

ABRAÃO, “PAI DA FÉ” E “AMIGO DE DEUS”, COMO PROTÓTIPO DE UMA NOVA EXISTÊNCIA E A FÉ COMO RELAÇÃO ABSOLUTA COM O ABSOLUTO EM KIERKEGAARD

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹

RESUMO: Detendo-se na disposição de Abraão em sacrificar a Deus o seu filho, Isaque, o artigo assinala que o ato de fé instaura uma nova experiência existencial na medida em que, segundo o referencial teórico de Mircea Eliade, consiste na sobreposição dos gestos arquetípicos do homo religiosus e do movimento que reatualiza a história sagrada e alcança o real e o significativo pela relação absoluta com o Absoluto. Dessa forma, o artigo mostra que, convergindo para uma forma de existência que se sobrepõe à instância do geral, a fé, conforme a leitura teológico-filosófica de Kierkegaard, consiste no paradoxo entre paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva em um movimento que envolve uma tensão inaplacável entre existência e transcendência que acena com a necessidade da intrusão do eterno no temporal através da manifestação do Deus-Homem Jesus Cristo na medida em que é este acontecimento que, de acordo com a perspectiva teológico-bíblica, possibilita a realização de um novo ser e de uma nova existência.

Palavras-chave: Kierkegaard; Abraão; fé; Deus; Jesus Cristo.

ABSTRACT: Abiding in Abraham's willingness to sacrifice his son, Isaac, the article points out that the act of faith establishes a new existential experience insofar as, according to Mircea Eliade's theoretical reference, it consists of the overlapping of the archetypal gestures of the homo religiosus and of the movement that re-actualizes the sacred history and reaches the real and the significant by the absolute relation with the Absolute. In this way, the article shows that, converging to a form of existence that overlaps with the general instance, faith, according to Kierkegaard's theological-philosophical reading, consists of the paradox between the infinite passion of interiority and objective uncertainty in a movement that involves an unbreakable tension between existence and transcendence that beckons with the necessity of the intrusion of the eternal into the temporal through the manifestation of the God-Man Jesus Christ insofar as it is this event that, according to the biblical-theological perspective, enables the realization of a new being and a new existence.

Keywords: Kierkegaard; Abraham; faith; God; Jesus Christ.

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Detendo-se na disposição de Abraão em sacrificar o seu filho, Isaque, obedecendo a Deus, o artigo mostra que tal ato diverge totalmente das práticas sacrificiais das comunidades arcaicas e da sua concepção moral baseada no *geral* ou *universal*, convergindo para a instauração de uma *nova experiência existencial* na medida em que,

¹ Professor-Pesquisador e Filósofo-Educador no Espaço Politikón Zôon - Educação, Arte e Cultura (EPZ/SP)

segundo o referencial teórico de Mircea Eliade, consiste na sobreposição dos *gestos arquetípicos* do *homo religiosus* e do movimento que reatualiza a *história sagrada* e alcança o *real* e o *significativo* pela *relação absoluta com o Absoluto*.

Nesta perspectiva, se Isaque consiste no cumprimento da promessa de Deus através de uma intervenção sobrenatural em uma construção que pressupõe a sua existência como um *dom de Deus*, um *filho da promessa*, que encerra simbolicamente a condição de *filho de deus*, o artigo sublinha, por intermédio da leitura teológico-filosófica de Kierkegaard, a crise entre o princípio moral e a ordem de Deus em um processo que à *verdade objetiva* corporificada pela instância do *ético* ou *geral* impõe-se a *verdade existencial*, que guarda raízes nas fronteiras da subjetividade e emerge do paradoxo, consistindo em uma construção que, em face da incapacidade do pensamento e da impotência da linguagem diante do *Transcendente*, tende à *incerteza objetiva*.

Se a fé se impõe como a condição que vivencia o paradoxo da relação com Deus através da instauração de uma experiência que converge para a superação do *universal* e implica a *suspensão teleológica do ético* e do *geral* em um processo que envolve a apropriação na *incerteza objetiva* da *paixão da interioridade*, o artigo enfatiza o *dever absoluto* como fundamento da *relação absoluta com o Absoluto* que converge para a superação de uma noção de Divindade circunscrita à instância do *geral* e do *ético* em uma construção que contempla o caráter pessoal do Divino e a Sua condição de Sujeito através da possibilidade de expressar a Si mesmo como vontade para a subjetividade da individualidade empírica enquanto *verdade em ato*.

Dessa forma, se a leitura teológico-filosófica assinala o paradoxo envolvendo a *paixão da interioridade* e a *incerteza objetiva* como única possibilidade de instauração de relação com o *Absoluto* e *Transcendente* através de um processo que envolve o *dever absoluto* como condição fundamental na *suspensão teleológica da moral*, convergindo para as fronteiras que encerram a transformação do próprio *existente singular*, o diálogo com a perspectiva teológico-bíblica caracteriza a experiência de Abraão como protótipo de uma *nova existência* na medida em que constitui-se um *modo de existir* que pressupõe o nascimento de um *novo ser* e acena com a condição existencial do *homo religiosus* após a manifestação do Deus-Homem Jesus Cristo em uma construção que implica o amor incondicional a Deus como fundamento da fé salvífica.

ABRAÃO E A RELAÇÃO ABSOLUTA COM O ABSOLUTO COMO UMA NOVA EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL: DOS GESTOS ARQUETÍPICOS DO HOMO RELIGIOSUS AO ATO DE FÉ

Basicamente, o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode ser ultrapassado com impunidade, a menos que nós aceitemos uma filosofia de liberdade que não exclua Deus. E, de fato, isso provou ser verdade quando o horizonte dos arquétipos e da repetição foi ultrapassado, pela primeira vez, pelo judeu-cristianismo, que introduziu uma nova categoria na experiência religiosa: a categoria da fé. (ELIADE, 1992, p. 153)

Considerando a sua existência como resultado de uma série de eventos míticos cujos acontecimentos primordiais, guardando raízes nas fronteiras que encerram *in illo tempore*, convergem para assinalar o fundamento da condição de um ser caracterizado pela mortalidade e pela sexualidade, assim como pela necessidade de organizar-se em sociedade e trabalhar para viver, ao sujeito das sociedades arcaicas impõem-se os relatos de “histórias” primordiais que sob o sentido de *histórias sagradas* implicaram na sua constituição como tal em uma construção que funciona como paradigma, servindo para orientar as relações envolvendo os homens entre si no âmbito da comunidade e diante da natureza e do mundo na medida em que institui os valores, as regras, as práticas e as condutas que devem ser obedecidas concernente ao seu *modus vivendi* no Cosmo, o que implica, em última instância, a sua constante rememoração e a periódica reatualização do seu conteúdo em um processo que supõe a repetição das ocorrências que emergiram *ab origine* através da realização de ritos e da evocação do poder da origem das coisas, haja vista que

um mito relata acontecimentos que têm lugar *in principio*, isto é «nos princípios», num instante primordial e intemporal, num lapso de *tempo sagrado*. Este tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, da duração contínua e irreversível na qual se insere a nossa existência cotidiana e des-sacralizada. Relatando um mito, reatualiza-se de certo modo o tempo sagrado no qual se cumpriram os acontecimentos de que se fala. (Eis porque nas sociedades tradicionais se não pode contar os mitos em qualquer altura nem de qualquer maneira: só se pode recitá-los nas estações sagradas, na selva e durante a noite, ou em redor do fogo, antes ou após os rituais, etc.). Numa palavra, supõe-se o mito passado num tempo — se nos permitem a expressão — intemporal, num instante sem duração, como certos místicos e filósofos vêem a eternidade. (ELIADE, 1979, p. 56-57)

Nessa perspectiva, que atribui ao conteúdo dos relatos míticos o *status* de uma *história sagrada*, torna-se fundamental a transmissão e a aquisição do referido conhecimento em um processo que o encerra como esotérico e demanda a participação do sujeito no rito de iniciação através de um movimento de integração de valores, regras, práticas e condutas que converge para o exercício do poder mágico-religioso pressuposto na veiculação da *verdade* correspondente a sua origem, à medida que encerra a possibilidade de domínio sobre uma determinada *realidade* (fenômeno ou atividade, objeto, animal ou planta, além do próprio homem), tendo em vista a concepção de que a revelação do seu segredo, dos princípios de sua constituição essencial, em suma, permite a evocação de sua *criação exemplar* e a mobilização de uma espécie de *força mágica* capaz de resultar no seu regresso à condição originária².

Ao conhecimento do mito de origem, como pressuposto para o domínio em relação a uma determinada realidade, impõe-se a necessidade da apreensão pormenorizada da sua narrativa em um processo que envolve a utilização correta das palavras empregadas desde a sua primeira aparição e que, por esse motivo, são capazes de trazer à existência o seu *começo*, convergindo para a produção dos efeitos pretendidos na realização do rito, que consiste, em última instância, em uma proclamação que através da recitação implica a *demonstração* dos eventos primordiais e a reintegração ao tempo fabuloso (sagrado) da condição originária da existência em um movimento que encerra a possibilidade da vivência que tende à experiência de fruição e compartilhamento da presença dos Entes Sobrenaturais ou Deuses ou dos Heróis na evocação de sua manifestação em uma relação que se sobrepõe à concepção de uma construção que guarda exterioridade no que tange ao sujeito e mantém-se no nível da abstração, constituindo-se uma reatualização dos acontecimentos significativos da *criação exemplar* em um processo que culmina na transposição da dimensão de uma realidade ordinária para as fronteiras de um mundo transfigurado, que detém o *começo* de tudo e o sentido *forte* que como tal lhe subjaz.

Se a condição humana atual guarda correspondência com um processo que encerra uma profusão de eventos e acontecimentos que se desenvolveram *ab origine* os relatos

²Eis o exemplo, citado por Mircea Eliade, que ilustra tal situação : “Em Timor, por exemplo, quando germina um arrozal, dirige-se ao campo alguém que conhece as tradições míticas referentes ao arroz. ‘Ele passa a noite na cabana da plantação, recitando as lendas que explicam como o homem veio a possuir o arroz (mito de origem)... Os que fazem isso não são sacerdotes’. Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando *apareceu pela primeira vez*. Não é com o fim de ‘instruí-lo’ ou ensinar-lhe a maneira como deve comportar-se que o oficiante lembra ao arroz o modo como foi criado. Ele o *força magicamente a retornar à origem*, isto é, a reiterar sua criação exemplar.” (ELIADE, 1972, p. 19, grifos do autor)

míticos detêm um conteúdo que converge para expressar o *modo pelo qual* e a *razão de ser* da sua constituição, convergindo para a precedência do *essencial* concernente à existência através de uma perspectiva que, caracterizando o *homo religiosus*, assinala que a sua *autenticidade e realidade* da sua vida enquanto tal depende do momento da comunicação da *história sagrada* e do drama primordial em um movimento que implica a admissão das suas consequências e a necessidade da contínua rememoração e periódica reatualização do seu conteúdo, que remete aos “Tempos do Sonho” e evoca a *criação exemplar* do Mundo.

O valor apodíctico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem “primitivo” a distinguir e reter o *real*. Graças à repetição contínua de um gesto paradigmático, algo se revela como *fixo e duradouro* no fluxo universal. Através da repetição periódica do que foi feito *in illo tempore*, impõe-se a certeza de que algo *existe de uma maneira absoluta*. Esse “algo” é “sagrado”, ou seja, transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana. A “realidade” se desvenda e se deixa construir a partir de um nível “transcendente”, mas de um “transcendente” que pode ser vivido ritualmente e que acaba por fazer parte integrante da vida humana. (ELIADE, 1972, p. 124, grifos do autor)

Funcionando cada ritual através de um modelo divino, um arquétipo, à medida que as ações e as condutas que os perfazem guardam correspondência com os atos e os comportamentos dos fundadores das referidas práticas, a saber, os Entes Sobrenaturais ou Deuses, Heróis Civilizadores ou Ancestrais Míticos, a projeção do sujeito contemporâneo para a época mítica do *começo* de tudo possibilita a sua reintegração ao Tempo Sagrado³ e converge para a repetição dos gestos originais em um processo que atribui ao mito cósmico a condição de paradigma exemplar dos rituais que trazem como propósito a restauração da integridade absoluta de todas as coisas e seres, do Mundo, enfim, e de todos os fenômenos e atividades imbricadas na existência dos homens em sua realidade.

Por meio de qualquer rito e, por conseguinte, por meio de qualquer gesto significativo – caça, pesca... – o primitivo insere-se no “tempo mítico”. Porque “a época mítica”, *dzugur*, não deve ser pensada simplesmente como um tempo passado, mas também como presente e futuro: como um estado tanto como um período. Este período é “criador”, no sentido de que é, então, *in illo tempore*, que tiveram lugar a criação e a organização do cosmos, da mesma forma que a revelação, pelos deuses, ou pelos

³ Tendo em vista que “um mito arranca o homem do seu tempo próprio — do seu tempo individual, cronológico, ‘histórico’ — e o projeta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido porque não é constituído por uma duração. O que é o mesmo que dizer que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo circundante; ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para o Tempo sagrado.” (ELIADE, 1979, p. 57)

antepassados, ou pelos heróis civilizadores de todas as atividades arquetípicas. *In illo tempore*, na época mítica, tudo era possível. (ELIADE, 2008, p. 319)

Nesta perspectiva, convergindo os relatos míticos para as fronteiras que encerram a exposição e a descrição das dramáticas irrupções do sagrado ou do sobrenatural no Mundo em um processo que atribui às referidas manifestações a capacidade de fundamentá-lo enquanto tal, um fenômeno como a fertilidade do solo mantém correspondência com a união marital cujo ritual, baseado no modelo exemplar da hierogamia, guarda relação com o ritmo cósmico e com o movimento de integração que o instaura e o perfaz, tornando-se capaz de produzir a emergência das forças de criação telúrica na medida em que implica o estímulo à *regeneração cósmica* e à *germinação universal*.

Dessa forma, diante da cultura paleo-oriental cujo simbolismo, envolvendo o casamento, emerge da hierogamia mítica, assegurando a fecundidade, a riqueza e a felicidade, e a regeneração do Mundo através de um processo que encerra a consumação da união matrimonial, seja da união cerimonial do rei, seja da união dos casais na Terra, à correlação que abrange ato sexual e trabalho agrícola alcança relevância, convergindo para a justificação ritual dos excessos orgíacos como fenômenos capazes de engendrar a fertilidade e a abundância *Universal* na medida em que o conteúdo mítico guarda correspondência com sacramentos, pressupondo uma *realidade absoluta*, caracterizada como *extra-humana*, em uma construção que expõe o drama sagrado do Cosmo e a necessidade da repetição de gestos arquetípicos em um movimento que reatualiza a *história sagrada* e alcança o *real* e o *significativo*.

Um sacrifício, por exemplo, não só reproduz com exatidão o sacrifício original, revelado por um deus *ab origine*, no princípio dos tempos, mas também é realizado naquele mesmo momento mítico primordial; em outras palavras, cada sacrifício realizado repete o sacrifício inicial e coincide com ele. Todos os sacrifícios são levados a cabo no mesmo instante mítico do princípio; por meio do paradoxo do rito, ficam suspensos o tempo e a duração profanos. E isso também vale para todas as repetições, isto é, todas as limitações dos arquétipos; por meio de uma tal imitação, o homem é projetado para a época mítica em que os arquétipos foram pela primeira vez revelados. (ELIADE, 1992, p. 37)

Atribuindo a condição de *real* a um objeto ou a um ato se tal objeto ou o referido ato corresponder a imitação ou a repetição de um arquétipo em um processo que circunscreve a possibilidade de uma relação com a *realidade* ao sentido que envolve a

participação ou a imitação, a concepção ontológica das sociedades arcaicas, cuja vida cultural tem como fundamento o mito, converge para as fronteiras que encerram a *realidade* do sujeito ao movimento que implica a imitação e a repetição dos gestos de *outro* (a saber, os Entes Sobrenaturais ou Deuses, Heróis Civilizadores ou Ancestrais Míticos), pressupondo a necessidade de uma espécie de *negação de si* enquanto tal no decorrer do *rito* ou do ato (alimentação, geração, cerimônias, caça, pesca, guerra, trabalho) tendo em vista que é esta prática que confere ao indivíduo caráter *real* na medida em que, interrompendo a “história profana”, a duração, o gesto paradigmático que concretiza culmina na sua transposição para o Tempo Sagrado. “Enquanto pratica a repetição do sacrifício arquetípico, o autor do sacrifício, em total ação cerimonial, abandona o mundo profano dos mortais e introduz-se no mundo divino dos imortais” (ELIADE, 1992, p. 38).

Nesta perspectiva, a disposição de Abraão em sacrificar o seu filho, Isaque, obedecendo a ordem de Deus, implica a sobreposição dos gestos arquetípicos do *homo religiosus* pela instauração de uma *nova experiência existencial* em um movimento que traz como fundamento o *ato de fé*, que converge para as fronteiras do *absurdo* e diverge totalmente das práticas sacrificiais das comunidades arcaicas e da sua concepção moral baseada no *geral*, cuja manifestação teofânica circunscreve-se ao sentido que envolve a circulação da energia sagrada no Cosmo através de um ciclo ininterrupto que encerra a correlação que abrange divindade/natureza, natureza/homem, homem/divindade, servindo o sangue do primogênito⁴ para a renovação da fertilidade do solo e das forças da vegetação no processo de regeneração que caracteriza a economia do sagrado no mundo antigo.

ABRAÃO ENTRE O PRINCÍPIO MORAL E A ORDEM DE DEUS E O PARADOXO ENVOLVENDO A PAIXÃO INFINITA DA INTERIORIDADE E A INCERTEZA OBJETIVA

Consistindo no cumprimento da promessa de Deus através de uma intervenção sobrenatural que se sobrepõe à esterilidade de Sara e à faixa etária de ambos⁵, Isaque⁶,

4 “No mundo paleo-oriental, o primeiro filho era, não raro, considerado como *filho de deus*. É que no Oriente antigo as jovens tinham por norma passar uma noite no templo e ‘conceber’ do deus, representado, evidentemente, pelo sacerdote ou por um seu enviado, o *estrangeiro*. Pelo sacrifício desse primeiro filho, do *primogênito*, restituía-se à divindade aquilo que, de fato, lhe pertencia.” (BRANDÃO, 1986, p. 93)

5 Haja vista que Abraão tinha 100 anos e Sara, aproximadamente, 90 anos (Gn. 17,17; 21,5).

como um *dom de Deus*, um *filho da promessa*, encerra simbolicamente a condição de *filho de deus*, principalmente pelo fato de que o contexto sociocultural do mundo paleo-oriental atribui ao primogênito tal *status* na medida em que, segundo a legislação mosaica, que encerra prescrições envolvendo os primogênitos⁷ dos homens e dos animais, há distinção entre o primogênito que simboliza as primícias da força viril (primogênito do pai⁸) e o primogênito que representa a abertura do útero materno (primogênito da mãe⁹), que corresponde ao caso de Isaque que, conforme a determinação da Lei Mosaica, devia ser consagrado a Javé¹⁰, tendo em vista o costume, registrado nas tradições religiosas de Israel, que guarda correspondência com o fato de Deus ter poupado os primogênitos¹¹ dos hebreus, no êxodo do Egito¹².

Nesta perspectiva, convém salientar o processo de revelação divina em relação à Abraão, que tem origem em Harã¹³, segundo o relato bíblico¹⁴, quando o patriarca tinha 75

6O significado do nome de Isaque é *riso*, tendo em vista a reação de Sara diante da comunicação do anjo acerca da promessa de Deus à Abraão envolvendo um filho: “Disse um deles: Certamente voltarei a ti, daqui a um ano; e Sara, tua mulher, dará à luz um filho. Sara o estava escutando, à porta da tenda, atrás dele. Abraão e Sara eram já velhos, avançados em idade; e a Sara já lhe havia cessado o costume das mulheres. Riu-se, pois, Sara no seu íntimo, dizendo consigo mesma: Depois de velha, e velho também o meu senhor, terei ainda prazer?” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Gn. 18,10-12, 1999, p. 35-36)

7Torna-se relevante explicar que “a maioria das línguas semíticas possui nominativos monossilábicos dessa raiz [*bkr*] que significa ‘primogênito’, fazendo um paralelo ao que provavelmente é o significado original para hebraico *b^kkôr*. O acadiano *bukru*, filho, se refere a divindades e apenas raramente a homens, e deve ser primeiro modificado por *rêstû*, a fim de significar ‘primogênito’ (CAD, B, 310). A condição preferencial do primogênito provavelmente tem sua *raison d’être* (razão de ser) nas primeiras sociedades seminômades e agrícolas de Mesopotâmia (Mendelsohn, 40). Assim, nas culturas urbanas posteriores da Suméria e Babilônia, o papel do primogênito foi reduzido (igualado à condição social de seus irmãos mais jovens no código legal de Hamurábi). No entanto, nas sociedades menos industrializadas da Assíria, Nuzi, Ugarite, Alalake e Israel, o filho primogênito mantinha-se em um grau privilegiado. O AT ressalta a ordem de sucessão e seqüência. Isso se aplica à posição pessoal de um indivíduo na tribo e unidade familiar, mas também se refere à produção agrícola.” (VANGEMEREN, 2011, p. 636)

8 Cabe sublinhar que “era no primogênito que o vigor viril não misturado de um pai se manifestava” (VANGEMEREN, 2011, p. 307). Importa esclarecer também que, “paternalmente, o primogênito era ‘o primeiro’ (*rê’sît*) da ‘força (procriadora)’ do pai (Gn 49.3; Dt 21.17).” (VANGEMEREN, 2011, p. 636)

9 Primogênito, matematicamente, significa “aquele ‘que primeiro abre (*peter*) o ventre’, seja com referência aos homens ou aos animais (Êx 13.2; 34.20; Nm 3.12).” (VANGEMEREN, 2011, p. 636)

10 “Deus reivindicou que todo o Israel e todas as suas possessões lhe pertenciam. Como prova desta reivindicação, Israel devia lhe dar todos os ‘primogênitos’ (Êx 13.1-16). Os animais seriam sacrificados, redimidos ou mortos, enquanto que as crianças masculinas eram redimidas ou substituídas pelos levitas ou pelo pagamento de urn preço de redenção (Nm 3.40ss).” (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 246)

11 Nesta perspectiva, cabe salientar que, se em linguagem figurada primogênito consiste na pessoa ou no objeto que encerra predileção entre os demais de sua espécie (Sl 89, 28; Jo 18, 13; Is 14, 30), alcança relevância a condição atribuída a Jesus Cristo no Novo Testamento como “*primogênito entre muitos irmãos* (Rom 8, 29), o *primogênito dos mortos* (Col 1, 18) e o *primogênito de toda a criação* (Col 1, 15)” (DICIONÁRIO, 2014, p. 1218, grifos meus).

12 “Disse o SENHOR a Moisés: Consagra-me todo primogênito; todo que abre a madre de sua mãe entre os filhos de Israel, tanto de homens como de animais, é meu.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Êx. 13,1-3, 1999, p. 93)

13 Oriundo de Ur dos caldeus, sul da Mesopotâmia, cuja cidade era habitada pelo primeiro povo nômade que na Antiga Idade da Pedra ocupou essa região, Abraão desloca-se para Harã, localizada na encruzilhada das caravanas de Babel para a Síria, o Egito e a Ásia Menor, em um processo migratório envolvendo o clã de

anos, e, antes de culminar na prova de fé envolvendo o sacrifício de seu filho Isaque, envolve determinados momentos teofânicos, como o momento do estabelecimento da aliança¹⁵ com Abraão e o momento da mudança de nomes (quando Abrão torna-se Abraão¹⁶ e Sarai, Sara), além do momento da aparição de três anjos, que anunciam a destruição de Sodoma e Gomorra¹⁷, constituindo-se um relacionamento *pactual*, de caráter moral e ético¹⁸, baseado em uma promessa¹⁹ e que traz a circuncisão²⁰ como única prática cerimonial instituída por Deus como sinal do concerto²¹, sobrepondo-se à condição de recurso ritualístico-litúrgico e tornando fundamental um comportamento capaz de corresponder as suas exigências através da instauração no corpo do estigma da aliança²².

Abraão que teve como líder Terá, o seu pai: “Tomou Terá a Abrão, seu filho, e a Ló, filho de Harã, filho de seu filho, e a Sarai, sua nora, mulher de seu filho Abrão, e saiu com eles de Ur dos caldeus, para ir à terra de Canaã; foram até Harã, onde ficaram.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 11,31, 1999, p. 27)

14 “Partiu, pois, Abrão, como lho ordenara o SENHOR, e Ló foi com ele. Tinha Abrão setenta e cinco anos quando saiu de Harã.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn. 12, 4, 1999, p. 28)

15 Nesta perspectiva, cabe esclarecer que “Abraão provavelmente adorava o deus mesopotâmico da lua Sim, antes de Deus fazer uma aliança com ele. Josué 24.2, 14 afirma que os antepassados patriarcais adoravam deuses pagãos na Mesopotâmia. Alguns argumentam que os patriarcas adoravam um deus sem negar a existência de outros.” (MANUAL BÍBLICO VIDA NOVA, 2001, p. 165)

16 Cabe sublinhar que “o nome ou é derivado do Babilônio *Abam-ràmà*, ele ama o Pai, i.é, Deus, ou do *Aram*, que alonga o nome cananita *Áb-ram*, o Pai, i.é, Deus, é exaltado. A etimologia popular do Hebraico *'abrâhâm* (Gn 17:4-5) faz o nome significar ‘pai de uma multidão’”. (BROWN; COENEN, 2000, p. 4)

17 “Tendo-se levantado dali aqueles homens, olharam para Sodoma; e Abraão ia com eles, para os encaminhar. Disse o SENHOR: ocultarei a Abraão o que estou para fazer, visto que Abraão certamente virá a ser uma grande e poderosa nação, e nele serão benditas todas as nações da terra? Porque eu o escolhi para que ordene a seus filhos e a sua casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do SENHOR e pratiquem a justiça e o juízo; para que o SENHOR faça vir sobre Abraão o que tem falado a seu respeito. Disse mais o SENHOR: Com efeito, o clamor de Sodoma e Gomorra tem se multiplicado, e o seu pecado se tem agravado muito. Descerei e verei se, de fato, o que têm praticado corresponde a esse clamor que é vindo até mim; e, se assim não é, sabê-lo-ei.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gen. 18, 17-21, 1999, p. 36)

18 “As formulações do Seu concerto evidenciavam que Ele não estava preocupado com o rito de culto ou as celebrações orgíacas. Ao invés disso, Ele exigia um grau de obediência que permitisse que Abraão e seus descendentes andassem em Sua presença e vivessem vidas inocentes do ponto de vista moral e espiritual (Gn 17.1)”. (VINE; UNGER; WHITE JR., p. 95, 2002)

19 “Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gen. 12, 1-3, p. 27, 1999)

20 Dessa forma, cabe salientar, conforme a perspectiva de Calvino (cujas citações correspondem aos volumes, à divisão dos capítulos e itens da sua obra e não são feitas por páginas), que “temos na circuncisão uma promessa espiritual outorgada aos patriarcas, como se dá em nosso batismo, uma vez que ela significa a remissão dos pecados e a mortificação da carne. Além disso, como já ensinamos ser Cristo, em quem reside uma e outra destas duas coisas, o fundamento do batismo, assim se faz evidente que ele o é também da circuncisão. Pois ele próprio é prometido a Abraão e nele a bênção de todas as nações [Gn 12.2, 3]. O sinal da circuncisão é adicionado para selar-se esta graça.” (CALVINO, 4, XVI, 3, 2006, p. 313)

21 “O rito tinha um significado moral sendo aplicado metaforicamente aos lábios (Êx. 6.12.30), também aos ouvidos (Jr. 6.10) e ao coração (Dt. 30.6; Jr. 4.4); cf. Jr. 9.25,26.” (VINE; UNGER; WHITE JR., p. 469, 2002)

22 “As tradições antigas guardaram sobre o sentido original da circuncisão umas indicações bastante claras; desde cedo, porém, ela se tornou sinal da aliança (At. 7,8), a marca daqueles que pertenciam a Javé (assim já em Êx. 4,25), fazendo parte da comunidade de culto (Êx. 12,48; Rom. 4,11; o selo da justificação obtida pela fé); lembrava por isso as obrigações da aliança (Dt 30,6; Jer 4,4; Ez 44,7; Rom. 4,11; Gál 5,3), e distinguia os israelitas dos outros povos, especialmente dos filisteus (Jz 14,3; I Sam 14,6; 2 Sam 1,20, etc.)” (DICIONÁRIO, p. 274, 2014)

Se a prática de oferecer *sacrifício humano*²³ à Divindade consiste em um costume adotado na Mesopotâmia desde o 3º milênio através da forma característica do sacrifício a Moloc²⁴, ao processo que culmina na ordem divina envolvendo o sacrifício de Isaque impõe-se o momento do estabelecimento da aliança de Deus com Abraão e na exigência da oferta de sacrifício de animais, convergindo para um ato²⁵ que implica o corte em dois pedaços dos animais e encerra a exigência de que a parte que estava de acordo com o juramento passe entre os pedaços:

Depois destes acontecimentos, veio a palavra do SENHOR a Abrão, numa visão, e disse: Não temas, Abrão, eu sou o teu e escudo, e teu galardão será sobremodo grande. Respondeu Abrão: SENHOR Deus, que me haverás de dar, se continuo sem filhos e o herdeiro da minha casa é o damasceno Eliézer? Disse mais Abrão: A mim não me concedeste descendência, e um servo nascido na minha casa será o meu herdeiro. A isto respondeu logo o SENHOR, dizendo: Não será esse o teu herdeiro; mas aquele que será gerado de ti será o teu herdeiro. Então, conduziu-o até fora e disse: Olha para os céus e conta as estrelas, se é que o podes. E lhe disse: Será assim a tua posteridade. Ele creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça. Disse-lhe mais: Eu sou o SENHOR que te tirei de Ur dos caldeus, para dar-te por herança esta terra. Perguntou-lhe Abrão: SENHOR Deus, como saberei que hei de possuí-la? Respondeu-lhe: Toma-me uma novilha, uma cabra e um cordeiro, cada qual de três anos, uma rola e um pombinho. Ele, tomando todos estes animais, partiu-os pelo meio e lhes pôs em ordem as metades, umas defronte das outras; e não partiu as aves. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn. 15,1-10, 1999, p. 31-32, grifos meus)

Assinalando a possibilidade da instauração de uma relação direta com Deus a experiência de Abraão implica um movimento que se sobrepõe à participação do sacerdote como intermediador em um processo que encerra a necessidade de correspondência a princípios predeterminados pela Divindade e que envolvem, em suma, ofertas capazes de

23Nesta perspectiva, convém salientar que “o sacrifício de crianças era não somente expiatório, mas também purificatório; por ele se supunha que as vítimas eram assim purificadas da imundícia do corpo.” (BUCKLAND, 1981, p. 294)

24Moloch, oriundo do hebraico *mōlekh*, que corresponde a *melekh*, que significa “rei”, cuja imagem, oca, traz a forma de um bezerro com braços estendidos e encerrando um incinerador na parte vazia, na qual as crianças são depositadas em sacrifício. “Sacrifícios humanos e provas de fogo eram alguns dos meios que se empregavam para tornar propícia aquela divindade. Os israelitas foram avisados contra este culto com ameaças de terríveis castigos. Aquele que oferecesse o seu filho a Moleque devia ser morto por apedrejamento (Lev 18,21; 20,2-5).” (BUCKLAND, 1981, p. 294)

25Tal prática, comum nos tempos de Abraão, guarda correspondência com o verbo “kārat (rnc): ‘cortar, derrubar (árvores), cair, cortar ou fazer (um concerto ou acordo)’” (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 127), consistindo em um termo extremamente técnico que significa, basicamente, “cortar” algo com uma lâmina, cujo sinônimo emerge no contexto que envolve o momento no qual Deus estabelece uma aliança com Abraão (Gn. 15.10) em uma construção que mantém relação com o processo de fazer um concerto, ocorrência que prevalece desde o registro deste caso de Gênesis e no decorrer da Bíblia. Convém sublinhar que “cortar” implica também a circuncisão, como assinalado por Jeremias (Jr. 34.18) e exemplificado pelo caso de Zípora, que tomou uma faca de pederneira e “cortou” o prepúcio do seu filho (Ex. 4.25).

exteriorizar a gratidão ou representar um sacrifício que possa funcionar para restaurar o seu favor em função do sujeito ou da coletividade²⁶, convergindo para assinalar que à *verdade objetiva* corporificada pela instância do ético ou *geral* impõe-se a verdade existencial, que guarda raízes nas fronteiras da subjetividade e emerge do paradoxo, consistindo em uma construção que, em face da incapacidade do pensamento e da impotência da linguagem diante do *Transcendente*, tende à *incerteza objetiva*, o que demanda a imersão do *Eu* na sua dimensão em um acontecimento que acena com negação de si enquanto tal através da superação da finitude e da particularidade em nome da manifestação da universalidade interior como objetivação do Absoluto como Deus e “Ser-em-Si” pela individualidade.

Nesta perspectiva, a experiência de Abraão atribui à fé a condição de fundamento da *relação com o Absoluto* na medida em que dispensa qualquer tipo de mediação simbólica e converge para situá-la nas fronteiras que envolvem o paradoxo, haja vista que emerge como um acontecimento que implica absoluta dependência de Deus e da sua palavra em um processo que encerra ideias ou noções aparentemente contraditórias, a saber, a promessa de descendência e o sacrifício do filho em holocausto²⁷, demandando uma capacidade de obediência²⁸ que somente pode guardar raízes em uma total confiança no Ser Supremo²⁹.

Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque; estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas, a

26 “O sacrifício humano era frequentemente praticado em uma tentativa de aplacar um deus que, segundo acreditavam, estava demonstrando sua ira através de uma provação particular ou de um perigo. Como era praticado tanto pelos cananeus (Sl 106.37,38) como pelos seus vizinhos imediatos, ele foi especificamente mencionado e proibido pela lei de Moisés (Lv 18.21; 20.2-5; Dt 18.10). Um terrível exemplo dessa prática foi dado em 2 Reis 3.27 quando, durante um cerco, Mesa, rei de Moabe, sacrificou seu filho mais velho - e aparentemente o herdeiro do trono - sobre os muros da cidade como um oferta queimada. Israel e seus aliados retiraram-se cheios de horror.” (PFEIFFER; VOS; REA, 2007, p. 1721)

27 Nesta perspectiva, importa registrar que tal era a determinação em obedecer a Deus, sacrificando o seu filho Isaque, que “Abraão parece ter levado consigo um fogo aceso quando foi oferecer Isaque (Gn. 22.6; cf. White, 1-30).” (VANGEMEREN, 2011, p. 519)

28 “Sem hesitar, Abraão leva o menino para um lugar de sacrifício e então prepara-se para sacrificá-lo (22.3-10). Deus interrompe-o, declarando que aquela ação prova que Abraão “teme” a Deus, outra maneira de dizer que ele baseia sua vida em Deus. Aqui “fé” e “temor” equivalem à mesma coisa: obediência. Uma vez mais a fé expressa-se em ações baseadas apenas na confiança em Deus. Abraão confia em Deus mesmo quando o Senhor ordena-lhe o impensável, ou seja, o que parece a remoção irreparável da chave para as promessas de Gênesis 12.1-9.” (HOUSE, 2005, p. 94)

29 “Ele tem de crer que possuir um relacionamento com Deus é o mesmo que possuir o cumprimento das promessas do Senhor. Assim como Deus considera a fé de Abraão como justiça, de igual forma Abraão considera a promessa divina como justiça. Abraão acredita que o plano do Senhor para a história é real e, portanto, deve ocorrer. Uma fé menor possivelmente não o levaria a aceitar sinais exteriores, como a circuncisão, ou a aceitar ordens, como deixar sua terra natal ou, em particular, sacrificar seu filho.” (HOUSE, 2005, p. 95)

quem se tinha dito: Em Isaque será chamada a tua descendência; porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também, figuradamente, o recobrou. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Hb. 11, 17-19, 1999, p. 1479)

Tornando-se irreduzível à mediação simbólica a relação com o Absoluto implica uma experiência de fé em cuja manifestação e convergência o que emerge como *objeto da vontade* é o próprio “Ser-em-Si”³⁰ que, para além da *verdade objetiva* correspondente à ideia do *Transcendente* corporificado pelo *ético*, pela instância do *geral*, converge para o desafio do paradoxo, que envolve a impossibilidade de apreensão da existência em seu movimento de afirmação de si, que longe de pressupor a eliminação dos contrários na síntese que impõe a universalidade à particularidade na construção da *realidade*, implica a radicalização de um processo que escapa à condição de um substituto do saber em face da ausência de certeza ou à esfera de uma decisão racional concernente ao porvir, consistindo na transição para o estado que encerra a *verdade em ato*³¹.

Se a promessa do filho diante da impossibilidade de gestação de Sara em virtude da esterilidade e da faixa etária de ambos implica uma verdade ainda confinada às fronteiras da exterioridade e sujeita à dialética incerteza/certeza e incredulidade/credulidade, a fé se impõe como a condição que vivencia o paradoxo da relação com Deus através da instauração de uma experiência que converge para a superação do *universal* e implica a *suspensão teleológica do ético* e do *geral* em um movimento que torna a verdade o objeto da vontade na medida em que tal processo baseia-se na impossibilidade de sua apreensão racional enquanto *verdade em ato*, demandando a sua apropriação na *incerteza objetiva* da *paixão da interioridade*.

Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de preservar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água”, e contudo creio. (KIERKEGAARD, 2013, p. 215)

³⁰Tendo em vista que “o objeto da ‘fé’ de Abraão não era a promessa de Deus (esta era a ocasião do seu exercício); a sua ‘fé’ descansava no próprio Deus” (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 648).

³¹Realizada na vida concreta de Abraão, tal verdade implica a vontade do “Ser-em-Si” em relação à singularidade do homem em sua individualidade em um processo que se sobrepõe à moralidade objetiva que, encerrando a vida ética, os costumes e os valores de uma comunidade, como também à moralidade subjetiva e à ideia de bem moral, converge para uma relação que circunscreve a possibilidade de emergência da verdade ao âmbito da exterioridade.

Se sobrepõe-se à *verdade objetiva* como um conteúdo que se dispõe à reflexão e converge para a noção institucionalizada na instância do *geral*, Deus não se circunscreve ao âmbito de uma ideia ou conceito passível de absoluta apreensão, constituindo-se como “Ser-em-Si” a *verdade em ato*, cuja existência impõe-se à subjetividade na interioridade através da relação absoluta fundada na fé como um *salto* que possibilita a transição do ético ao religioso e a transposição do finito ao infinito em um movimento que tende à construção da singularidade.

Se a verdade objetiva encerra um caráter necessário na relação envolvendo o Absoluto, a experiência de Abraão assinala a sua insuficiência na medida em que atribui à fé a condição de fundamento da existência autêntica, haja vista que a autonomia, que a pressupõe, escapa às fronteiras que encerram um critério formal e vazio da intenção em consonância com a lei moral em uma construção que envolve conteúdos que emergem de éticas correspondentes à vida histórico-cultural, econômico-social e política, convergindo para um processo que se sobrepõe ao sentido de uma força que se impõe à exterioridade através de um constrangimento que implica em “dever” e consiste em uma vivência que tende à superação das paixões e das limitações da individualidade empírica³², tendo em vista que “*aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito*” (KIERKEGAARD, 1979, p. 144-145, grifos meus).

Nesta perspectiva, Abraão instaura uma experiência que assinala a *iniciativa*³³ do Absoluto no processo de comunicação envolvendo o homem como ser finito em uma construção que mostra que a definição da oferta do sacrifício deve partir do próprio Deus a fim de que cumpra as condições necessárias para o estabelecimento da relação que, de outra forma, torna-se inviável, haja vista o caráter supremo do Ser-em-Si e a impossibilidade de que a criatura satisfaça as exigências correspondentes a sua perfeição e santidade em uma construção na qual o pecado³⁴ emerge simbolicamente como alienação

32 Conforme a perspectiva delineada pelo conteúdo evocado pelo escritor da Epístola aos Hebreus (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Heb. 10, 15, 16, 1999, p. 1476), cuja mensagem coube ao profeta Jeremias anunciar: “Porque esta é a aliança que firmarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o SENHOR: Na mente, lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhes inscreverei; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. Não ensinará jamais cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao SENHOR, porque todos me conhecerão, desde o menor até ao maior deles, diz o SENHOR.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Jer. 31, 33, 34, 1999, p. 895)

33 Tendo em vista que “este Deus único relaciona-se pessoalmente com indivíduos, comunicando ordens, fazendo promessas e dando orientação contínua. Com tantos anos passados após as revelações é impossível saber exatamente como elas aconteceram, mas é importante assinalar que esses encontros ocorrem por iniciativa divina e expressam dados reais e concretos sobre o passado, presente e futuro de Abraão.” (HOUSE, 2005, p. 94)

34 Tendo em vista que a palavra *pecado* “expressa aquilo que está implícito na palavra ‘alienação’, a saber, o ato pessoal de se afastar daquilo a que pertencemos. Pecado expressa com mais agudeza o caráter pessoal de

do homem em sua individualidade em função de uma realidade exterior relativa que, em face de tal condição, converge para um processo que *absolutiza a finitude* e circunscreve as suas fronteiras a concepção do Ser Supremo em um movimento que estabelece a sua identidade com o *ético* e o *geral*, mantendo-o sob a égide da imanência.

A construção de uma noção do *Transcendente* como *presença* em uma relação que se sobrepõe à mediação simbólica e torna a interioridade a dimensão da objetivação do Absoluto, eis o que se impõe à experiência de fé de Abraão em um processo que encerra a verdade às fronteiras da subjetividade no sentido que implica a constituição de si na medida em que consiste em um acontecimento que converge para a reconciliação envolvendo o *universal* e o *particular* na singularidade, tornando a vontade livre em si e para si em um processo que acena com a condição fundamental do *homo religiosus* em sua *nova existência*.

Nessa perspectiva, a experiência de Abraão assinala a fé enquanto *paixão da interioridade* como única possibilidade de instauração de relação com o Absoluto e *Transcendente* através de um processo que envolve a transformação do próprio *existente singular*, pressupondo a transição do *ético* ou *geral* para o religioso a *morte simbólica* para um *modo de existir* em um movimento que implica o nascimento de um *novo ser*, acenando com a condição existencial do *homo religiosus* após a manifestação do Deus-Homem³⁵.

ABRAÃO E A RELAÇÃO ABSOLUTA COM O ABSOLUTO: DO DEVER ABSOLUTO COMO CONDIÇÃO FUNDAMENTAL NA SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DA MORAL AO AMOR INCONDICIONAL A DEUS COMO FUNDAMENTO DA FÉ SALVÍFICA

alienação por sobre seu aspecto trágico. Ele expressa liberdade pessoal e culpa em contraste com a culpa trágica e com o destino universal de alienação. A palavra 'pecado' pode e deve ser restaurada, não só porque a literatura clássica e a liturgia continuamente a empregam, mas mais particularmente porque a palavra tem uma agudeza que aponta marcadamente para o elemento de responsabilidade pessoal na própria alienação. A condição humana é de alienação, mas essa alienação é pecado. Não é um estado e coisas, como leis da natureza, mas uma questão tanto de liberdade pessoal como de destino universal. Por esse motivo o termo 'pecado' deve ser usado depois de reinterpretado religiosamente. Um instrumental importante para essa reinterpretação é o termo alienação." (TILLICH, 1987, p. 279)

35 Conforme o exposto no debate com Nicodemos em uma construção que ao *saber objetivo* Jesus Cristo sobrepõe a *verdade existencial*: "Havia, entre os fariseus, um homem chamado Nicodemos, um dos principais dos judeus. Este, de noite, foi ter com Jesus e lhe disse: Rabi, sabemos que és Mestre vindo da parte de Deus; porque ninguém pode fazer estes sinais que tu fazes, se Deus não estiver com ele. A isto, respondeu Jesus: Em verdade, em verdade te digo que, se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus." (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Jo. 3,1-3, 1999, p. 1232-1233)

Contra-pondo-se à concepção racionalista imanente da fé, Kierkegaard assinala que a experiência de Abraão caracteriza-se como uma *relação absoluta com o Absoluto*, convergindo para uma forma de existência que se sobrepõe à instância do *geral* como uma esfera que encerra o ético e o religioso em um movimento que produz a superação da particularidade como uma dimensão da interioridade, o que implica um processo que atribui à verdade a condição de verdade existencial, um acontecimento que, por esse motivo, escapa à exterioridade e guarda raízes nas fronteiras da subjetividade.

Se a esfera ética atribui a Abraão a condição de assassino em um processo que assinala um confronto entre a particularidade e o *geral*, a sua disposição de corresponder à relação com o *Transcendente* converge para um movimento que implica, em última instância, o sacrifício de si mesmo na medida em que, consistindo a vida de Isaque no resultado da intervenção de Deus no cumprimento de sua promessa de paternidade ao patriarca, a exigência de tal atitude escapa à inteligibilidade e à compreensão, permanecendo sob a égide do *absurdo*, em cujas fronteiras o seu ato torna-se capaz de acarretar a superação de si próprio através da fé como uma experiência que resulta na constituição de um *novo ser* em uma construção simbólica que acena com o *novo nascimento* como o acontecimento de conversão do homem em sua individualidade a Deus.

Caracterizando a ética no sentido que envolve o *universal*, Kierkegaard impõe à análise do sacrifício de Abraão a concepção kantiana, cuja construção estabelece a norma moral na racionalidade humana em um processo que assinala que a exigência de agir para o sujeito guarda correspondência com os princípios que os outros seres racionais podem adotar em sua conduta, convergindo para um imperativo que torna o reconhecimento da existência de outros homens o fundamento do comportamento do indivíduo em um processo que, em virtude do seu formalismo, não guarda capacidade de proporcionar orientação em situações específicas, haja vista que a satisfação das exigências da razão impõe-se através de autônoma legislação de si, ou seja, da sua moralidade individual³⁶.

36 Nesta perspectiva, convém destacar a crítica de Hegel, que desenvolve o conceito de *moralidade social* como uma moralidade baseada nas leis e costumes de uma comunidade concreta que, dessa forma, converge para a superação da moralidade individual de Kant. “Mas o homem pensa e é no pensamento que procura a sua liberdade e o princípio da sua moralidade. Este direito, por mais nobre e divino que seja, logo se transforma em injustiça se o pensamento só a si mesmo reconhece e apenas se sente livre quando se afasta dos valores universalmente reconhecidos, imaginando descobrir algo que lhe seja próprio.” (HEGEL, 1997, XXVII)

Uma vez que o espírito que pensa não se limita a possuí-la [a verdade] nessas formas [nas leis, na moral pública e na religião], imediatas, só pode ter para com ela a atitude de a conceber e de encontrar uma forma racional para um conteúdo que já o é em si. Em consequência, este conteúdo ficará justificado para o pensamento livre que, em vez de se encerrar no que é dado - esteja este dado apoiado na autoridade positiva do Estado ou no acordo entre os homens ou na autoridade do íntimo sentimento e do testemunho imediato da aprovação do espírito -, só a si mesmo toma como princípio e por isso tem de estar intimamente unido à verdade. (HEGEL, 1997, XXVI)

Ao *conteúdo objetivo* que se impõe às formas institucionalizadas cabe a instauração de uma relação que, longe de se circunscrever às fronteiras da racionalidade imanente, encerra a necessidade de se sobrepor ao referido elemento como *algo dado* em um processo que, convergindo para a *verdade* como princípio da subjetividade, e da subjetividade como princípio da *verdade*, consiste, em suma, no exercício da apropriação.

Se a *verdade* publicamente reconhecida através de um conteúdo universalmente válido possibilita o desenvolvimento da conduta e a conformação da vida ao direito substancial e às regras da moralidade objetiva do Estado em um movimento que supõe a superação da individualidade do ser, segundo Hegel, ao conflito entre a *universalidade* e a *subjetividade*, que caracteriza o indivíduo submetido à mediação da ética para a sua própria constituição como tal, assim como para o estabelecimento de relações envolvendo os homens entre si e o divino, impõe-se o desafio da constituição de uma existência autêntica, que implica a superação de uma instância cujos preceitos e princípios têm a sua finalidade em si em uma construção que atribui ao *universal* o sentido do divino e, por essa razão, define a concepção de dever em sua relação com o *universal*, sobrepondo-se à noção de *dever absoluto* concernente a Deus e ao silêncio como objeto de censura.

Nesta perspectiva, diante do *universal* como uma instância que encerra o direito, a moralidade e a realidade jurídica como produtos da racionalidade de uma específica correlação espaço-temporal que reduz a sentimentalidade e a convicção subjetiva às fronteiras do arbitrário e que interpreta a liberdade como uma tarefa que implica a necessidade de que o singular seja capaz de destituir-se da determinação da interioridade em um movimento que converge para a sua expressão na exterioridade, Abraão recusa os princípios universais e instaura uma *relação absoluta com o Absoluto*, Deus³⁷, assumindo

37 Nesta perspectiva, cabe recorrer à crítica de Kant em relação à contradição entre milagre e moralidade em uma análise que supõe milagres *teísticos* ou milagres *daimônicos* (dividindo-se estes em *angélicos*, a saber, agatodaimônicos, e *diabólicos*, quais sejam, cacodaimônicos), e que converge, em suma, para a impossibilidade de sua atribuição a Deus: “No tocante aos milagres *teísticos*, podemos decerto fazer para nós um conceito das leis de acção da sua causa (como um ser todo poderoso, etc., e ao mesmo tempo moral), mas

um *dever absoluto* em detrimento das exigências éticas, subestimadas também em face da sua rejeição no sentido de manifestar o *ético* em um processo que contempla o oculto (silêncio) e acena com a superação de uma noção de Deus circunscrita a um “ponto invisível e evanescente, um pensamento impotente, cujo poder se encontra somente no que é ético, que completa a existência” (KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, 2009, p. 2).

Sobrepondo-se à mediação do *universal*, Abraão estabelece uma *relação absoluta com o Absoluto* em um processo caracterizado como *direto* e que converge para uma *suspensão teleológica da moral* cujo movimento, circunscrito às fronteiras do particular, assinala a sua condição de superioridade em face do universal através da contradição que impõe à instância do *geral* e às exigências que o perfazem o *dever absoluto* diante de Deus em uma construção que encerra silêncio e solidão e mostra que a existência autêntica implica a experiência do paradoxo envolvendo a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva, haja vista constituir-se a única possibilidade de vivência e superação da angústia fundamental do indivíduo.

Contrapondo às obrigações éticas e racionais o *dever absoluto* diante de Deus através de uma obediência incondicional total a sua vontade, a *relação absoluta com o Absoluto* implica um *salto qualitativo* que longe de caracterizar-se como a possibilidade de instauração de uma ética independente, autônoma, produto de uma construção arbitrária que pressupõe autossuficiência e acena com as fronteiras do niilismo, a fé de Abraão não é uma síntese que elimina a angústia e encerra a conciliação da oposição mas consiste no paradoxo absoluto que envolve uma tensão inaplacável entre existência e transcendência em um movimento que abrange simultaneamente a eternidade e o devir, haja vista que “este é o paradoxo por via do qual Abarão permanece no cume, paradoxo que ele não pode

só um conceito *universal*, na medida em que o pensamos como criador e governador do mundo tanto segundo a ordem da natureza como segundo a ordem moral, porque destas suas leis podemos obter conhecimento imediatamente e por si, conhecimento de que, em seguida, a razão se pode servir para uso seu. Mas se supusermos que Deus permite, de vez em quando e em casos especiais, que a natureza se aparte das suas leis, então não temos o menor conceito, e jamais podemos esperar obter algum, da lei segundo a qual Deus procede na realização de semelhante acontecimento (afora a lei *moral geral* de acordo com a qual tudo o que Ele faz será bom; mas assim nada se determina em relação a este incidente particular). A razão fica aqui como que paralisada, porquanto é detida na sua ocupação segundo leis conhecidas, mas sem ser instruída mediante uma lei nova, e também jamais no mundo pode esperar vir a tal respeito ser ilustrada. Mas os milagres daimônicos são os mais incompatíveis com o uso da nossa razão. Com efeito, quanto aos *teísticos*, ela poderia ao menos ter um critério negativo para o seu uso, a saber, que se algo se conceber como ordenado por Deus numa manifestação imediata sua e que, no entanto, se opõe directamente à moralidade, não pode então - pese a toda a aparência de um milagre divino - ser tal (por exemplo, se a um pai se ordenasse matar o seu filho que, pelo que ele sabe, é inteiramente inocente); mas num milagre que se toma como daimônico falta este critério positivo oposto para o uso da razão, a saber, que quando assim ocorre uma incitação a uma acção boa, que em si já reconhecemos como dever, ela não aconteceria em virtude de um espírito mau - então poderia alguém enganar-se, pois, o espírito mau dissimula-se muitas vezes, como se diz, em anjo da luz.” (KANT, 1992, p. 92-93, grifos do autor)

tornar inteligível a mais ninguém, pois que reside no fato de Abraão, na sua qualidade de singular, estar em relação absoluta com o absoluto” (KIERKEGAARD, 1979, p.121).

Guardando sujeição paciente concernente ao *dever absoluto* de sacrificar em holocausto o seu filho, Abraão demonstra um amor por Deus que não se esgota através da mediação litúrgico-ritualística imposta pelo mundo ético-lógico nem sequer institui uma prática que prescindir de tal recurso em função de um ato que carrega a pretensão de alcançar um alvo ou destino finito ou infinito em um movimento que o encerra como uma *verdade objetiva* mas converge para um processo que implica uma disposição de atingir o Absoluto pela sua natureza em si em uma relação que requer uma fé que se sobreponha ao mecanicismo funcional de uma capacidade de crer baseada em um sistema lógico-racional, tendo em vista a resignação infinita que caracteriza a experiência existencial do patriarca, segundo a leitura de Kierkegaard, que esclarece: “porque amar a Deus sem fé é refletir-se sobre si mesmo, mas amar a Deus com fé é refletir-se no próprio Deus” (KIERKEGAARD, 1979, p. 129).

Chegaram ao lugar que Deus lhe havia designado; ali edificou Abraão um altar, sobre ele dispôs a lenha, amarrou Isaque, seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha; e, estendendo a mão, tomou o cutelo para imolar o filho. Mas do céu lhe bradou o Anjo do SENHOR: Abraão! Abraão! Ele respondeu: Eis-me aqui! Então, lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho. Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho. E pôs Abraão por nome àquele lugar - O SENHOR Proverá. Daí dizer-se até ao dia de hoje: No monte do SENHOR se proverá. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 22,9-14, 1999, p. 40-41)

Nesta perspectiva, a fé prototípica de Abraão converge para a construção de um acontecimento que guarda capacidade de funcionar como a matriz simbólica do drama da redenção da humanidade na medida em que se o patriarca hebreu protagoniza o papel que ao Pai Celestial caberá no ato de oferecimento do Seu próprio Filho em sacrifício, Isaque demonstra disposição de obedecer até a morte, tal como Jesus Cristo que, embora na condição de Deus-Homem, submete-se até o fim ao propósito de Deus-Pai, que demanda a sua crucificação para a remissão dos pecados e para a salvação de todo aquele que crê. Dessa forma, configurando a aparição do carneiro um gesto salvífico de Deus no sentido de prover o sacrifício substitutivo de um cordeiro inocente em função do resgate do gênero humano, o processo que envolve o ato de Abraão prenuncia a morte e a ressurreição do Filho de Deus como eventos que expressam loucura e sabedoria de Deus na medida em que

culmina na restauração da vida de Isaque em um movimento que encerra a sua “devolução” no clímax do ritual do sacrifício no Monte Moriá³⁸ e acena com o Gólgota e a Ascensão de Cristo e a sua entronização junto ao Pai Celestial até o cumprimento da promessa de Deus ao patriarca hebreu, que implica o princípio da fé³⁹ e demanda o seu exercício em relação ao Filho de Deus como Salvador através de um movimento que encerra a obediência irrestrita à Deus-Pai e ao plano de redenção da humanidade⁴⁰.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

Se os relatos míticos encerram a exposição e a descrição das dramáticas irrupções do sagrado ou do sobrenatural no Mundo, convergindo para um processo que atribui às referidas manifestações a capacidade de fundamentá-lo enquanto tal, cada ritual baseia-se em um modelo divino, um arquétipo, implicando em uma construção que implica a possibilidade de reintegração do sujeito ao Tempo Sagrado através da repetição dos gestos originais na medida em que o mito cósmico guarda a condição de paradigma exemplar dos rituais que trazem como propósito a restauração da integridade absoluta de todas as coisas e seres, do Mundo, enfim, e de todos os fenômenos e atividades imbricadas na existência dos homens em sua realidade.

Nessa perspectiva, sobrepondo-se ao processo que envolve o drama sagrado do Cosmo e a necessidade da repetição de gestos arquetípicos em um movimento que reatualiza a *história sagrada* e alcança o real e o significativo, a disposição de Abraão em sacrificar o seu filho, Isaque, segundo a ordem de Deus, em uma construção que implica uma obediência irrestrita e incondicional, instaura uma *nova experiência existencial* que

38 “Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque; estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas, a quem se tinha dito: Em Isaque será chamada a tua descendência; porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também, figuradamente, o recobrou.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Hb 11, 17-19, 1999, p. 1479)

39 “Abraão foi o antecessor do Messias (Mt 1.1) e pai dos israelitas segundo a carne (Mt 3,9; Jo 8.33; At 13.26). Mas ele se tornou o pai espiritual de todos aqueles que compartilham a sua fé pelo Espírito Santo (Rm 4,11-16; 9.7; G1 3.16,29; 4,22,31). A fé de Abraão levou ao seu perdão, e tipifica o modelo de fé que devemos exercitar (Rm 4.3-11). As demonstrações de sua fé, ao obedecer à ordem de Deus para abandonar a Mesopotâmia, assim como o oferecimento de seu filho, Isaque, são mencionados como exemplos notáveis de sua fé em ação (Hb 11.8-19; Tg 2.21).” (PFEIFFER; VOS; REA, 2007, p. 13)

40 “Paulo conclui que Jesus é o cumprimento da promessa de bênção internacional, pois ele é a descendência abraâmica que media salvação para todos (G1 3.16). Nas palavras de Edward John Carnell: “Abraão é uma bênção para todas as nações porque Jesus Cristo é o verdadeiro descendente de Abraão. Há uma aliança a unir as duas economias da Bíblia”.⁴² Ademais, Paulo alega que na vida de Abraão a fé produziu justiça que levou o patriarca a aceitar a circuncisão, o que significa que a salvação ocorre sem obras de justiça (Rm 4.1-15). Portanto, a única maneira de as promessas de Deus tornarem-se realidade é o exercício da fé, não a prática de obras (Rm 4.16-25).” (HOUSE, 2005, p. 95-96)

traz como fundamento o *ato de fé* e converge para a sobreposição dos gestos arquetípicos do *homo religiosus* na medida em que consiste na *relação absoluta com o Absoluto*.

Dessa forma, sobrepondo-se à mediação do universal, a *relação absoluta com o Absoluto* instaurada através do *ato de fé* consiste em um processo caracterizado como direto que converge para uma suspensão teleológica da moral em um movimento que implica a contradição que impõe à instância do geral e às exigências que o perfazem o *dever absoluto* diante de Deus, convergindo para assinalar que à verdade objetiva corporificada pela instância do *ético* ou *geral* impõe-se a *verdade existencial*, que guarda raízes nas fronteiras da subjetividade e emerge do paradoxo envolvendo a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva na experiência que caracteriza a existência autêntica.

Se a instância da moral guarda correspondência com as fronteiras que encerram as esferas jurídica e política em uma construção que converge para a organização dos dados em consonância com uma ordem de verdade, é o arcabouço das relações socioculturais e econômico-políticas dos homens enquanto indivíduos concretos que encerra a dimensão do exercício da ação moral em um processo no qual a moralidade determina o “para si” da vontade individual através de um movimento que tende à universalidade, constituindo-se a oposição envolvendo a sua subjetividade a possibilidade de uma ação que seja correspondente às exigências da referida instância.

À atualização da subjetividade do indivíduo, que emerge na subjetividade do conceito, impõe-se o *dever-ser* moral, que guarda raízes no movimento de determinação de si da consciência finita e encerra a tensão da vontade moral entre o ser e a universalidade em uma construção que guarda uma relação formal envolvendo a vontade individual e a vontade universal, haja vista o caráter abstrato da forma do *dever-ser* moral em um processo que implica uma atividade que investe a objetividade de suas próprias determinações, segundo o pensamento de Hegel que, nessa perspectiva, contempla a autoprodução do indivíduo através de sua ação consciente como possibilidade de superação da coerção porventura exercida pela exterioridade através da arbitrariedade de uma totalidade jurídico-política.

Se o herói trágico⁴¹ tende a sacrificar a sua vida e tudo que a perfaz diante do *geral* não é senão em função da relação que mantém com o *ético*, cujo arcabouço encerra as suas práticas e condutas em um processo que implica a atualização da ação através de um

⁴¹Conforme exemplifica o sacrifício de Agamêmnon, o “herói trágico”, que imola a sua filha Ifigênia no interesse da cidade e para o bem da coletividade em um comportamento cuja manifestação guarda raízes na instância do *geral*: “Agamêmnon, após alguma relutância, terminou por consentir no sacrifício de Ifigênia, ou por ambição pessoal, ou por visar ao bem comum.” (BRANDÃO, 1986, p. 86-87)

mesmo saber das determinações morais em uma construção que demanda a universalização interior que converge para as fronteiras da individualidade moral, guardando a vontade moral correspondência com um movimento que envolve a possibilidade de identificação ou não entre a interioridade e a exterioridade.

Do amor incondicional a Deus como fundamento da *relação absoluta com o Absoluto*, eis o que se impõe ao ato que implica a vontade de alcançar o impossível através de um processo que envolve uma luta contra Deus e converge para as fronteiras que encerram a grandeza⁴² de Abraão, conforme assinala Kierkegaard, que afirma: “grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 118).

Guardando capacidade de atingir a condição absoluta de obediência, confiança e amor, o ato de Abraão, envolvendo a disposição de sacrificar o seu filho em holocausto a Deus em um movimento que alcança a situação-limite da imolação no altar⁴³, converge para mostrar para Deus a realidade de sua fé em um processo que se sobrepõe a um exercício intelectual ou emocional e converge para a instituição de uma aliança cuja garantia implica o juramento de Deus por Si mesmo e por Seu grande nome⁴⁴ e que traz como conteúdo a promessa de transformação de sua posteridade em uma grande nação na medida em que a sua semente seria numerosa como as estrelas dos céus e a areia do mar em uma construção que encerra a posse da Palestina pela sua descendência, por intermédio da qual a bênção seria transmitida para todas as nações da terra, para o mundo inteiro⁴⁵.

42 “Pai da fé” e “amigo de Deus”, eis a condição atribuída a Abraão depois da referida experiência, cujo clímax assinala simbolicamente o fundamento do tipo de relação que o *homo religious* fruiria após a Encarnação, Morte e Ressurreição do Deus-Homem, Jesus Cristo: “Logo depois de intervenção de último minuto contendo Abraão de matar seu amado filho Isaque, em cuja vida dependia a realização da promessa divina, a providência supriu um carneiro para ser uma oferta queimada (Gn 22.13). Esse ato de substituição forma o clímax de um ‘teste monstruoso’ (Crenshaw, 1984, 19-29; cf. Maher, 131), quando foi exigido de Abraão que provasse sua lealdade resoluta, obediência inabalável, fé imperturbável e amor incondicional por Javé, ‘cujas demandas são absolutas, cujo desejo é inescrutável e cuja palavra final é graça’ (Clifford, 25; sobre prova divina, ver Crenshaw, 1971, 77-90; Westermann, 356; Brueggemann, 188-94; Moberly, 40-43).” (VANGEMEREN p. 362, 2011)

43 “O que de mais calamitoso pode a mente humana cogitar que um pai vir a ser o carrasco do próprio filho? Se Isaque fosse arrebatado por uma enfermidade, quem não teria julgado ser Abraão o mais desgraçado ancião, a quem um filho lhe fora em zombaria, e por causa do qual se lhe duplicaria a dor da falta de descendência? Se porventura fosse morto por algum estranho, o infortúnio teria sido intensificado muitíssimo pela indignidade do desfecho. Mas isto supera a todos os exemplos de ignomínia: ser sacrificado pela mão do próprio pai!” (CALVINO, 2, X, 11, 2006, p. 194)

44 Gn 22,16; Hb 6,13-18.

45 Conforme esclarece o Apóstolo Paulo, quando afirma que: “Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. Não diz: E aos descendentes, como se falando de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Gl 3,16, 1999, p. 1392)

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia grega. Volume I. Petrópolis / RJ: 1986.

BROWN, Colin; **COENEN,** Lothar (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BUCKLAND, A. R. Dicionário bíblico universal (Com o auxílio do Rev. Dr. Lukyn Williams). Tradução de Joaquim dos Santos Figueiredo. São Paulo: Editora Vida, 1981.

CALVINO, João. As Institutas da Religião Cristã (cinco volumes). Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

ELIADE, Mircea. Imagens e símbolos. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Artes e Letras / Arcádia, 1979.

_____. Mito do eterno retorno. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.

_____. Mito e realidade. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. Tratado de história das religiões. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Princípios da filosofia do direito. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOUSE, Paul R. Teologia do Antigo Testamento. Tradução de Sueli Silva Saraiva. São Paulo: Editora Vida, 2005.

KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Diário de um sedutor; Tremor e Temor; O Desespero humano. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Vol. I. Petrópolis / RJ: Vozes, 2013.

MANUAL Bíblico Vida Nova. Tradução de Lucy Yamakami, Hans Udo Fuchs e Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 2001.

PFEIFFER, Charles F.; **VOS**, Howard F.; **REA**, John. Dicionário bíblico Wycliffe. Tradução de Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

TILLICH, Paul. Teologia sistemática. Tradução de Getúlio Bertelli. 2. ed. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1987.

VANGEMEREN, Willem A. Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento. Volume 1. Tradução de Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VINE, W. E.; **UNGER**, Merrill F.; **WHITE JR.**, William. Dicionário Vine. O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.