



O tempo messiânico e a provisoriedade do tempo político: interloquções teológicas com Giorgio Agamben¹

*The Messianic Time and the provisionality of Political Time: theological dialogues with Giorgio
Agamben*

Euler Westphal²

Resumo: O tema deste ensaio discorre sobre o tempo messiânico e a relatividade do tempo político. O uso do mundo é condição e possibilidade de se viver o novo *éon*, a nova vida em Cristo, e o político faz parte dessa provisoriedade. Esse tema é abordado a partir do filósofo italiano Giorgio Agamben, em diálogo com autores da teologia, em especial o reformador Martinho Lutero. Ambos os autores são intérpretes do apóstolo Paulo, que tomam a carta aos Romanos como fundamento de seu pensamento. O problema está relacionado à interpretação messiânica de políticos brasileiros, que desconsideram a dimensão do tempo messiânico, o qual rompe com toda a possibilidade de entronização de messias políticos. O objetivo deste ensaio é analisar o conceito de tempo messiânico e buscar reflexões teológicas úteis para posicionamentos políticos relevantes. A metodologia é bibliográfica e conceitual, com foco na obra “O tempo que resta: Um comentário à *Carta aos Romanos*”, de Agamben. Como resultado, busca-se clarificar conceitos sobre a profanação das coisas do mundo a partir do tempo messiânico, como crítica aos messianismos políticos e religiosos.

Palavras-chave: Messianismo. Política. Teologia. Patrimônio Cultural.

Abstract: The theme of this essay discusses Messianic Time and the relativity of Political Time. The use of the world is the condition and possibility of living the New Aeon, the New Life in Christ, and the political is part of this provisional state. This theme is approached through the Italian philosopher Giorgio Agamben, with dialogues from theological authors, especially the reformer Martin Luther. Both authors are interpreters of Paul the Apostle and take the Letter to the Romans as the foundation of their thought. The problem is related to the messianic interpretation of Brazilian politicians, who disregard the dimension of Messianic Time, which breaks with any possibility of enthroning political messiahs. The objective of this essay is to analyze the concept of Messianic Time and seek useful theological reflections for relevant political positions. The methodology is bibliographical and conceptual, with a focus on the work “The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans” by Agamben. As a result, we seek to

¹ Meus agradecimentos ao Prof. Glauco Barsalini (PUC-Campinas) pela produtiva discussão sobre o tempo messiânico em Agamben.

² Prof. Dr. Dr. h.c. Professor de Teologia Sistemática Faculdade Luterana de Teologia (FLT) São Bento do Sul-SC. Professor no curso de Medicina, Bioética, e no programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade – Universidade da Região de Joinville – Univille. Doutor em Teologia pelo IEPG- Faculdades EST – São Leopoldo-RS (1997) e Doutor Honoris Causa pela Universidade Friedrich Schiller – Jena- Alemanha (2023) (Prof. Dr. Dr. h.c.). <https://orcid.org/0000-0002-4891-8692>



clarify concepts about the profanation of worldly things from the perspective of Messianic Time as a critique of political and religious messianisms.

Keywords: Messianism. Politics. Theology. Cultural heritage.

Introdução

Há muito tempo na história do Brasil existe a ideia, em boa parte da população, de que líderes políticos poderiam salvar o país da pobreza e da corrupção. É comum atribuir a eles e elas a capacidade de promover salvação para o povo pobre e oprimido pelas condições sociais e políticas injustas. Essa foi a visão de líderes populistas ao longo da história brasileira, a exemplo de Getúlio Vargas. Esse pensamento também esteve presente nas gestões do presidente Luiz Inácio Lula da Silva e, em especial, em Jair Messias Bolsonaro. Na gestão do ex-presidente Bolsonaro, o messianismo carregava aspectos complexos e características próprias em virtude da aliança entre forças religiosas e a política. A tradição evangélica brasileira, historicamente, se mantinha distante das coisas políticas, em virtude da visão de que política e religião não se misturam. Esse processo de migração das coisas consideradas celestiais para as terrenas, como a política e a prosperidade, acontece desde o fim do século 20. De que modo o tempo messiânico assimilado pelo imaginário político brasileiro poderia ser uma apropriação religiosa do tempo messiânico paulino? Não estaria o mundo cristão, em especial o evangélico brasileiro, se apropriando indevidamente do tempo messiânico neotestamentário? Em que medida o tempo messiânico paulino e o uso político desse conceito estariam se contradizendo?

Analisaremos o pensamento de Agamben sobre o tema em diálogo com a exegese bíblica, acionando vários autores, em especial Martinho Lutero. Diante da problemática, o objetivo deste ensaio é analisar o conceito de tempo messiânico e buscar reflexões teológicas críticas que possam ser úteis na discussão sobre a apropriação do tempo messiânico nas posições políticas atuais. Assim, o tema deste ensaio não está focado nas decisões políticas, equivocadas ou não, dos últimos presidentes brasileiros, mas nas estruturas de pensamento messiânico do período político e religioso atual, a partir da interpretação teológica de Giorgio Agamben.³ Em nossos dias, faz-se imperioso ouvir vozes como a de Agamben, que discutem a questão do messianismo político a

³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*, um comentário à *Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. P. 107-166.



partir da exegese bíblica, com perspectivas críticas ao espírito de nossa época⁴. Este ensaio não pretende tematizar uma teologia da criação, mas analisa o tempo messiânico sob a perspectiva da política, como uma dimensão da criação, por meio da qual Deus governa o mundo.

O tempo messiânico: um olhar exegético externo à teologia

Agamben parte da pergunta: “O que é a vida messiânica e o que é o messias?” Para isso, o filósofo italiano aciona um conceito fundamental nas cartas paulinas, que é a palavra *kaléo*, como chamado, vocação, em especial o texto de 1 Cor 7.17-22. Segundo ele, nessa passagem bíblica, a frase-chave é “cada um permaneça no chamamento em que foi chamado” (*en te klesei he eklethe*). Viver messianicamente é viver fazendo uso das coisas do mundo, segundo a fórmula *hos mé*, “como não”, bem como significa não viver da posse daquilo que faz parte do mundo. Nesse sentido, a *kleisis* messiânica habilita viver na perspectiva do Reino, desfrutando das coisas do mundo sem, contudo, possuí-las. As coisas do mundo seriam uma concessão de Deus à sua humanidade, e não um direito à propriedade sobre as coisas da criação. Desse modo, nesse tempo, a pessoa crente vive na indiferença escatológica diante das dádivas do mundo, sem apego à propriedade. Entretanto, não há espaço para o ascetismo, que seria a negação do mundo, porque usufruir das coisas da criação, na perspectiva escatológica, traz liberdade e desapego dessas coisas.⁵ Segundo Agamben, “*Uso*: essa é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*. Viver messianicamente significa ‘usar’ a *kleisis*, e a *kleisis* messiânica é, inversamente, algo que só se pode usar e não possuir.”⁶ O intérprete brasileiro de Agamben, Glauco Barsalini, pergunta: “Mas, quem é o messias? É aquele que traz a boa nova. O apóstolo é escravo do messias, é aquele que recebe o chamado (*keléto*) messiânico e que, justamente por isso, se torna servo do messias, trocando seu nome, de homem livre, por outro.”⁷

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*; uma genealogia teológica da economia e do governo. (2. Reimp.) São Paulo: Boitempo, 2011 (2016).

⁵ AGAMBEN, 2016, p. 36-38. Cf. CARVALHO, Ricardo Geraldo de; BARSALINI, Glauco. *Hôs me* e o sentido da carne: um olhar sobre o *homo sacer* contemporâneo. TEOCOMUNICAÇÃO (ONLINE), v. 48, p. 70-81, jan-jun 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/29923/17243>. Acesso em 24 jan. 2022.

⁶ AGAMBEN, 2016, p. 39. O mesmo Agamben discorre sobre a questão da propriedade do uso e do abuso do consumo em: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. P. 72-73.

⁷ BARSALINI, Glauco. *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben*: soberania e estado de exceção permanente. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013. p. 222.



Segundo o filósofo italiano, Paulo contrapõe essa indiferença escatológica ao *dominium* do direito romano. Em consequência dessa indiferença, as coisas do mundo são utilizadas em sua funcionalidade e não em sua posse. A pessoa, como ser messiânico, vive no desapego às coisas do mundo. A pessoa crente vive como nova criatura, que superou a velha criatura que estava ligada à lei de posse, que é a vida no velho *éon*, compatível com as leis do mundo, especificamente do império romano. Nesse contexto, o escravo não tinha direito à posse e a um nome, pois não era reconhecido como pessoa jurídica. A partir disso, conforme a interpretação de Agamben, se explica a mudança de nome de Saulo para Paulo, pois Paulo se identifica como servo, que é *doulos*, de Jesus Cristo e, portanto, tem cidadania como pessoa que pertence ao novo *éon*, à nova era messiânica. Desse modo, a verdadeira libertação da pessoa escravizada consiste em ser escrava do messias, Jesus Cristo.⁸ O autor destaca que esse é o pressuposto para a afirmação de Paulo quando diz em 2 Co 5.17: “E assim, se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas.” Assim, para Agamben, viver como nova criatura exige consequências éticas que não estão ancoradas no ter. Nesse sentido, a fé messiânica evangélica, a vida do novo *éon*, apenas faz uso, tanto compartilhado como privado, de todas as coisas disponíveis na criação, porque elas pertencem ao Senhor. Em virtude disso, a pessoa cristã encontra-se inserida na relatividade e na finitude do tempo presente.⁹

Ressalto que “messias” é a palavra hebraica para “Christos” em grego, que está intrinsecamente ligada a Jesus como messias. Assim, há identificação entre essas três palavras: Cristo, Jesus e messias. Uma torna-se sinônimo da outra. Isso evidencia-se na carta aos Romanos 1.1-7, quando Paulo utiliza diferentes combinações, como “Cristo Jesus”, “Jesus Cristo”, “Nosso Senhor” ou “O Senhor Jesus Cristo” ou ainda “Nosso Senhor Jesus Cristo”. A partir disso, observa-se que a palavra Cristo, ao se referir a Jesus, aponta para um agente escatológico com aprovação de Deus. As afirmações cristológicas colocam em destaque o significado messiânico de Jesus Cristo, que foi moldado a partir do assassinato e, principalmente, da ressurreição de Jesus. A ressurreição dá potência à morte salvífica de Jesus Cristo, o messias (1 Co 15.1-11).¹⁰

⁸ BARSALINI, 2013, p. 221. É necessário esclarecer que Paulo era o nome romano de Saulo, nome hebreu. Em At 13, o nome Saulo foi utilizado para Paulo, apóstolo, para distingui-lo de Sérgio Paulo, Procônsul romano.

⁹ AGAMBEN, 2016, 40.

¹⁰ HURTADO, Larry H. *Senhor Jesus Cristo: Devoção a Jesus no Cristianismo Primitivo*. Santo André: São Paulo, 2017. p. 146-149.



Para Agamben, no contexto do Cristo morto e ressurreto, a relação de Paulo com o uso das coisas do mundo não é determinada pela relação de posse entre o senhor e o seu escravo. Destaca-se que, neste novo tempo, o escravo é livre para fazer uso dos bens do seu senhor, sem ser proprietário das coisas do senhor. Essa seria a analogia para se entender a relação entre uso e posse. Ou seja, seria uma forma de usufruto no contexto do direito messiânico, contraposto ao direito de propriedade romano. Desse modo, o ser humano que vive no tempo messiânico recebe o direito, a partir do messias, de utilizar um bem que não é seu. Ao *homo escatológico*, no entendimento de *bós mé*, é garantido o direito de uso sem ter direito à propriedade.¹¹ Quando Paulo fala da pessoa que vive no tempo escatológico, ele se refere às pessoas inseridas na comunidade cristã, que, em grande medida, era constituída por mulheres, crianças e pessoas escravizadas. Na perspectiva dessa composição social, as pessoas cristãs estão livres da escravidão da posse sobre bens e relações familiares. Ainda nessa mesma linha de considerações, não é somente o aspecto da escatologia que está em jogo, mas o raciocínio do usufruto messiânico, que pressupõe a criação como dádiva e não como produto, objeto ou mercadoria. Nesse sentido, a propriedade, o dinheiro e as relações familiares não serão abolidos, mas sua função será determinada pelo seu uso em benefício do bem comum, anulando sua característica idolátrica.

Destaco que, segundo a narrativa sacerdotal da criação do cânone hebraico, Deus criou (*barah*) os céus e a terra (Gn 1.1). O verbo *barah* somente é empregado para o agir de Deus. Trata-se da “*creatio ex nihilo*”, pois o criar de Deus jamais pressupõe matéria ou algo a partir do qual pudesse criar. Há uma longa tradição nas discussões sobre se a nova criação acontecerá a partir da velha ou se será uma realidade completamente nova.¹² Neste momento, nos interessa o foco colocado no agir soberano de Deus. Mais ainda, Deus é o criador e não um combatente que conquistou o mundo resgatando-o dos poderes do caos. Assim, a criação também não é emanção de Deus, como os movimentos gnósticos pensavam. O Novo Testamento retoma o conceito da criação que encontramos no cânone hebraico: “porque dele e por meio dele e para ele são todas as cousas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém” (Rm 11.36; 1Co 8.6). Em decorrência disso, o mundo pertence ao Senhor (1Co 10.26), “porque do Senhor é a terra e sua plenitude”. A criação

¹¹ AGAMBEN, 2016, 40-41.

¹² Sobre a complexidade e a amplitude desse tema: WIESE, Werner. *Dimensões da expectativa e esperança escatológica: uma análise exegética de Romanos 8.18-27*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.



foi criada por Deus, mas também é sustentada pelo mesmo criador, por isso nada é impuro, mas tudo é puro (Rm 14.14). Ao contrário da filosofia grega platônica, para o cânone bíblico, o mundo material não é demoníaco (Rm 1.23; 1Co 8.5ss). Assim, não existe diferença entre o sacro e o profano. Toda a dicotomia é anulada. O mundo faz parte da boa criação de Deus, pois o mundo é *ktisis*, criação (Rm 1.20). De outro lado, paradoxalmente, o mundo de Deus também é transitório e finito (1Co 7.31). Nenhum ser humano pode fugir da transitoriedade e da precariedade da vida. Paradoxalmente falando, o ser messiânico deve participar deste mundo em sua finitude, porém, com reservas, conforme a fórmula *hós mé* (1Co 7.29-31), como se não fossem, como se nada possuíssem, apenas como aqueles que têm direito de uso e não de posse do mundo. Desse modo, os bens, como dádiva, são vistos na perspectiva da finitude e, ao mesmo tempo, da eternidade. Em decorrência disso, entendo que não se trata, portanto, de dogma ou organização eclesial, mas de um modo de vida de uma ética determinada pelo tempo messiânico.¹³

Nesse contexto, faz-se necessário considerar algumas questões de cunho exegético, em especial, a partir de 1 Co 8.6: “todavia, para nós há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas, e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós também, por ele.” Essa afirmação do caráter absoluto de Cristo, retomada por Paulo, pode ser encontrada em Dt 6.4: “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor.” Desse modo, assim como Deus é o único, Jesus Cristo, como o Senhor ressuscitado, é o único Deus. Paulo diz que Jesus Cristo é o único e reina absoluto sobre todos os senhores. Assim, o Senhor Jesus Cristo não é um Deus entre outros, diferente das visões do politeísmo das religiões da época de Jesus.¹⁴

Diversamente dos senhores do Panteão das religiões politeístas, Jesus não é um “Kosmokrator” ou um “Pantokrator”, mas o Senhor escatológico do cosmos que foi criado por meio dele. Assim, o senhorio de Cristo sobre o cosmos tem caráter escatológico e soteriológico, exercido pela proclamação da palavra e, paradoxalmente, pela fraqueza do servo sofredor. Seu senhorio tem caráter distinto dos “Kyrioi” (Senhores), a exemplo dos imperadores que tomavam o poder e o exerciam pela propaganda política. O senhorio de Cristo é efetivado pela proclamação da palavra criadora de um novo mundo, ou seja, de um novo ser humano que vive a realidade do

¹³ PÖHLMAN, Horst Georg. *Abriss der Dogmatik*. Ein Kompendium 5. Verb. Erw. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1990. P. 150-151.

¹⁴ Cf. GOPPELT, Leonhard. *Theologie des Neuen Testaments*: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976. Vol. 2. P. 410-412



tempo messiânico. Esse novo ser humano encontra-se no paradoxo de continuidade e descontinuidade entre a antiga e a nova criação. A nova criatura, a partir do horizonte do senhorio de Cristo, ainda se encontra na precariedade da criação caída. Em última análise, a realidade da nova criatura fica reservada para a dimensão da eternidade. No contexto da criação, que carrega as marcas da queda, o Senhor é o protetor, o advogado daqueles que precisam de defesa (Rm 8.34; 5.1). Esse senhor é diferente dos “Kyrioi” helenísticos. Ele não é somente um ajudador e um líder que conduz o povo. Ele foi colocado sobre a criação com perspectivas de uma nova criação escatológica, que está em mudança como um permanente processo que chegará a seu fim, já visível na cruz e ressurreição.

A palavra da cruz é, para as pessoas, fraqueza e loucura, e somente à pessoa que crê é poder e sabedoria de Deus. Pela fraqueza dos olhos da fé, a palavra é reconhecida em seu poder renovador (1 Co 1.18-25).¹⁵ A proclamação de Jesus é um evento escatológico na história. A afeição de Deus pelos seres humanos concretos e históricos é revelada por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Assim, não são apenas palavras, mas a aproximação de Deus como alteridade do ser humano, mediada pela palavra. Dessa forma, a presença de Cristo no mundo acontece na sua fraqueza, na sua encarnação e na sua morte de cruz, despida do domínio dos grandes imperadores. O poder de Deus acontece no sub contrário, ou seja, na fraqueza e na kénosis, no esvaziamento de seu poder. Desse modo, o tempo messiânico acontece na precariedade da encarnação e da morte de Cristo, como morte do verdadeiro Deus e do verdadeiro Homo, como ser humano na sua totalidade.

O religioso enquanto absolutização do transitório

Agamben argumenta criticamente sobre a comercialização da cultura contemporânea de todas as formas e espaços como expressão de ruptura com a tradição que pressupunha a crença de que Cristo entrou no mundo e assumiu a miséria humana. Segundo o filósofo italiano, Cristo assumiu a condição de vítima nas duas naturezas, que são aspectos teológicos fundamentais, encontrados no Credo Niceno (325) e no Credo Constantinopolitano (381). A doutrina da encarnação afirma a dimensão do paradoxo do simultaneamente Deus e Homem na mesma pessoa

¹⁵ Cf. GOPPELT, 1976. Vol. 2. P. 442-444



de Cristo, como sacrifício e como sumo sacerdote. Para Agamben, “A doutrina da encarnação garantia que a natureza divina e a humana estivessem presentes sem ambiguidade na mesma pessoa...”¹⁶

A questão apontada por Agamben é que “a esfera divina está sempre prestes a colapsar na esfera humana, e o homem já transpassa sempre para o divino.”¹⁷ O autor italiano aciona, a partir de Benjamin, essa migração do divino para a esfera humana quando o capitalismo se torna uma religião. O sinal do capitalismo como religião está na celebração do capital e do progresso material, como culto religioso. Além disso, o trabalho com fins de aquisição de lucro é convergente com a celebração de um culto religioso. Por fim, o culto ao capital “não está voltado para a redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa.” Assim, todas as esferas da vida são transformadas em consumo, valor de troca e de uso, como religião e mercadoria. O capitalismo apresenta características de uma religião e carrega em si o espetáculo da religião do consumo, como bem absoluto. Assim, segundo Agamben, “Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente improfanável.”¹⁸

Nesse contexto, o filósofo italiano discute a questão do uso e da propriedade, apontando para o uso como algo que escapa do âmbito da propriedade, pois não pode se tornar objeto de posse. Os consumidores pensam estar exercendo seu direito de propriedade sobre os objetos de uso, tornando esses objetos utensílios religiosos que não podem ser profanados. Na verdade, o consumo destrói o sentido do objeto para o qual ele foi feito, que é o seu uso, transformando-o em um objeto sagrado, reverenciado como objeto religioso. O consumo rompe com o tempo messiânico, do Cristo verdadeiramente Homem e verdadeiramente Deus, pois ele é passado, que foi consumido, e futuro, que será consumido, e permanece existindo na memória do passado ou na expectativa do futuro.

Agamben entende que o ato de profanar é tirar o objetivo de uma prática, que apenas tem seu meio, mas sem que esse objeto ou prática tenha um fim. A religião capitalista não consegue profanar o objeto, porque os objetos, as coisas, tornaram-se objetos religiosos, que proporcionam

¹⁶ AGAMBEN, 2007, p. 70

¹⁷ AGAMBEN, 2007, p. 70.

¹⁸ AGAMBEN, 2007, p. 71.



sentido e esperança para a vida. Assim, a profanação não consiste apenas em abolir as diferenças entre o sacro e o profano, mas em conceder um novo uso e, ao brincar com elas, proporcionar novos meios sem um fim religioso, ou seja, transferindo para um novo uso religioso. Ao retirar a dimensão do sacrifício do Deus-Homo, como vimos no início do texto, as profanações retiram também a dimensão do uso e transformam as coisas da criação em impossibilidade de posse e de propriedade, pois agora estas são objetos de culto sagrado, que é a característica do capitalismo como grandeza religiosa em suas mais variadas formas.

A liberdade do tempo messiânico para servir no mundo

A partir da fraqueza de Deus, a pessoa cristã não abandona o mundo, bem como não transforma as coisas do mundo em seres divinos ou em símbolos sagrados. O capitalismo, ao contrário, diviniza as coisas e não é capaz de profaná-las, ou seja, não é competente para dar um destino mundano a elas. Por isso, adquirem um valor absoluto, sagrado. Ao contrário da visão do capitalismo como religião, na perspectiva bíblica, esses entes recebem a sua devida valoração a partir do tempo messiânico. Assim, o cristão é livre de todos porque é escravo de Cristo.¹⁹ Segundo o apóstolo Paulo: “Porque, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos, a fim de ganhar o maior número possível” (1 Co 9.19).

Lutero ensinava que os cristãos “devem comportar-se como hóspedes na terra, sabendo que irão usar todas as coisas somente por breve tempo, para cobrir as necessidades e não para gozo.”²⁰ Segundo Lutero, a condição de ser escravo de Cristo faz a pessoa crente ser liberta de qualquer escravidão, e liberta para casar-se ou para permanecer solteiro. Na condição de escravo no sistema romano, nada impediria que o cristão conquistasse a liberdade. Lutero afirma que, “quando S. Paulo diz que debes ficar na vocação na qual fostes chamado, isso não significa que debes permanecer escravo embora tivesses a chance de conquistar a liberdade com a ciência e concordância de teu senhor.” Na escravidão a Cristo, é assegurada a liberdade de não ser mais propriedade de um senhor terreno, pois a pessoa crente é propriedade do Senhor Jesus, que o liberta das escravidões do direito

¹⁹ LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *Obras Selecionadas: o programa da Reforma. Escritos de 1520*. São Leopoldo; Porto Alegre, 1989. Sinodal; Concórdia, vol. 2. P. 435-460.

²⁰ LUTERO, Martinho. O sétimo capítulo de S. Paulo aos Coríntios explicado por Martinho Lutero. In: *Obras Selecionadas: Ética: fundamentos-oração-sexualidade-educação-economia*. São Leopoldo; Porto Alegre, 1995. Sinodal; Concórdia, vol. 5. P. 226.



romano de propriedade sobre os corpos. Diante disso, Lutero também diz que, “S. Paulo apenas quer instruir tua consciência para que saibais que ambas as coisas são livres perante Deus, quer sejas escravo, quer livre.”²¹ O tempo messiânico altera totalmente as relações de poder, pois a salvação operada por Cristo e aceita pela fé liberta das relações de poder e de submissão, pois não importa que alguém seja rico ou pobre, feio ou bonito, inteligente ou ignorante, leigo ou sacerdote.

Assim também, para o reformador, se sou feio, sou belo aos olhos de Deus, se sou rico, sou pobre, se sou homem, sou mulher, se sou sacerdote, sou leigo diante de Deus, se livre, sou escravo de Cristo. Temos uma inversão daquilo que o direito romano propunha com seu direito de posse sobre o corpo do outro. Poderíamos dizer que aqui se encontra uma das forças explosivas da liberdade cristã no contexto do império romano. Trata-se de um poder subversivo aos modelos e padrões de posse do direito romano, apontado por Agamben. Nesse contexto, para Lutero, a liberdade consiste em ser servo de Jesus Cristo, que o libertou das amarras dos poderes deste mundo. Nesse sentido Lutero diz o seguinte:

Por isso também podes dizer: quem é chamado sendo homem, este é mulher perante Deus; e quem é chamado sendo mulher, este é homem perante Deus. Por isso a expressão “escravo de Cristo” não pode referir-se ao serviço que se presta a Cristo, mas diz: escravo entre os homens na terra, porque pertence a Cristo e lhe está sujeito; por isso vale a mesma coisa que um liberto, e um liberto vale a mesma coisa que um escravo. Não obstante é propriedade de Cristo como escravo.²²

Assim há, para o reformador, liberdade da lei do pecado e das leis impostas sobre o ser humano (Gl 5.1). A consciência diante de Deus não pode ser aprisionada, pois Cristo liberta de todos os direitos de propriedade reivindicados pelo direito romano. Diante disso, os contratos não são intrinsecamente bons ou maus. Eles podem ser cumpridos ou rompidos, podem ser vetores de felicidade ou infelicidade, de sofrimento ou de alegria, como acontece em qualquer outra área da vida no mundo externo e material. Paradoxalmente, essa liberdade faz do crente um escravo do próximo ao servi-lo, ou seja, a esposa pertence ao marido e o corpo do marido pertence à esposa por meio do amor e no serviço um ao outro. Em outra perspectiva, Agamben diz: “No como não, Paulo – segundo um gesto seu característico – leva ao extremo e volta contra a lei um dispositivo,

²¹ LUTERO, 1995, p. 218

²² LUTERO, 1995, p. 219.



por excelência jurídico.”²³ Em virtude do ser humano messiânico se subtrair à lei, Paulo torna a lei inoperante. Assim, o escravo chamado pela vocação messiânica torna-se um escravo extraordinariamente único, um superescravo, ou seja, um escravo que é livre em sua escravidão.

Decorrente disso, Agamben discorre sobre o processo de secularização desse conceito de *klésis*. Segundo ele, Karl Marx coloca o proletariado na condição de sujeito da redenção, que não é outra coisa senão a secularização do tempo messiânico. Marx retoma essa questão e a inverte, pois, em Paulo, o sujeito da *klésis* messiânica é Cristo e, em Marx, o sujeito da *klésis* para a redenção é o proletariado. A *klésis* messiânica é a dissolução do jurídico e a inoperância da lei romana sobre a pessoa crente. Por isso, a pessoa crente morre ao velho mundo e ressuscita para o novo *éon*, a nova vida (Rm 6.6; 8.1). Ao contrário de Paulo, como legislador, o proletariado assume a função messiânica e se identifica com a classe operária.²⁴ Assim como Agamben, Le Goff aponta para o marxismo como uma escatologia secularizada. O marxismo busca uma sociedade sem males, na qual se superam as distorções sociais e se libertam os oprimidos da opressão causada pelos opressores.²⁵

Após traçar a linha da filosofia e da teologia com Barth e Bonhoeffer, que interpretam o *bós mé* como a ausente-presença de Deus no mundo, Agamben pergunta: “O que Paulo tem a ver com tudo isso?” A partir do evento do messias, todas as coisas são percebidas da perspectiva do “como não”, pois é o evento de Cristo que permite um olhar diferente na vivência da pessoa cristã. A criação, segundo Agamben, foi colocada sob a caducidade da corrupção do pecado e da morte (Rm 8.11, 20-22). Nessa caducidade da criação, não há mais lugar para discursos elaborados, mas apenas o gemido indizível da criação que sofre. Essa caducidade também “desloca e nulifica” o ser humano em sua ineficácia, pois “não sou eu quem vivo, mas Cristo vive em mim” (Gl 2.20). Segundo Agamben, “Por isso, quem se mantém fiel àquilo que se perde não pode acreditar em nenhuma

²³ AGAMBEN, 20216, p. 42.

²⁴ AGAMBEN, 2016, p. 44-45. Cf. BARSALINI, Glauco; PFISTER, Mariana. Entre o Reino e Governo: uma existência para além do direito secularizado. *Estudos Teológicos* (Online) JCR, v. 60, p. 940-956, set./dez. 2020. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3791 Acesso em: 24 jan. 2022.

²⁵ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003. P. 359. BOCKMÜHL, Klaus. *Herausforderungen des Marxismus*. Giessen; Basel: Brunnen, 1977. BOCKMÜHL, Klaus. *Leiblichkeit und Gesellschaft: Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk Von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*. 2.Aufl. Giessen; Basel: Brunnen, 1980.



identidade ou *kléisis* mundana.”²⁶ Trata-se do paradoxo do “como se” messiânico, que pudemos ver em Lutero, que recebe sua dignidade a partir do evento da encarnação, da morte e da ressurreição de Cristo. De qualquer forma, nesse contexto, também é possível viver a abscondidade de Deus no mundo, viver assim como se Deus não existisse no âmbito das coisas terrenas.

Na teologia de Paulo, havia um potencial revolucionário que proporcionava a liberdade, mesmo sendo escravo, mas também a possibilidade real de ser libertado da escravidão física. Agamben, ao acionar Bonhoeffer, que afirma que o cristão deve viver no mundo sem Deus, diz: “O Deus que salva é o Deus que abandona – que a salvação a partir das representações (pelo *como se*) não pode pretender salvar também a aparência da salvação.”²⁷ De qualquer forma, encontramos na teologia paulina o paradoxo, que é uma característica de sua teologia. Essa tensão não pode ser diluída, mas precisa ser observada na sua insolubilidade e na sua totalidade. Caso contrário, perde-se o vigor de uma cristologia moldada pelo paradoxo. Segundo Agamben, a questão da fraqueza do poder messiânico²⁸ pode ser resumida na passagem de 2 Co 12, 9-10.

Então ele mesmo disse: A minha graça te basta, porque o poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas para que sobre mim repouse o poder de Cristo. Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias, por amor de Cristo. Porque quando sou fraco, então é que sou forte.

A sacralização das coisas no âmbito da finitude do mundo: o messianismo político

Os dois intérpretes do apóstolo Paulo, Agamben e Lutero, cada um à sua maneira de interpretar as Escrituras, apontam para a provisoriedade do mundo e sua dignidade a partir do tempo messiânico. É inescusável que as coisas, os entes, as pessoas, os elementos do mundo sejam vistos sob a condição de sua finitude e de não serem Deus. Desse modo, é imprescindível que o político seja observado sob a perspectiva do tempo messiânico e do uso das coisas, e não de sua posse. No tempo messiânico, é imperativo que se viva no mundo de forma não religiosa, garantindo o direito de profanação das coisas do mundo, para que não se tornem entes divinizados.

²⁶ AGAMBEN, 2016, p. 55.

²⁷ AGAMBEN, 2016, p. 56.

²⁸ AGAMBEN, 2016, p. 160 Vale mencionar o excelente estudo sobre o tempo messiânico em BARSALINI, Glauco. *O *hos me* e o simples uso de fato como chaves para a desativação de dispositivos contemporâneos*. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato(Orgs). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Ed. Saber Criativo, 2020. p. 197-214.



Em Lutero, a partir do sacrifício do Deus-Homo, diferentemente de Agamben, Jesus Cristo é verdadeiro Deus, e não um homem que viveu em comunhão especial com Deus. Jesus é Deus (Jo 1.1; 20.28; Hb 1.8-10; Cl 2.2) e tem a mesma natureza de Deus (Fp 2.6). Ele é adorado como Deus (1Co 8.6). O termo “Kyrios” expressa o título de Deus no cânone hebraico. Na cruz, o próprio “Kyrios” morreu. Se assim não fosse, Jesus teria sido apenas um mártir entre outros. O homem que sofre e que morre na cruz é o próprio Deus. Se Jesus fosse apenas um homem, então seria uma tentativa de o homem produzir sua própria salvação.²⁹ No Concílio de Calcedônia (451), deu-se ênfase na total *homoousios* de Jesus com Deus e de Jesus com o ser humano. Como homem, ele nos é igual em tudo (Hb 2.17), exceto no pecado. Nos Evangelhos, Jesus é apresentado como homem com os homens. Na condescendência de Deus, Jesus, o verdadeiro Deus, é homem com os homens. Em virtude de sua *kenosis*, ele não aceitou o papel de messias político, de um guerreiro que conquistasse poderes de imperador.³⁰

Ao contrário do que o tempo messiânico sugere, observa-se que, atualmente, há sobreposições entre o religioso e o político, onde um se beneficia do discurso do outro como narrativa de legitimação política e religiosa. Há inúmeras falas de líderes políticos, bem como de pastores, especialmente da tradição ligada ao ex-presidente Bolsonaro.

Observa-se, assim, alguns problemas teológicos fundamentais: Jesus é considerado um auxiliador, uma força dotada de um poder extraordinário que sobrevém à pessoa crente. Além disso, esse Jesus está desvinculado da relação com o Cristo de Deus, bem como da doutrina das duas naturezas de Cristo, verdadeiramente Deus e verdadeiramente Homem. Desse modo, a teologia da cruz, tão importante para Paulo e Lutero, não é suficientemente enfatizada na piedade da tradição evangélica. Por essa razão, o ex-presidente Bolsonaro é interpretado como uma tipologia do messias ou mesmo como uma forma de manifestação visível de Isaías 61.1: "O espírito do Senhor DEUS está sobre mim; porque o SENHOR me ungiu para pregar boas novas aos mansos; enviou-me a restaurar os contritos de coração, a proclamar liberdade aos cativos, e a abertura de prisão aos presos."

²⁹ SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2021. p. 191-194.

³⁰ CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Liber, 2001, P. 176-179



Essas falas estão presentes nas redes sociais. Observa-se, assim, uma obediência cega às afirmações equivocadas proferidas por Bolsonaro sobre a pandemia. Nos discursos religiosos, há uma verdadeira epifania da figura de um messias, que, mesmo distorcendo fatos como a eficácia da vacina e a seriedade da pandemia, com suas centenas de milhares de mortos, negando a partilha da saúde enquanto uso, coloca-se como uma aparição de Deus entre os homens considerados moralmente corretos. Esse modo de se apresentar não é exclusividade de políticos e líderes religiosos de matiz conservadora ou da direita política. Políticos da assim chamada esquerda, embora sensíveis às causas humanitárias e ambientais, também são vulneráveis aos messianismos.

O atual presidente Inácio Lula da Silva, quando falava ao povo em um culto ecumênico, com a presença de importantes lideranças cristãs e de representantes de religiões afro-brasileiras, antes de sua prisão em 2018, afirmou: “Eu não sou mais um ser humano, eu sou uma ideia misturada com as ideias de vocês. Minhas ideias já estão no ar e ninguém poderá encerrar. Agora vocês são milhões de Lulas”.³¹ Há, nessa afirmação, a concepção de que a presença de Cristo se alastra pela comunhão de ideias entre o líder e o povo, como foi formulado pelo teólogo brasileiro Leonardo Boff, quando Lula foi eleito presidente da república em 2002. Boff afirmou o seguinte:

O equilíbrio entre ternura e vigor fez com que os grandes fossem grandes, como Gandhi, Chico Mendes, Betinho, Francisco de Assis e, não em último lugar, o homem de Nazaré. Você, Lula, por obra e graça do Mistério, é uma potência de ternura canalizada numa torrente viva de vigor. Daí nasce e se alimenta seu carisma que fala para o profundo das pessoas, lá onde vivem arquétipos ancestrais.³²

Há, nas diferentes formas de messianismos, aspectos comuns de uma visão equivocada do tempo messiânico. Também aqui há traços de um messias que ressuscitará nas ideias das pessoas que com ele se identificam, ou seja, há a esperança por um *Lula redivivus*.³³ Evocar Jesus como justificação das pretensões messiânicas de líderes e de seus apoiadores seria celebrar um líder colocando-o no lugar de Cristo. Os messianismos encontrados no coração de igrejas cristãs, nas suas mais variadas vertentes, apontam para a perda da perspectiva do tempo messiânico, do “Kyrios” Jesus Cristo. Atualmente, percebe-se uma espécie de idolatria político-religiosa estranha

³¹ EL PAÍS. Lula: “Eu não sou um ser humano, sou uma ideia. E não adianta acabar com as ideias”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272_467301.html Acesso em: 10 dez. 2021.

³² BOFF, Leonardo. Lula: a revolução do óbvio. *Jornal A Notícia*. Joinville, 2 de novembro de 2002.

³³ WESTPHAL, Euler R. Exodus and liberation theology. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*. Boston; Berlin: De Gruyter 73(3), p. 280-292. 2021. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zpt-2021-0033/html>



à cristologia neotestamentária. Bolsonaro é celebrado por muitos de seus seguidores como um mártir que teve de passar pela via crucis do sofrimento, como um servo do Senhor, que venceu a morte diante do atentado que sofreu, que o deixou gravemente ferido em 2018.³⁴ De outro lado, no cenário político, há a promoção messiânica de um líder e mártir que sofreu injustamente a prisão, mas que reviveu de dentro das cinzas do martírio messiânico, a exemplo de Lula. No contexto político turbulento em tempos de pandemia, é necessário perguntar: qual o aspecto central do tempo messiânico? Nesse sentido, o tempo messiânico da teologia paulina se posiciona contra os possíveis messianismos e autoridades divinas autoproclamadas.³⁵

Como vimos, Paulo e Lutero tinham clareza de que os políticos são criaturas de Deus, sujeitos à condição humana: pecadores e mortais. Na perspectiva do tempo messiânico, a dimensão do político tem a função de ser instrumento de governo de Deus no mundo. Assim como toda a criação está sob a condição da queda e da esperança escatológica de um novo *éon*, também os políticos se encontram sob o juízo e a promessa. Perdendo essa perspectiva, os políticos se tornam ídolos, assim como o dinheiro, as propriedades, as relações familiares e o poder. Faz-se necessário profanar as coisas da criação, tirando a dimensão religiosa do dinheiro e do poder político e econômico, para que a boa criação não seja transformada em um ente divino. Desse modo, no tempo messiânico, é imperativo que os bens da saúde, como boa dádiva da criação de Deus, sejam compartilhados em favor do bem comum. Contraditoriamente, o governo, que arroga prerrogativas messiânicas para si, sonou o acesso da população ao bem público, como vacinas e o cuidado nos hospitais públicos. Essa perspectiva idolátrica da função política, encontrada no ex-presidente Bolsonaro, que debochou das incontáveis vítimas da Covid-19, pode ser resumida assim: “Esses pronunciamentos desdenham a crise sanitária em todo o Brasil, onde milhares de pessoas não têm acesso ao mais básico dos recursos: o suporte de oxigênio. O colapso desnudou a crueldade do poder político e econômico sobre o valor da vida.”

³⁴ PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. In: *International Journal of Latin American Religion*, volume 4, p. 318–334 (2020) Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-020-00120-4>

³⁵ WRIGHT, N.T. A Ressureição do filho de Deus. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2017. P. 349-383.



Considerações Finais

O tempo messiânico liberta o ser humano de ser Deus para ser verdadeiramente humano. A provisoriabilidade das coisas do mundo e a limitação humana eliminam a pretensão do ser humano de exercer posse sobre aquilo que está no âmbito da finitude. O uso das coisas da criação liberta o ser humano para profanar as dádivas do mundo, transformando-as em meios de uso, em vez de posse sobre pessoas ou objetos. O sacrifício do Deus-Homo garante essas profanações para que as coisas do mundo não sejam transformadas em ídolos. A perda da dimensão do tempo messiânico transforma pessoas, coisas, instituições, em seres sagrados. O Deus que se fez fraco assumiu a transitoriedade humana para libertar os seres humanos da tirania da posse. Do mesmo modo que o capitalismo é a religião da posse, que não permite a profanação por arrogar-se ser religião, o messianismo político reivindica ser a presença do messias na terra, ou seja, toma Deus como posse no âmbito do político. Assim, tira-se a dimensão do uso e transformam-se as coisas da criação em possibilidades de posse, que são características tanto do capitalismo quanto do messianismo, em suas mais variadas formas. O esquecimento do tema central da tradição cristã, que Cristo é o "Kyrios", transformou um personagem político em um messias. É imprescindível profanar a figura do messias atribuída, em especial, ao ex-presidente da república, Jair Bolsonaro, ou seja, retirar seus atributos messiânicos. A teologia paulina removeu a reivindicação de propriedade sobre as pessoas pelo imperador romano para que as pessoas cristãs vivessem o novo *éon* em liberdade diante dos messias políticos. O tempo messiânico irrompeu em Jesus Cristo para relativizar todos os messias, incluindo aqueles que se entronizaram em nome do Evangelho.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*; uma genealogia teológica da economia e do governo. (2. Reimp.) São Paulo: Boitempo, 2011 (2016).

AGAMBEN, Giorgio. O tempo que resta; um comentário à *Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. P. 107-166.

BARSALINI, Glauco. *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben*: soberania e estado de exceção permanente. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.

BARSALINI, Glauco. O *hos mé* e o simples uso de fato como chaves para a desativação de dispositivos contemporâneos. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER,



Renato (Orgs). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Ed. Saber Criativo, 2020. p. 197-214.

BARSALINI, Glauco; PFISTER, Mariana. Entre o Reino e Governo: uma existência para além do direito secularizado. *Estudos Teológicos* (Online) **JCR**, v. 60, p. 940-956, set./dez. 2020. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3791 Acesso em: 24 jan. 2022.

BÍBLIA SAGRADA. João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1976.

BOCKMÜHL, Klaus. *Herausforderungen des Marxismus*. Giessen; Basel: Brunnen, 1977.

BOCKMÜHL, Klaus. *Leiblichkeit und Gesellschaft: Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk Von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*. 2.Aufl. Giessen; Basel: Brunnen, 1980.

BOFF, Leonardo. Lula: a revolução do óbvio. *Jornal A Notícia*. Joinville, 2 de novembro de 2002.

CARVALHO, Ricardo Geraldo de; BARSALINI, Glauco. *Hôs me e o sentido da carne: um olhar sobre o homo sacer contemporâneo*. TEOCOMUNICAÇÃO (ONLINE), v. 48, p. 70-81, jan-jun 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/29923/17243>. Acesso em 24 jan. 2022.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Liber, 2001.

EL PAÍS. Lula: “Eu não sou um ser humano, sou uma ideia. E não adianta acabar com as ideias”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272_467301.html Acesso em: 10 dez. 2021.

GOPPELT, Leonhard. *Theologie des Neuen Testaments: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976. Vol. 2.

HURTADO, Larry H. *Senhor Jesus Cristo: Devoção a Jesus no Cristianismo Primitivo*. Santo André: São Paulo, 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LUTERO, Martinho. O sétimo capítulo de S. Paulo aos Coríntios explicado por Martinho Lutero. In: *Obras Seleccionadas: Ética: fundamentos-oração-sexualidade-educação-economia*. São Leopoldo; Porto Alegre, 1995. Sinodal; Concórdia, vol. 5. P. 226. (P. 184-237). (Traduzido do original: Das siebente Capitel S. Pauli zu den Corinthern, ausgelegt durch Martinum Luther. WA 12, 92-142).

LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *Obras Seleccionadas: o programa da Reforma. Escritos de 1520*. São Leopoldo; Porto Alegre, 1989. Sinodal; Concórdia, vol. 2. P. 435-460. (Traduzido do original: Mar. Lutheri Tractatus de libertate Christiana, WA 7, 49-73).



PÖHLMAN, Horst Georg. *Abriss der Dogmatik*: Ein Kompendium 5. Verb. Erw. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1990.

PY, Fábio. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. In: *International Journal of Latin American Religions* volume 4, p. 318–334 (2020) Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-020-00120-4>

SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2010.

WESTPHAL, Euler R. Exodus and liberation theology. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*. Boston; Berlin: De Gruyter 73(3), p. 280-292. 2021 Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zpt-2021-0033/html>

WESTPHAL, Euler Renato; SINNER, Rudolf von. Memória e luto: reflexões sobre a precariedade da vida. In: GRAEBIN, Cleusa Maria et al. (Orgs). *Memória social em movimento*. Canoas: Unilasalle, 2022.

WIESE, Werner. *Dimensões da expectativa e esperança escatológica: uma análise exegética de Romanos 8.18-27*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

WRIGHT, N.T. *A Ressurreição do filho de Deus*. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2017.