotência de Deus\*

Reinhard Feldmeier

### 4.1. O Predicado da Onipotência no Credo — Origem e Problematização

#### 1.1. O Credo Batismal da Igreja Primitiva

“Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador do céu e da terra” — assim o confessamos todos os domingos de manhã com toda a cristandade na terra. O predicado da onipotência aparece aí como definição mais específica do conceito de Deus. Por isso “o Todo-Poderoso” também pode tornar-se sinônimo de Deus — até na linguagem coloquial. Essa ligação direta de Deus com o predicado da onipotência remonta à época primitiva do cristianismo. Já a mais antiga ordem eclesiástica, o Didaquê, surgida provavelmente por volta do ano de 100 d.C., registra, como encerramento da Santa Ceia, uma oração na qual Deus é invocado como “soberano todo-poderoso”<sup>1</sup>. De acordo com a segunda mais antiga ordem eclesiástica, “A Tradição Apostólica”, redigida por Hipólito no começo do séc. III, o batizando é perguntado: “Crês em Deus, o Pai, o Todo-Poderoso?”<sup>2</sup>. Se responde: “Eu creio”, ele é imerso pela primeira vez. O mais tardar no início do séc. III existia, portanto, um credo batismal no qual Deus era confessado como todo-poderoso. Esses credos batismais formaram a base para os posteriores símbolos da Igreja antiga, e assim também os credos usados entre nós até hoje, o Niceno e o Niceno-Constantinopolitano, começam com a confissão de Deus como todo-poderoso.

#### 1.2. A Problematização Moderna do Predicado da Onipotência

Valeria a pena analisar em separado como esse predicado da onipotência se torna dúbio com o correr do tempo. No final da Idade Média, a escolástica tardia aponta com crescente clareza para os problemas lógicos e teológicos que estão associados à idéia de um poder por nada limitado nem normado, de uma *potentia absoluta*. Paralelamente se desenvolve o processo da emancipação do ser humano

de um Deus todo-poderoso na cultura da Renascença, nas ciências naturais, na ordem jurídica<sup>3</sup>, mas também em campos mais duvidosos como a alquimia (procura da “pedra do sábio”).

Evidentemente existe uma relação direta entre a emancipação do ser humano, que agora faz de si mesmo o centro de seu mundo e aspira ao domínio absoluto deste, e a crescente rejeição da onipotência divina, chegando até sua contestação ou reivindicação por parte do ser humano para si mesmo. Assim, em Immanuel Kant o Deus todo-poderoso se transforma na “idéia de um cosmocrata moral”. Aqui o Todo-Poderoso nada mais é do que o garante postulado da validade objetiva da lei moral projetada pela razão autônoma e que não pode mais ser comprovada teoricamente<sup>4</sup>. A partir daí faltou somente pouco para a abolição do Todo-Poderoso, reduzido ao resseguro da autodeterminação humana. Em seu livro *Das Wesen des Christentums* (“A Essência do Cristianismo”), Ludwig Feuerbach interpreta a onipotência divina como cifra para as necessidades da subjetividade que se coloca a si mesma como absoluta: “A essência da onipotência nada expressa senão a *essência do ânimo* (...) Na oração o ser humano dirige-se à onipotência da bondade — o que, portanto, outra coisa não significa senão que *na oração o ser humano adora seu próprio coração*”<sup>5</sup>. Tirando a última conseqüência, Friedrich Nietzsche atribuiu ou até preceitou a onipotência a seu super-ser humano: “Deus morreu: agora queremos que viva o super-ser humano”<sup>6</sup>. Entre as variantes vulgares desse desenvolvimento conta-se, p. ex., a crença no progresso, que, apesar das crescentes dúvidas, continua esperando da ciência e técnica um constante aperfeiçoamento do poder — até a superação da doença e do sofrimento (exemplo mais recente: tecnologia genética). Mas também os mundos sintéticos da era moderna vivem de fantasias de onipotência — dos ídolos perfeitos do cinema até o *software* no *gameboy*.

### 1.3. Recepções Teológicas

Essa problematização da onipotência divina também não se deteve diante das portas da teologia e da Igreja. São populares *duas objeções*: uma delas interpreta a idéia de onipotência como tirania e protesta contra ela *em nome da liberdade humana*: “O Superdeus com sua onipotência provoca minha aversão. Ele é um tirano. Tiranos, porém, devem ser derrubados” — segundo Walter Jens, é essa a convicção comum das autoras e dos autores representados em sua coletânea *Warum ich Christ bin* (“Por que Sou Cristão”)<sup>7</sup>. A outra objeção resulta da *problemática da teodicéia*<sup>8</sup>. Em face do sofrimento injusto impune existente no mundo Deus não poderia ser concebido ao mesmo tempo como bondoso e poderoso, razão por que se deveria renunciar à idéia de onipotência: “Se Deus nos ama e nos deixa sofrer, então decerto ele não pode de outra maneira. Se não pomos em dúvida seu amor, precisamos questionar sua onipotência”<sup>9</sup>. A isso se pode acrescentar imediatamente ainda uma fundamentação relacionada à teologia da cruz:

“Deus, o justo e amoroso, não se (...) revelou como o Todo-Poderoso em Jesus. Ele não aceitou o desafio de descer da cruz. Por que não? Ora, certamente porque não podia”<sup>10</sup>.

Quem hoje ainda fala do Todo-Poderoso — é isso que não poucos contemporâneos, inclusive de formação cristã, parecem supor hoje — ainda carece um pouco de emancipação política ou da maturidade em termos de desenvolvimento psicológico, regride para a projeção de um superpai<sup>11</sup>. Ainda veremos mais adiante que a conseqüência dessa destituição de Deus de seu poder também aqui desemboca implícita ou explicitamente na substitutiva transferência de poder ao ser humano (o que vai além de sua capacidade). Significativo é, neste contexto, p. ex., o seguinte texto, muito citado: “Deus não tem mãos além de nossas mãos, nem pés senão nossos pés, etc.”, no qual, sob a aparência de piedade, o próprio ser humano se confirma como fazedor que age no lugar de Deus. Agora quero, primeiramente, apontar duas objeções exegéticas com as quais esses argumentos, à primeira vista plausíveis, precisam ser confrontados:

A crítica do predicado da onipotência tem por pressuposto que aquilo que é criticado tão bruscamente estaria evidente sem mais nem menos. Sem se perguntar pelo significado original e pelo contexto histórico e teológico desse predicado de Deus, simplesmente se o declara como obsoleto. Em contraposição a isso queremos oferecer aqui justamente essa reconstituição histórico-conceitual.

Estreitamente relacionado com isso está o segundo problema: junto com a contestação da onipotência divina não raras vezes também se liquida ou elimina a questão do poder de Deus — como se no centro da proclamação de Jesus não tivesse estado o senhorio de Deus que, apesar de todas as diferenças, não deixa de ser *senhorio*. A cruz isolada torna-se cifra para a impotência de Deus — como se, em todos os evangelhos, o ponto essencial da paixão não fosse justamente a ligação da morte com o ressuscitamento, a ligação da baixeza do Crucificado com sua exaltação à direita de Deus, portanto à participação no poder e glória divinos. E essas objeções não são apenas biblicistas: afinal, a fé cristã se baseia no fato de que, em última análise, Deus é o poder determinante de nosso mundo. Se assim não fosse, deveríamos riscar muito mais coisas no Credo — desde a confissão de Deus como Criador até a fé na parúsia e na redenção. Tanto a origem quanto o futuro de nosso mundo relacionam-se, conforme o testemunho bíblico, com o fato de Deus ser nele o *Senhor*, e que seu bom senhorio vem — o que, não por último, também é o conteúdo das primeiras três petições do Pai-Nosso! Isso é razão suficiente para que aqui, como exegeta, eu coloque a pergunta pelo significado original do predicado da onipotência.

## 2. A Tradição Pagã

Na versão original grega dos credos é usada a palavra *pantokrator*, o que significa “soberano sobre tudo”, “onipotente” ou então “todo-poderoso”. Qual a origem desse predicado? Quando se verifica, como é evidente fazer no caso de um termo grego, todas as abonações desse predicado no *Thesaurus Linguae Graecae*, então nos aguarda uma surpresa no mundo pagão: *pantokrator* como atributo de uma divindade se encontra ali muito raras vezes, e na maioria das vezes<sup>12</sup> em época relativamente tardia. De mais de 1.400 abonações do termo *pantokrator* menos do que 1% é de origem pagã (ou, inversamente: mais de 99% são de origem judaica ou cristã)! E entre essas poucas exceções são contempladas com o predicado da onipotência sobretudo divindades que desempenham papel especial nas religiões místicas da Antiguidade tardia<sup>13</sup>, no que, não raro, se presume a presença de influência judaica<sup>14</sup>. Mais corrente é apenas o predicado divino da mesma família: *pankrates* — “todo-poderoso, cosmocrata”, que, todavia, circunscreve, sobretudo no estoicismo, a atividade preservadora do universo do deus estóico como lei do cosmo<sup>15</sup>.

O levantamento revela: ainda que não com muita frequência, também a Antiguidade atribui a uma divindade poder abrangente; todavia, esse “todo-poderoso”, ao menos na compreensão estoica, permanece como aquele que a tudo perpassa, vinculado às condições desta realidade. Em contraposição a isso, com *pantokrator* o judaísmo incipiente encampou como que de modo exclusivo um termo (ou eventualmente primeiro o criou), para com ele expressar a superioridade e alteridade de seu Deus<sup>16</sup>. Isso também foi percebido conscientemente pelo mundo circundante: um contemporâneo da Antiguidade relacionava o termo *pantokrator* em primeiro lugar com o Deus bíblico. Isso é confirmado de forma muito singular também nos Papiros de Magia, nos quais o predicado da onipotência ocorre várias vezes<sup>17</sup>. É interessante que aqui, onde se trata da dominação mágica da realidade, se conjure o *pantokrator* — o “Todo-Poderoso”, que, justamente por causa disso, não raras vezes apresenta nitidamente traços judaicos:

Aproxima-te de mim, tu dos quatro ventos, tu Pantocrator, que insuflaste nos seres humanos fôlego para a vida, ao qual pertence o nome secreto e o inominável (...) Qualquer coisa que eu ordenar deve acontecer. Pois tenho teu nome como única proteção em meu coração (...) (estejas) sempre comigo, para minha salvação, bondoso para meu bem-estar e dá-me, sem inveja, saúde não invejada, salvação, riqueza, glória, vitória, poder, popularidade. Encanta os olhos de todos os meus adversários, homens como mulheres, a mim, porém, concede sucesso para todas as minhas obras [fórmulas de conjuração, vogais], porque eu adquiri o poder de Abraão, Isaque e Jacó e do grande Deus, do Demônio [fórmulas de conjuração com “Iao”] cumpre-o, Deus, Senhor [fórmulas de conjuração com “Iao” e vogais].<sup>18</sup>

E é preciso acrescentar algo mais: se de algum modo no mundo pagão se atribui a uma divindade o predicado *pantokrator*, *pantokrates* ou semelhante (em

latim: *omnipotens*), isso acontece precipuamente no hino, na oração ou numa inscrição de consagração. Portanto, o lugar da predicação de uma divindade como todo-poderosa não é a religião política ou a especulação filosófica, e, sim, a experiência religiosa, a experiência de fé. A (oni-)potência é atribuída ao deus ou à deusa *como expressão de confiança no diálogo*. Esse “lugar vivencial” merece ser melhor analisado.

## A Tradição Vétero-Testamentário-Judaica

### 3.1 A Bíblia Hebraica

A confissão do poder superior de Deus tem suas raízes já na Bíblia Hebraica, que recorrentemente destaca o senhorio de Deus sobre todos os demais poderes, seu reinado sobre todo o mundo. Isso já o testemunham com toda a clareza os relatos da criação no início da Bíblia. Isso aplica-se especialmente ao relato do escrito sacerdotal, redigido no exílio babilônico, segundo o qual todo o cosmo foi chamado à existência unicamente pela palavra de Deus. A palavra poderosa desse Deus também é aquela que, segundo o relato do escrito sacerdotal, salva Israel dos egípcios (cf. Êx 14.26<sup>19</sup>). Igualmente na impotência do exílio, profetas como Dêutero-Isaías anunciam o Deus de Israel como o único Deus, cuja vontade salvífica não pode ser impedida por nenhum poder (cf. os discursos de Javé em Is 45). Sobretudo são os Salmos, o livro de oração de Israel, que glorificam esse Deus e o invocam como o Criador, Juiz e Salvador, como Rei que tem este mundo em suas mãos<sup>20</sup>:

Toda a terra teme a YHWH,  
diante dele estremece todos os moradores do mundo.  
Pois ele, ele falou, e as coisas aconteceram;  
ele, ele ordenou, e as coisas passaram a existir.  
YHWH quebra o conselho dos gentios,  
frustra os planos dos povos.  
O conselho de YHWH, porém, dura em eternidade,  
os desígnios de seu coração valem para todo o sempre. (Sl 33.8-11)<sup>21</sup>.

Esse poder e singularidade de Deus não se refletem apenas nas respectivas formas de dirigir-se a Deus, como, p. ex., “Deus de todos os deuses” (Sl 136.2; Dn 2.47) e “Rei dos reis” (2 Mac 13.4), e, sim, com muito maior frequência ainda em seus nomes, como *Elyon* (= o Altíssimo<sup>22</sup>) e *YHWH Zebaoth* (= YHWH dos exércitos<sup>23</sup>). Qualquer que seja o significado exato desses nomes próprios — em todo caso se expressa com eles a incomparável plenitude do poder divino, que justamente também é acentuada em aguda antítese ao politeísmo pagão:

Por que dirão os pagãos:  
onde está o Deus deles?

No céu está nosso Deus;  
e tudo faz como lhe agrada.  
Prata e ouro são os ídolos deles,  
obra das mãos dos seres humanos. (Sl 115.2-4.)

No entanto, a descrição do poder divino sempre permanece na esfera do contexto histórico e das idéias concretas. Somente no judaísmo incipiente de fala grega o poder de Deus é conceitualizado com o termo “onipotência” e se torna um predicado divino central. O deslocamento de ênfase que aí acontece não é sem importância.

### 3.2.A Septuaginta como Primeira Tradução Grega

Na Septuaginta, a tradução do AT, produzida no Egito nos sécs. III e II a.C., salta aos olhos a frequência com que se emprega a denominação de Deus como *pantokrator* — afinal, cerca de 180 vezes<sup>24</sup>. Na maioria das vezes (cerca de 120) o termo é usado para reproduzir *zebaoth*. Mesmo que *zebaoth* queira expressar indubitavelmente a plenitude de poder divino, de modo algum sua tradução por *pantokrator* é imperiosa, representando *uma nítida ampliação da idéia de poder*. Essa tendência é ainda mais evidente em outras passagens dessa tradução do judaísmo incipiente, nas quais ela acrescentou esse predicado<sup>25</sup>. Tudo isso mostra que os tradutores gregos no mínimo reforçaram acentuadamente a idéia do senhorio e poder abrangentes de Deus e, em parte, a introduziram explicitamente no texto bíblico. A mesma coisa, aliás, se pode observar também no caso da “tradução” do nome próprio de Deus por *Kyrios* (“Senhor”).

Como já na Bíblia Hebraica, com isso se expressa a singularidade do Deus bíblico. No entanto, o verdadeiro *vis-à-vis* já não é o decadente mundo dos deuses tradicionais, e, sim, a cosmovisão determinista ou fatalista, que os substitui gradativamente na época helenística<sup>26</sup>. Já na época clássica se fala do destino (*moira*, *tyche*) como verdadeira senhora da realidade, contra cuja “onipotência” nem mesmo o supremo dos deuses podia fazer qualquer coisa<sup>27</sup>. Na época helenística essa atitude se torna ainda mais acentuada, representada filosoficamente, em primeiro lugar, pelo fatalismo do estoicismo<sup>28</sup>, amplamente difundido entre o povo sobretudo por meio da astrologia e seu determinismo muito populares na época<sup>29</sup>. Apesar de todas as diferenças, essas convicções têm em comum a noção de que o mundo é determinado por um poder que se subtrai à influência humana (e muitas vezes também divina): *Fata<sup>30</sup> regunt orbem, certa stant omnia lege.*<sup>31</sup> Testemunho eloquente desse sentimento de estar entregue, num mundo (desesperadoramente) fechado, à supremacia do destino fornecem também as difundidas tentativas dos mistérios, passando pela gnose e estendendo-se até a teurgia e magia, para “driblar” esse poder determinador da vida ou — *qua* redenção — escapar dele para sempre<sup>32</sup>. Para o judaísmo helenístico, colocado intelectual e religiosamente na defensiva no mundo helenístico, essa atitude (controvertida também na filosofia

pagã<sup>33</sup>) oferecia uma ocasião oportuna para passar ao contra-ataque e denunciar publicamente a impotência dos deuses pagãos, como o faz, por exemplo, expressamente Josefo em sua apologia da fé judaica<sup>34</sup>. A essa crença na “onipotência” do destino arbitrário ou inevitável o judaísmo contrapõe sua confissão do Deus de Israel como Senhor pessoal dessa realidade, designando-o enfaticamente como o Todo-Poderoso<sup>35</sup>.

Mas chamar a Deus de *pantokrator* também tem uma conotação política que se relaciona com a religiosa. É que o culto ao soberano, inaugurado na esfera grega por Alexandre, assumido pelas monarquias helenísticas e, por fim, pelo Império Romano, é essencialmente fundamentado em termos religiosos. O grande macedônio se fez elevar à categoria de Deus no oásis egípcio de Shiwa, e ainda Plutarco enaltece Alexandre por causa da fundação de seu império como regente e reconciliador dos seres humanos<sup>36</sup>, portanto como figura redentora. Os sucessores de Alexandre preferiram usar epítetos divinos como Mantenedor e Salvador, Deus e Senhor, etc. (*soter, epifanes, deus et dominus*). A consequência da consciência helenística e romana de poder e superioridade foi uma grande pressão de assimilação da cultura helenística sobre a fé judaica e o modo de vida por ela condicionado tanto em Israel como na diáspora (cf. 1 Mac 1.11-15)<sup>37</sup>. Foi decerto para distanciar-se deliberadamente dessa hegemônica cultura e sociedade determinada pela religião que os tradutores da Bíblia acentuaram o domínio de *seu* Deus sobre toda a realidade por ele criada. Vazaram essa crença terminologicamente no predicado de Deus *pantokrator*, que — como o mostra Hommel<sup>38</sup> — foi criado decerto no séc. III (pela LXX?) em analogia ao predicado de soberano *autokrator*.

A designação de Deus como *pantokrator*, favorecida (se não até mesmo criada) pela LXX deve, portanto, ser entendida como *antítese à interpretação religiosa, filosófica e política da realidade* do mundo helenístico-romano — em formulação grega!

### 3.3. Apócrifos e Pseudepígrafos

No judaísmo incipiente a dimensão política do predicado da onipotência pode ser observada muito bem na literatura apócrifa e pseudepigráfica. O *Livro de Judite*, redigido provavelmente entre os anos 150 e 100 a.C., fala cinco vezes do “Senhor onipotente” (*kyrios pantokrator*), sempre no contexto de assédio inimigo existente ou repellido (Jt 4.13; 8.13; 15.10; 16.5,17). Significativamente o cântico final de Judite termina com o olhar prospectivo sobre a imposição definitiva do “Senhor onipotente” contra todos os inimigos de seu povo: “Ai das nações que se levantarem contra meu povo (*genos*)! O Senhor, o Todo-Poderoso as punirá no dia do juízo” (Jt 16.17). Também em 2 Macabeus se fala reiteradas vezes, no contexto do assédio inimigo ou de seu rechaço, de Deus como o Pantocrator (cf. 2 Mc 1.25; 3.22,30; 8.24; 15.8). Característico da intenção polêmica desse atributo divino é o discurso de Judas Macabeu, que estimula seus

homens ao ataque com as palavras: “Aqueles (...) confiam simultaneamente em armas e valentia, nós, porém, confiamos no Deus todo-poderoso, capaz de abater também nossos agressores e o mundo inteiro com um aceno de sua cabeça” (2 Mc 8.18)<sup>39</sup>. Característico também é o emprego desse atributo da onipotência no 3º Livro dos Macabeus, uma obra romanceada de um judeu alexandrino redigida na virada dos tempos. Em face da intenção de Ptolemeu IV Filopator de entrar no templo (3 Mc 1), o sumo sacerdote Simão invoca o Todo-Poderoso contra esse soberano presunçoso. Já na invocação de Deus acumula, em singular densidade, quase todos os títulos de soberania disponíveis, culminando no predicado da onipotência: “Senhor, Senhor (*kyrios*), Rei (*basileus*) dos céus, Soberano (*despotes*) sobre toda a criação, Santo entre Santos, Monarca (*monarchos*), Todo-Poderosos (*pantocrator*), olha para nós, torturados por um homem ímpio e corrupto, que se vangloria com perversidade e violência; pois tu criaste o universo, e, subjugando (*epikraton*) tudo, és um dinasta (*dynastes*) justo, inclusive quando julgas aqueles que fazem algo em violência e crueldade” (3 Mc 2.2s.). Também as partes seguintes, o retrospecto histórico-salvífico (a chamada *pars epica*), bem como a prece em si ainda continuam no mesmo estilo: a primeira parte da subsequente *pars epica* recapitula a história salvífica sob a perspectiva da resistência de Deus contra soberanos presunçosos. Ela encerra com o louvor de Deus como Senhor de toda a criação e como Pantocrator ou Todo-Poderoso. A seguir Deus é lembrado de suas promessas (9-12), e estas são novamente introduzidas com a invocação de Deus como Rei (*basileus*), uma invocação que, por fim, também introduz a *prex ipsa* [“prece propriamente dita”] (13-20) (*hagios basileus*). A oração tem sucesso, Ptolemeu é paralisado por Deus e não pode executar seu plano. Depois de retornar ao Egito, o rei humilhado quer, por vingança, fazer esmagar todos os judeus por 500 elefantes embriagados. E mais uma vez Deus é invocado como todo-poderoso — desta vez pelo sacerdote Eleazar (3 Mc 6<sup>40</sup>).

Poderíamos ampliar a lista de exemplos — mas a intenção é sempre a mesma: *contra o poder político acoessor invoca-se Deus como o Todo-Poderoso, como o verdadeiro Soberano deste mundo, e até mesmo se o compromete com seu poder!* E como Todo-Poderoso ele também permanece o último ponto de referência da existência judaica mesmo depois das catástrofes que o povo judeu sofreu: “Abandonamos nosso país, e Sião nos foi tirado. Agora nada mais temos senão o (Todo-)Poderoso e sua Tora” — essa é a definição do judaísmo da diáspora no séc. II d.C. por Baruque Siríaco de cunho farisaico (85,3 = Carta 8,3).

### 3.4. A Filosofia Judaica da Religião (Filão de Alexandria)

O grande filósofo da religião alexandrino Filão, um contemporâneo de Jesus e de Paulo, acentua mais o segundo aspecto da confissão da onipotência. Em Migr 178 ele polemiza contra a tentativa da astrologia de absolutizar esta realidade



sensorial (*kosmos*) a ponto de Deus lhe ser subsumido, enquanto, ao mesmo tempo, os poderes do destino (*eimarmene kai ananke*) são divinizados, sendo que, desse modo, o mundo é interpretado deterministicamente. A isso Filão contrapõe a total superioridade em relação ao mundo e o poder ordenador do verdadeiro Deus (judaico) (Migr 181ss.). É verdade, que, terminologicamente, Filão prefere — seguindo a doutrina estoíca do “princípio hegemônico”, o *hegemonikon* — a designação “pan-hegemônico” (*panegemon*<sup>42</sup>). No entanto, a versão pessoal do princípio impessoal no estoicismo é um elemento judaico e sublinha que não é o destino impessoal que tem este mundo em suas mãos, e, sim, um Deus pessoal. Por isso também essa designação “pan-hegemônico” quase sempre é ligada à referência à criação de Deus, muitas vezes também a seu juízo e em parte também explicitamente a seu senhorio e seu reinado sobre toda a terra (cf. Gig 64; TestAbr 8.3; 15.12). Por outro lado se acentua que a terra não é capaz de conter esse “Pan-Hegemônico” como “Soberano sobre tudo” (Plant 58) e “Grão-Rei” (Som 1.140) e, portanto, limitá-lo (Plant 33). O cosmo é, quando muito, a casa de Deus sensorialmente perceptível, enquanto — assim diz Filão em sua dissertação sobre formação encíclica — a Sabedoria (como estrutura básica da realidade) “é a residência e sede régia do Pan-Hegemônico (*panegemon*) e único Rei, do Autocrator (*autokrator*)” (Congr 116). Conseqüentemente, a singularidade do ser humano em contraposição aos demais seres vivos se fundamenta na relação com o Deus transcendente: por meio de participação na razão Deus, como “Pai da liberdade”, liberta os seres humanos das “amarras da compulsoriedade (*ananke*)” e lhes confere desse modo a possibilidade da livre escolha (Imm 47,50). Nessa interpretação filosófica da idéia de onipotência é evidente o esforço de mostrar que o Deus bíblico não é apenas o mantenedor do mundo, em moldes estoícos, mas, sim, como o Deus distinto do mundo, livre Senhor do cosmo, tanto do mundo perceptível quanto do mundo espiritual. Isso se opõe conscientemente a toda interpretação determinista ou fatalista do mundo<sup>43</sup>.

Essa concentração da idéia de onipotência em termos de filosofia da religião, por sua vez, não deverá ser totalmente independente da confissão política condicionada pela situação. Como vimos, a confissão de Deus como único Senhor do mundo foi enfatizada justo no contexto do assédio exterior no judaísmo incipiente — chegando até a idéia de criação a partir do nada, que, significativamente, é formulada pela primeira vez expressamente no contexto do martírio dos sete irmãos em 2 Mc 7.28 (como consolação!). Assim também não deverá ser casualidade o fato de Filão destacar o predicado divino do “Pan-Hegemônico” numa época em que o judaísmo egípcio sofre de modo crescente sob um antijudaísmo militante, que não mais iria acabar até a destruição dos judeus egípcios sob Trajano (basta lembrar os *pogroms* sob Flaco que obrigaram Filão a integrar uma delegação arriscada e humilhante enviada a Calígula).

### 3.5. Conclusões

O que dissemos até aqui mostrou: a Bíblia Hebraica fala dos poderosos feitos de Deus e o enaltece como *Criador e Salvador*. Isso, porém, somente é expresso com o termo “onipotência” na esfera do judaísmo helenístico de diáspora que de certa maneira se apossa desse termo desusado para manifestar sua concepção de Deus. Nele esse predicado divino ocorre com surpreendente frequência, na maioria das vezes no contexto de assédio por inimigos<sup>44</sup>, muitas vezes associado com a confissão de Deus como Criador, não raro também como Juiz. Com isso acontece, sem dúvida, uma *intensificação terminológica da idéia de poder*, com a qual ainda nos haveremos de ocupar. Por outro lado, porém, devem ser considerados os gêneros nos quais essa designação de Deus ocorre preferencialmente: na prece, na promessa<sup>45</sup> e no louvor, também na antecipação glorificadora do salvamento esperado. Isso significa: justamente em face da própria impotência, em grande tribulação ou depois do salvamento experimentado, Deus é invocado, glorificado e testemunhado como o “Todo-Poderoso”. Desse modo o judaísmo helenístico contrapôs à supremacia da cultura e sociedade helenísticas e romanas, juntamente com seus fundamentos religiosos, a confissão da onipotência de seu Deus e associou a ela as idéias, para ele centrais, do Criador e Juiz. Os diferentes enunciados complementam-se: assim como o discurso do Criador e do Juiz sublinha que a origem e o alvo do mundo estão determinados unicamente por Deus, da mesma maneira o discurso do Soberano e do Todo-Poderoso sustenta que também o presente está nas mãos de Deus, apesar de todas as experiências contrárias. Desse modo, porém, se acentua com clareza a confissão de seu Deus como Senhor tanto do presente quanto do futuro também em oposição ao fatalismo da crença no destino ou a uma cosmovisão determinista. É esta fé contra todas as aparências que também fez o judaísmo apegar-se a seu Deus contra a violência brutal que sempre torna a triunfar, como expressão da certeza de que ainda não foi dita a última palavra sobre esta criação. Foram, *nota bene*, justamente *as vítimas*, os sofredores que, contra toda a experiência, apegaram-se a esse Deus como Senhor e esperaram algo dele. Eles descobriram justamente aí, na impotência exterior, uma nova confiança em Deus. É de se perguntar se se faz jus a esse fenômeno quando se o desqualifica sem mais nem menos como projeção nascida da regressão infantil<sup>46</sup>.

## 4. O Novo Testamento

### 4.1. Visão Panorâmica

A olhada no NT revela duas tendências contrárias. Fora do Apocalipse de João, o predicado da onipotência ocorre somente uma vez em 2 Co 6.18. No trecho de 2 Co 6.14-7.1 Paulo exige, com singular incisividade, o afastamento de

todos os “descrentes” e encerra com uma combinação de citações que está legitimada como discurso de Deus com as palavras finais “diz [o] Senhor, [o] Todo-Poderoso”, uma citação de 2 Sm 7.14. A origem paulina de toda a passagem é controvertida<sup>47</sup>. Não precisamos ver isso em detalhes — o que se deve registrar é que no NT não se evitou a qualquer preço a designação de Deus como Pantocrator, mas também que não se fez um uso autônomo dela fora do Apocalipse.

## 4.2. Os Evangelhos

Antes de nos dedicarmos ao Apocalipse de João, queremos analisar brevemente ainda algumas passagens nos evangelhos. Neles, na verdade, não se encontra o discurso da onipotência de Deus, mas, sim, a formulação análoga de que para Deus tudo seria possível. Na pré-história do Evangelho segundo Lucas, o anjo Gabriel fundamenta a milagrosa gravidez de Maria afirmando que para Deus nada é impossível (Lc 1.37). A mesma promessa é dada por Jesus aos assustados discípulos quando, depois da conversa com o “rico”, perguntam, desalentados, quem, nesse caso, poderia ser salvo: para os seres humanos isso seria impossível, não, porém, para Deus. “Pois para Deus todas as coisas são possíveis” (Mc 10.27 / Mt 19.26 / Lc 18.27). E em sua própria angústia no Getsêmani, Jesus invoca seu Pai como *Abba* e acrescenta a confissão: “Tudo te é possível” (Mc 14.36 / Mt 26.39).

É comum a todos esses textos o fato de não oferecerem enunciados gerais sobre uma propriedade divina, mas de apelarem para a capacidade de Deus ou a anunciarem no contexto de um anúncio de consolo ou de uma prece, portanto *no contexto de um diálogo*, porque essa capacidade transcende de modo salutar os limites humanos. Mas também deve ser observado que já do ponto de vista terminológico não está no centro tanto a questão do poder, e, sim, a capacidade de Deus de realizar sua vontade para a salvação dos seres humanos.

Nesse sentido o levantamento do NT corresponde em sua essência à Bíblia Hebraica. Do poder de Deus se fala somente em relações concretas; a apreensão terminológica e, com isso, também a intensificação dessa idéia acontece significativamente apenas num escrito que em vários sentidos cai fora dos moldes dos demais escritos neotestamentários: no Apocalipse de João.

## 4.3. O *Pantokrator* no Apocalipse de João

Nele o termo *pantokrator* ocorre como epíteto de Deus nada menos do que nove vezes (1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7,14; 19.6,15; 21.22). Isso não é acaso e confirma mais uma vez o caráter polêmico e até “político” desse atributo de Deus: o Apocalipse foi redigido numa situação de grande aflição, entendida por João como prelúdio da tentativa satânica de exterminar os cristãos. Nessa situação o escrito volta-se com uma incisividade única no NT contra o Império Romano,

que, como “meretriz Babilônia”, é instrumento de Satã. Em oposição a sua pretensão de potência mundial, o vidente João anuncia o novo mundo de Deus, que inverterá todas as atuais condições de injustiça e trará a salvação definitiva. Pressuposto dessa esperança, porém, é a certeza de que Deus é o Senhor do mundo inteiro já agora e que põe termos ao mal que aparentemente triunfa, e até que já o venceu (cf. Ap 12.7-12). Duas vezes ocorre a expressão “Deus, Todo-Poderoso” (*ho theos ho pantokrator*) no contexto da luta de Deus ou de seu Messias contra os povos ímpios e seus reis (16.14; 19.15). Sete vezes é usada a expressão mais completa “Senhor, Deus, Todo-Poderoso” (*kyrios ho theos ho pantokrator*). Cinco vezes isso ocorre em passagens hínicas: na visão introdutória do trono são as quatro figuras que louvam o Todo-Poderoso dia e noite cantando o “três vezes Santo” (4.8<sup>48</sup>). Três vezes — pelos 24 anciãos (11.17), pelos salvos (15.3) e pela voz vinda do altar (16.7) — Deus é enaltecido como o Todo-Poderoso por causa do juízo que executou. E, por fim, todo o céu jubila porque Deus assumiu seu senhorio régio (19.6). E tanto no começo quanto no final do escrito se encontra uma vez em cada passagem essa expressão. No início Deus se apresenta como “o Alfa e o Ômega, que é, e que era, e que há de vir, o Todo-Poderoso” (1.8), i. é, como o Senhor da História, que também tem o futuro deste mundo em suas mãos<sup>49</sup>. Uma última vez Deus é designado como o “Todo-Poderoso” na descrição da cidade celestial (21.22). Essa cidade não precisa de templo, porque o próprio Deus tem nela seu trono. Isso já indica novamente o motivo do senhorio régio de Deus, que se encontra no Apocalipse de João em conexão com a designação de Deus como *pantokrator* também em outras passagens reiteradas vezes<sup>50</sup>.

Em resumo: no Apocalipse de João o atributo divino *pantokrator* acentua que Deus é o Senhor da História, que, a despeito de toda a aparência atual, irá julgar o mundo e estabelecerá seu senhorio na luta contra todos os poderes antidivinos. O enunciado teológico é, também aqui, particularmente exacerbado pelo contexto sócio-político, que se mostra sobretudo no acerto de contas com a potência mundial Roma que, aparentemente, triunfa sobre as comunidades cristãs, um acerto de contas que não encontra igual no NT em termos de rigor. Roma, a “grande Babilônia, a mãe das meretrizes e a abominação na terra (...) embriagada do sangue dos santos” (Ap 17.5s.), está condenada à ruína, e em sua visão o apocalíptico até já rejubila com sua queda (18.2ss.). A assunção do senhorio por parte de Deus, o “Todo-Poderoso”, glorificado em Ap 19, é, assim, como que o reverso da ruína de Roma vislumbrado em Ap 18.

#### 4.4. A Literatura do Cristianismo Incipiente

Um breve lance de olhos na literatura do cristianismo incipiente servirá para concluir essa caminhada pela História. Nela o atributo de Deus *pantokrator* ocorre novamente, como já sugerem os credos cristãos primitivos mencionados acima, com maior frequência. Nos primeiros tempos ele é empregado sobretudo — e isso

confirma o que dissemos até aqui — na saudação da paz<sup>51</sup>, na oração<sup>52</sup> bem como no louvor confessante<sup>53</sup>. Na reflexão teológica ulterior, que assume de modo crescente a discussão com a cosmovisão da Antiguidade, o cristianismo incipiente recorre também às tradições da filosofia da religião do judaísmo incipiente: o atributo da onipotência se torna agora — em conexão com a idéia de criação — mais e mais uma “qualidade” de Deus e então sobretudo de Cristo como “*Logos paterno*”<sup>54</sup>. Essa evolução é visível na imagem de Cristo como Pantocrator, que podemos observar nas ábsides das igrejas bizantinas. Nesse processo a idéia de onipotência é complementada pelo sentido secundário do conceito “estóico” de Pantocrator como “Mantenedor do Universo”. Por isso o termo grego é reproduzido conscientemente por Agostinho tanto por *omnipotens* quanto por *omnitens*<sup>55</sup>.

## 5. “Creio em Deus Pai, Todo-Poderoso” Considerações Finais

### 5.1. Pontos de Partida

É preciso partir das seguintes percepções:

1) Com a designação de Deus como Todo-Poderoso o cristianismo incipiente *está enraizado na tradição judaica*. Empurrado para a defensiva a exemplo do judaísmo helenístico, ele quer mostrar que seu Deus é o Senhor de sua criação e realiza ou realizará sua vontade salvífica neste mundo.

2) Nos textos do judaísmo e do cristianismo incipientes a onipotência não é uma propriedade sobre-humana estabelecida especulativamente *via eminentiae* (mediante exacerbação) ou projetada para o céu para fins de legitimação. *Portanto o fundamento da idéia de onipotência não, é metafísica, e, sim, a confiança no Deus da Bíblia*. Analogamente, o lugar vivencial original desse predicado é a prece, o louvor e o lamento, a manifestação de confiança e a consolação, bem como, não por último — implicitamente sobretudo na tradução da Bíblia — a confissão.

3) A caminhada pelos textos do judaísmo e do cristianismo incipientes, no entanto, também mostrou que *o predicado da onipotência ocorre mais na margem da Bíblia*. Os atributos do poder de Deus no AT se transformaram em “onipotência” somente na LXX, portanto no judaísmo incipiente. No NT essa tendência encontrou continuação somente no Apocalipse de João; nos demais escritos o predicado da onipotência quase não tem importância, embora ocorra com frequência na LXX, usada pelos cristãos como Escritura Sagrada. Ao que tudo indica, são, sobretudo, situações de desafio e assédio por forças estranhas que fazem com que agora — por assim dizer, como antítese ao poder externo opressor — se coloque todo o peso nas possibilidades de Deus. Expressando-o de forma mais enfática: a confiança no senhorio de Deus condensa-se — por assim dizer, como resposta extrema a situações extremas — na confissão da onipotência. Isso sugere que se

use especial cautela no emprego desse predicado para *não* incorrer na tendência, a ele inerente, de *absolutização da idéia de poder*.

## **5.2. Especificações**

1) Na boca dos atribulados e sofredores, portanto, a invocação de Deus como Todo-Poderoso não expressa a resignação diante do destino determinado, e, sim, pelo contrário, a resistência ou obstinação da fé que, contrariando toda a aparência, se apegava às possibilidades de seu Deus. É importante recordar esse contexto original, porque tanto no judaísmo incipiente quanto no cristianismo incipiente, ao contrário do que acontece hoje, *não se associa o predicado da onipotência com Deus como tirano, e, sim, com Deus como Salvador!*

2) O lugar vivencial do predicado da onipotência era, portanto, de modo direto ou indireto, o diálogo entre Deus e o ser humano. O Credo leva isso em conta quando, primeiramente, confessa a Deus como Pai, e só depois como o Todo-Poderoso. Com isso, o Todo-Poderoso é definido como aquele que se identificou, ele próprio, em seu Filho, identificou-se como nosso Pai, i. é, como um “tu” voltado misericordiosamente para nós. Em termos conceituais: o discurso acerca do “Todo-Poderoso” se torna equivocado sempre quando se o isola da relação com Deus. Então a idéia se transforma na noção de Deus como tirano (com o qual então gostam de se legitimar tiranias terrenas). Para expressá-lo nos moldes do grande filósofo e teólogo judeu Martin Buber: fala sempre de modo errado da onipotência de Deus quem fala dela nos termos de uma relação “eu-isso”, ou seja, numa relação em que o sujeito fixado em si mesmo se apodera de seu *vis-à-vis* como se fosse uma coisa. (Quanto a isso, também a teologia e a Igreja têm muito abuso lingüístico e de poder a corrigir.) Biblicamente, Deus, quando chamado de Todo-Poderoso, é invocado, implorado, acusado e enaltecido como tal — portanto (recorrendo novamente a Buber) no contexto de uma “relação eu-tu”, na qual só é verdadeiro o que corresponde à natureza do encontro pessoal.

## **5.3. Conseqüências Teológicas: o Deus do Amor e a Onipotência**

Isso tem conseqüências para a compreensão do senhorio de Deus sobre o mundo. Este não pode mais ser entendido apenas como supremacia absoluta, pois tal vontade de poder se manifesta sempre no fato de tentar excluir a própria fraqueza pela opressão dos outros, para impor a estes sua própria vontade. Tal “supremacia”, porém, que se confirma às custas de outros, leva necessariamente à perda de relação: quem impõe ao outro sua vontade perde-o como pessoa. Dominar se pode somente uma “coisa”, não, porém, um “tu”. Jesus rejeita claramente essa dominação como “opressão”: “Sabeis que aqueles que parecem

governar<sup>56</sup> oprimem seus povos (literalmente: os empurram para baixo), e que os poderosos cometem violência contra eles. Não é assim entre vós! Quem dentre vós se quer tornar um grande, deverá ser vosso servo, e quem quiser ser o primeiro, deverá ser o escravo de todos. Pois também o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate de muitos” (Mc 10.42ss. e par.).

Aqui se expressam duas coisas: por um lado, rejeita-se claramente (em confrontação com as fantasias de poder dos discípulos) a idéia de que as estruturas terrenas de domínio permaneceriam em vigor no reino de Deus. Essa atitude crítica de Jesus deve ser um motivo por que o predicado da onipotência, sujeito a mal-entendidos e abusos, desaparece de modo tão saliente na literatura neotestamentária. Por outro lado, não se deve deixar de perceber que Jesus, inclusive aqui, fala de grandeza e primazia, portanto de poder, de um poder no qual insiste de modo enfático justamente na baixeza de sua paixão (cf. Mc 14.62). No entanto, fala desse poder no contexto do serviço, sobretudo no contexto da entrega de sua vida, e isso significa, em última análise: no contexto da cruz. Por isso só se pode se falar de maneira cristãmente correta do poder quando, *a exemplo de Jesus, se liga poder e serviço.*

Com vistas ao poder de Deus isso significa: *a entrega e impotência do Crucificado devem ser entendidas como elementos decisivos do senhorio de Deus.* Isso, porém, é possível somente quando se interpreta a idéia de poder pela idéia de amor. Somente o amor é capaz de exercer poder de modo tal que outros não sejam destituídos de poder, mas recebam poder para o próprio ser-pessoa. Do amor também faz parte que a pessoa que ama conceda liberdade, expondo-se assim ao outro — com todos os riscos que isso acarreta. Por isso sempre também faz parte do amor a experiência de ofensa e impotência. Nós, seres humanos, somos capazes de suportar isso somente em medida muito limitada, e por isso o poder de nosso amor também é tão limitado.

Por isso o amor de Deus, tal como se mostrou na vida de Jesus, como foi consumado na cruz e confirmado na ressurreição, é confessado com razão como o poder da recriação, porque se expôs incondicionalmente a nós, seres humanos, e, assim, à impotência — conquistando justamente desse modo a vitória sobre o desamor e a morte. Esse poder, porém — voltamos a insistir nisto —, não é de maneira algum, de acordo com o testemunho do Novo Testamento, a impotência de um Deus que não tem outra opção, e, sim, *renúncia* consciente à *supremacia em favor do outro.* Esse amor de modo algum impotente também é o objeto da esperança cristã para este mundo. No entanto, como companheira dessa esperança permanece a tribulação pelo mal que age constantemente neste mundo e pelos sofrimentos daí decorrentes, nos quais o poder de Deus está dolorosamente oculto: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste” (Mc 15.34 / Mt 27.46). Por isso, em nosso mundo somente se pode crer no poder dele. *Entendida desse modo,* a invocação “Todo-Poderoso” expressa a confiança na vitória salvífica do Deus que, no fim, é “tudo em tudo” (1 Co 15.28). Nesse sentido ainda permanece algo

pendente na confissão da onipotência, e ela também aponta essencialmente para o futuro de Deus: “Venha teu reino”.

#### **5.4. Conseqüências Antropológicas: o Poder de Deus e o Moderno Complexo de Deus**

O discurso da *onipotência* corretamente entendida, porém, também tem implicações antropológicas, cujo sentido se revela justamente na discussão com a crítica moderna. O ser humano que rejeita a Deus como seu *vis-à-vis* precisa preencher novamente essa lacuna, e ele o faz — como compensação por sua insegurança metafísica — atribuindo a si mesmo predicados de onipotência — onipotência nos moldes da supremacia que garante a si mesma. Desse modo cria uma auto-imagem megalomaniaca, com a qual nossa sociedade se sobrecarrega acima de suas possibilidades até hoje e, em última análise, ameaça destruir-se, como o revela o assustador lamento do ser humano louco em *Die fröhliche Wissenschaft* (“A Gaia Ciência”):

“Para onde foi Deus?”, clamou ele, “eu vô-lo direi! Nós o matamos — vós e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como fomos capazes de esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos quando desamarramos esta terra de seu sol? (...) Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como consolar-nos, nós, os assassinos dentre os assassinos? Acaso a magnitude desse ato não é demasiadamente grande para nós? Não precisamos nós mesmos tornar-nos deuses, para apenas parecermos dignos dele?”<sup>57</sup>

O psicanalista Horst Eberhard Richter analisou esse fenômeno de modo convincente como distúrbio psicossocial de nossa cultura, como seu “complexo de Deus”<sup>58</sup>. “A passagem do ser humano medieval para a era moderna, enaltecida por muito tempo como grandiosa autolibertação, foi, no fundo, uma fuga neurótica de impotência narcisista para a ilusão de uma onipotência narcisista.”<sup>59</sup> Mesmo que esse juízo sobre o iluminismo como “fuga neurótica (...) para a ilusão de uma onipotência narcisista” seja um tanto unilateral, na medida em que não toma suficientemente em consideração as implicações humanas da emancipação iluminista, Richter nomeia com precisão o problema de que o ser humano que nega sua dependência de Deus dificilmente consegue dar conta de seu próprio poder, que se torna independente do ser humano e ameaça escravizá-lo. Isso mostram justamente em nosso século não só a ambivalência do progresso técnico cada vez mais evidente, com o qual a humanidade tornou possível sua própria extinção, mas também o fracasso de todas as tentativas políticas de redenção que, em lugar do esperado paraíso, trouxeram apenas indizível sofrimento, destruição e morte. A busca do novo ser humano, o super-ser humano, acabou no desumano.

Por essa razão fazemos bem em refletir novamente sobre a confissão de Deus como Pai todo-poderoso. Confessar Deus como o Todo-Poderoso significa



confessá-lo como aquele amor rigoroso, revelado na cruz, que cremos ser o poder determinante de nosso mundo e cuja imposição definitiva contra toda a falsidade em nós e a nossa volta esperamos e com o qual estamos comprometidos na orientação da própria vida. Esse poder divino do amor é exatamente o contrário tanto do tirano celestial quanto do “querido Deus” imbecilizado de nosso linguajar coloquial. A confissão de Deus como *nosso Pai todo-poderoso* compromete, antes, com uma luta por aquilo que é origem e alvo de nossa realidade: o *bellum omnium contra omnes* [“guerra de todos contra todos”], a *survival of the fittest* [“sobrevivência dos mais aptos”] — ou a vontade amorosa do Criador e Redentor (com todas as conseqüências que isso tem para nossa autocompreensão e relação com o mundo). Confessar a Deus como o Todo-Poderoso significa por isso, não por último, falar dele *como vis-à-vis do ser humano* de tal modo que ele, *como além ou transcendência salutar* de nossas possibilidades, nos liberta de nossa *insalutar auto-exacerbação*, liberta para um jeito humano de lidar conosco mesmos e com o poder a nós confiado.

## Notas

- \* Texto completo da palestra proferida na Escola Superior de Teologia (EST) em 26.03.1997. Este texto, aqui publicado com autorização da editora alemã, corresponde ao ensaio do autor publicado originalmente em Werner H. RITTER et al., *Der Allmächtige* : Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 13-42.
- 1 Did 10.3: “Tu, Soberano todo-poderoso (*despota pantokrator*), criaste o universo por amor de teu nome...”
  - 2 HIPÓLITO, Trad. ap. 21: “*Credis in deum patrem omnipotentem?*” O mesmo se repete então com o segundo e o terceiro artigos do Credo. Quanto à tradução dos dois conceitos “Pai” e “todo-poderoso” como duas designações coordenadas, cf. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* : Geschichte und Theologie, 3. ed., Göttingen, 1972, p. 134.
  - 3 Cf. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, repr. of the ed. of 1646, Washington, 1913, Prolegomena 5. Ele postula a validade do direito natural também para o caso de que Deus não existisse ou entregasse o mundo a seu próprio destino. “*Et haec quidem quaejam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.*”
  - 4 Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg, 1956, p. 155s. [209-211] (PhB, 45): “Visto que o ser humano não pode ele mesmo realizar a idéia do bem supremo, ligada inseparavelmente com a mentalidade moral pura (não somente por parte da bem-aventurança que dela faz parte, mas também por parte da necessária unificação dos seres humanos para todo o objetivo), mas, ao mesmo tempo, sente em si a obrigação de atuar nesse sentido, ele se encontra atraído à fé na cooperação ou organização de um cosmocrata moral, que é a única maneira de esse objetivo se tornar possível (...) Essa idéia de um cosmocrata moral é uma tarefa para nossa razão prática.”
  - 5 L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1988, p. 202.
  - 6 F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, vierter und letzter Teil: Vom höheren Menschen 2, in: K. Schlechta (ed), *Werke in drei Bänden*, Darmstadt, 1966, vol. 2, p. 523.

- 7 W. JENS (ed.), “*Warum ich Christ bin*”, München, 1982, p. 11.
- 8 Quanto à discussão dessa problemática e de seus pressupostos na história do pensamento humano, cf. W. SCHOBERTH, Gottes Allmacht und das Leiden, in: W. H. RITTER et al., op. cit., p. 43ss.
- 9 V. SCHOSSWALD, Gottes Allmacht? : ungedeckte Ausreden, *Deutsches Pfarrerberblatt*, v. 94, n. 2, p. 52-54, aqui p. 52, 1994.
- 10 ID., ibid.
- 11 Quanto a isso, cf. W. RITTER, “Gott, der Allmächtige” im religionspädagogischen Kontext, in: ID. et al., op. cit., p. 97ss.
- 12 Da época clássica entra em cogitação somente um fragmento de Êsquilo, um texto problemático, onde se narra que Semele se misturou com o *pantokrat(ei) (...)* Zeni; Pap. Ox. fr. 1.14, in: H. J. METTE (ed.), *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin, 1959, p. 133.
- 13 Entre eles Ísis (IG V,2,472) e o deus-sol egípcio Mandulis (Sammelb. 4127,19), mas também Hermes (Epigr Graec 815,11; PMag 7,668 e CIG 2569,12). A isso acrescentem-se circunlóquios do termo como, p. ex., numa inscrição de consagração egípcia: *Dii toi panton kratounti kai metri megalei toi panton kratousei* (SIG 3,1138,2-4).
- 14 Cf. G. KRUSE, verbete Pantokrator, in: RE, 1949, vol. 18,3, 829s.
- 15 Assim, p. ex., no hino a Zeus de Cleantes Fr 536, in: H. von ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1968, v. 1, p. 121ss.; quanto a isso, cf. H. HOMMEL, Pantokrator, Schöpfer und Erhalter, in: ID., *Sebasmata*, Tübingen, 1983, vol. 1, p. 131-177 (WUNT, 31).
- 16 No mesmo sentido se dá a formação da doutrina da criação a partir do nada, que também sublinha a superioridade e independência do Deus judaico em relação à realidade existente (cf. 2 Mac 7.28; Rm 4.17).
- 17 Na versão presente, no entanto, eles provêm dos séculos III-V da era cristã.
- 18 PMag 13,762-820, traduzido de: K. PREISENDANZ (ed. e trad.), *Papyri Graecae Magicae*, 2. ed., Stuttgart, 1974, vol. 2, p. 122-124.
- 19 Quanto a isso, cf. H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1991, vol. 1, p. 46.
- 20 Nos chamados salmos régios de Javé esta é inclusive reiteradamente tematizada e louvada de modo expresso (cf. SI 96-98).
- 21 Tradução de acordo com H.-J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 1978, p. 260 (BK, XV,1). Na Bíblia de Lutero esse salmo é intitulado de modo bastante adequado: “Um hino de louvor à onipotência e ajuda de Deus”.
- 22 Esse predicado se nos depara especialmente nas diferentes manifestações da oração, seja no louvor (SI 47.3), na manifestação de confiança (SI 7.18; 21.8; 46.5) ou na glorificação narrativa (SI 18.14).
- 23 Na pesquisa continua controvertido até hoje se aí se está pensando nos exércitos de Israel, nos exércitos celestiais ou até mesmo em todos os poderes no céu e na terra (quanto a isso, cf. ZOBEL, verbete *Zebaoth*, ThWAT VI, 876-891, especialmente 880s.). Essa incerteza não é nova — também na LXX o termo é entendido por outros tradutores ou como nome próprio e reproduzido no grego com *Sabaoth* — p. ex., em todo o Livro de Isaias — ou a expressão dupla “YHWH Zebaoth” é traduzida literalmente por “Senhor dos poderes” (*kyrios ton dynameon*).
- 24 Algumas passagens são duvidosas do ponto de vista da crítica textual.
- 25 No Livro de Jó encontra-se *pantokrator* 16 vezes como tradução de *shaddai* — em vista da etimologia incerta até hoje, isso representa, no mínimo, uma reprodução duvidosa. Além disso, é digno de nota o fato de que a LXX ainda acrescentou uma dúzia de vezes *pantokrator*, indo além do texto hebraico. As demais abonações encontram-se em textos que não têm original hebraico ou o original hebraico se perdeu.

- 26 Cf M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 4. ed., München, 1988, vol. 2, p. 202ss.
- 27 Cf Aesch Prom 515-518: “Quem, pois, é aquele que está no leme da necessidade compulsória? Moiras, triplas, e Eríneas, punidoras. Portanto Zeus, mais fraco em poder, estaria abaixo delas? Pois não é capaz de subtrair-se ao destino que lhe foi imposto” [Ésquilo, *Tragödien und Fragmente* (ed. e trad. por O. Werner), München, 1988, p. 409-485, aqui p. 448s.].
- 28 Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 5. ed., Göttingen, 1978, p. 101-106.
- 29 Cf. M. P. NILSSON, op. cit., p. 268s.
- 30 Aqui decerto personificado: as parsas (deusas do destino).
- 31 MANILIUS, *Astronomica* IV,14; veja: MANILIUS, *Astronomica* (with an Engl. transl. by G. P. Goold), Cambridge, 1977, p. 222.
- 32 Um bom resumo desses variados esforços se encontra em H. O. SCHRÖDER, *verbete Fatum* (Heimarmene), in: RAC VII, 524-636, aqui 562-572.
- 33 Como crítico da crença no destino destacou-se sobretudo o fundador cético da nova academia, Carneades, influenciando numerosos autores das mais diversas origens na Antiguidade (cf. H. O. SCHRÖDER, op. cit., 553-558).
- 34 Flávio JOSEFO, Ap. 2,245: Zeus, sob o poder da *heimarmene*, não seria capaz sequer de salvar seus próprios filhos.
- 35 Isso decerto também explica a predileção por esse predicado nos Papiros de Magia.
- 36 PLUTARCO, *De Alexandri magni fortuna et virtute*, 329c.
- 37 A isso se acrescem ainda a continuada dependência política e a crescente dependência econômica da Palestina.
- 38 Cf. H. HOMMEL, op. cit., p. 142.
- 39 Com isso combina o fato de esse “Todo-Poderoso” também ser apresentado em 2 Mac como o juiz dos atos e crimes humanos (6.26; 7.35,38; 8.11; cf. 15.32).
- 40 Como já o fez o povo assediado (3 Mac 5.7), também ele invoca a Deus como o *pantokrator*, e assim também é chamado (3 Mac 6.18) e reconhecido (3 Mac 6.28) o Deus que, em atendimento à prece, socorre os judeus contra seus perseguidores.
- 41 Também 3 Bar 1.3; 4 Bar 1.5; 9.5 e decerto também OrMan 1 (cf. 2 Cr 33.1ss.) se encontram no contexto de assédio por inimigos e da conseqüente pergunta pela ajuda e pelo poder de Deus.
- 42 Ele usa o termo *pantokrator* somente duas vezes, preponderantemente em estilo de fórmula (Sac. 63; Gig 64). Do mesmo modo, preponderantemente em estilo de fórmula, encontra-se *pantokrator* em alguns outros escritos pseudepigráficos como invocação de Deus por parte dos seres humanos (3 Bar 1.3; 4 Bar 1.5; 9.5; OrMan 1) ou anjos (TestAbr. 8.3; 15.12) ou num voto de bênção (Arist 185).
- 43 Isso é mostrado muito bem em FILÃO, Decal 52ss.
- 44 Talvez esteja relacionado com essas implicações políticas o fato de o termo *pantokrator* não ocorrer em Josefo. O senhorio universal de Deus é descrito em Ant 10,263 (pelo rei persa Dario) com “aquele que tem o poder sobre tudo” (*to panton kratos echon*).
- 45 Já a mais antiga abonação ao lado da Septuaginta, a Epístola de Aristéias, documenta “Todo-Poderoso” como título em uma oração e voto de bênção (Arist 185).
- 46 Assim, p. ex., V. SCHOSWALD, op. cit., p. 53.
- 47 Por não poucos intérpretes de Paulo ela é considerada inautêntica (entre os comentários mais recentes, p. ex., os de H.-J. Klauck; F. Lang; J. Gnllka; considerado também por J. BECKER, *Paulus*, 2. ed., Tübingen, 1992, p. 9). Outros vêem nesse texto um trecho da tradição adotado por Paulo.
- 48 O *Sabaoth* de Is 6.3 na versão da LXX é transformado em *pantokrator*.

- 49 Cf. também 4.8 e 11.17.
- 50 Referência direta a ele se faz em 11.7 (*ebasileusas*), 15.3 (*ho basileus ton ethon*), 19.6 (*ebasileusen*) e 19.16 (*basileus basileon*).
- 51 1 Clem insc, PPhil insc.
- 52 1 Clem 2.3; 60.4.
- 53 Did 10.3; 1 Clem 32.4; além disso, uma vez como citação do AT em 1 Clem 56.6; e uma vez no contexto de uma admoestação em 1 Clem 62.2.
- 54 JUSTINO emprega a designação de Deus paralelamente com o enunciado da criação na discussão com Trifão em relação ao Pai (Dial. 16,4). Um pouco depois, já em CLEMENTE DE ALEXANDRIA, também Cristo, o Filho do *Logos* paterno, é chamado de *pantokrator* (Paid. 1,9; mas cf. também IRENEU, Haer. 5,18,2). ORÍGENES emprega o predicado para designar o Pai e o Filho paralelamente (Sel. in Ps 23,10). Sob a pressão da controvérsia antianiana, ATANÁSIO chamou Cristo enfaticamente de *pantokrator* (cf. Ar. 2, 23), e assim ele se torna, sobretudo na Igreja oriental, um predicado central de Cristo (cf. a iconografia).
- 55 AGOSTINHO, *Tractatus in Joh.* CVI,5; quanto a isso, cf. H. HOMMEL, op. cit., especialmente p. 152-163.
- 56 Observe-se a distância, e até mesmo a ironia!
- 57 F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*; Drittes Buch, 125, in: K. Schlechta (ed.), *Werke in drei Bänden*, Darmstadt, 1966, vol. 2, p. 127.
- 58 H.-E. RICHTER, *Der Gotteskomplex* : die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg, 1986.
- 59 ID., *ibid.*, p. 29.

Reinhard Feldmeier  
Mühltal 33  
56154 Boppard  
Alemanha

(Tradução: Ilson Kayser  
Revisão: Luís M. Sander)