



ÉTICA DA DÁDIVA¹

Ethics of the Gift

Oswald Bayer²

RESUMO

Nesse artigo ocorre um diálogo crítico com a filosofia da modernidade, em especial com a tradição kantiana do imperativo categórico, sobre o tema da ética. Num primeiro momento é feita uma aproximação ao tema da ética a partir da filosofia da religião, defendendo-se uma compreensão da ética como dádiva categórica. Como contraponto à Kant, defende-se que a dimensão do pré-ético e do estético antecede à dimensão do ético. O que é ético é compreendido dentro dos conceitos de receber e transmitir adiante, inspirado em 1 Co 15.3. Entende-se que a ética abrange uma assimetria entre o que a pessoa recebe e o que ela dá de si. Num segundo momento, parte-se para a explicação teológica da ética, desenvolvendo temas como “realidade da criação como dádiva”, “entregar e receber a santa ceia”, “Cristo como dom”, “o doar-se trinitário”, “o verbo: o processo do dar”, “dádiva e promessa”.

¹ Artigo recebido em 14 de agosto de 2018, e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 15 de abril de 2019, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Dr. Oswald Bayer é professor emérito de teologia sistemática da Universidade Eberhard Karls em Tübingen, na Alemanha. E-mail: Bayer@unitybox.de. O texto originalmente publicado em alemão: BAYER, Oswald. Ethik der Gabe. In: **Geben und Nehmen**: Jahrbuch für biblische Theologie 2012. Vol. 27. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, p. 341-62. O texto foi traduzido do alemão pelo Prof. Dr. Werner Wiese – E-mail: wwiese@flt.edu.br.

Num terceiro momento desenvolve-se amplamente o conceito de ética da dádiva. O artigo representa uma contribuição para a fundamentação teológica da ética, a partir de um diálogo crítico com a filosofia e a filosofia da religião.

Palavras-chave: Ética teológica. Imperativo Categórico. Dádiva Categórica. Ética da dádiva.

ABSTRACT

In this article, there is a critical dialogue with the philosophy of modernity, especially with the Kantian tradition of the categorical imperative, on the subject of ethics. At first, an approach to the theme of ethics is made from the philosophy of religion, defending an understanding of ethics as a categorical gift. As a counterpoint to Kant, it is argued that the pre-ethical and aesthetic dimensions precede the ethical dimension. What is ethical is understood within the concepts of receiving and transmitting forward, inspired in 1 Cor 15.3. It is understood that ethics covers an asymmetry between what the person receives and what he gives of himself. In a second moment, one begins with the theological explanation of ethics, developing themes such as “reality of creation as a gift”, “deliver and receive the holy supper”, “Christ as gift”, “the verb: the process of giving” “Gift and promise”. In a third moment the concept of gift ethics is widely developed. The article represents a contribution to the theological foundation of ethics, based on a critical dialogue with the philosophy and philosophy of religion.

Keywords: Theological ethics. Categorical Imperative. Categorical gift. Ethics of the gift.

1 ACESSO FILOSÓFICO-RELIGIOSO

1.1 Dado

Ética se ocupa com a pergunta: “O que nós devemos – e em meio da outra pergunta: O que eu devo - fazer?” Contudo, ela não começa com essa pergunta. Pelo contrário, ela começa com a pergunta: “O que nos é – e em meio a outra pergunta: O que me é – dado?”. Portanto, tema da ética não são em primeiro lugar e imediatamente o agir do ser humano e as normas segundo as quais o agir é de ser avaliado. Tema da ética não é em primeiro lugar e imediatamente a pergunta “O que devo fazer?” e com isso com o sujeito “Eu” que é determinado pela lei do enorme “Tu deves” como o imperativo categórico, mas, como dito, com a pergunta “O que me é dado?” e com isso com o ser humano em posição de *Dativo* – isto é, como presenteado – cuja existência é um ser agraciado que lhe encontra como plenitude precursora. Que és tu que não te tenha sido dado? (1Co 4.7). Por isso, na sua entrada e ponto de partida, a ética não tem a considerar um imperativo

categórico, mas a dádiva categórica³. Seu tema fundamental é a vida concedida⁴ e sua estrutura, antes de tudo: sua liberdade⁵.

Ora, ninguém negará que existe algo “doado” ou uma “realidade concedida”⁶. Mesmo Kant não pode abrir mão de falar da tarefa como de algo dado. Contudo, com Kant e seus sucessores teológicos, deve-se brigar sobre *em que sentido e em que é dada a liberdade humana*. Na fundamentação da lei que exige, pressupõe e inclui a liberdade, Kant fala do “*Faktum*” da razão pura⁷. Se o ser humano e o mundo que o circunda lhe é tarefa infinita, então no mínimo a tarefa como tal é dada; no fato de eu existir, eu a encontro e não a coloco sozinho. No sentido de Kant, para o teólogo que se sujeita à questão transcendental, este “estar dado” da tarefa é o suficiente para justificar o discurso sobre Deus. A pergunta pela maneira de como a tarefa é dada esvanece. Para fins de uma plausibilidade que se acha ter encontrado por meio da prova válida para cada uma e cada um, portanto de uma determinação universal, assume-se o risco que, dentro da perspectiva filosófico-transcendental reivindicada teológico-fundamentalmente, a palavra criadora de Deus mingue ao hieróglifo para o fato de não ser eu mesmo que coloco a tarefa, mas no seu ser colocada sempre já encontro a tarefa em mim mesmo: como ser determinado do “ser invisível” interior que está associado “diretamente

³ Cf. BAYER, Oswald. *Kategorischer Imperativ oder kategorische Gabe* (1981). In: BAYER, Oswald. **Freiheit als Antwort**. Zur theologischen Ethik. Tübingen: Mohr, 1995, p. 13-19. Antes disso (1979), contra o entendimento de Wilhelm Herrmann e Gerhard Ebeling da experiência da lei como condição da possibilidade de entender o evangelho, já fiz valer o “excedente” do evangelho: BAYER, Oswald. *Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Verhältnis von Gottesfrage und Ethik*, publicado em: BAYER, Oswald. **Leibliches Wort**. Reformation und Neuzeit im Konflikt. Tübingen: Mohr, 1992, (p. 314-333: *Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Verhältnis von Gotteslehre und Ethik*), p. 327.

⁴ Cf. SCHWEITZER, Albert. **Kultur und Ethik**. Sonderausgabe mit Einschluß von, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Kaiser, 1960, p. 330: “Verdadeira filosofia precisa partir da mais imediata e abrangente consciência do fato. Este reza: ‘Eu sou vida que quer viver em meio de vida que quer viver.’”

⁵ Cf. BAYER, 1995, p. 64-75 (*Von der Freiheit menschlichen Lebens “inmitten von Leben, das leben will”*).

⁶ HUSSERL, Edmund. **Die Idee der Phänomenologie**. Husserliana II, den Haag. 2. ed. 1973, p. 61: “Absolute Gegebenheit ist ein Letztes”.

⁷ **KpV A 55f; 96**. Cf. *Metaphysik der Sitten*. In: **Kants Werke in 10 Bänden**. hg.v. Wilhelm Weischedel, Vol.7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 361.

com a consciência da minha existência”⁸.

Com isso se desconhece que a poética e a estética precedem à ética, que o ethos tem seu lugar concreto na vida natural e histórica e nesse sentido é autóctone e, de maneira correspondente, a ética primariamente não se ocupa com valores e normas aéreas. Em relação a uma ética prescritiva sobreaquecida desde Kant e o atualismo e ativismo que muitas vezes estão vinculados a ela, deve-se fazer prevalecer a importância do pré-ético para o ético, da dádiva antes da tarefa. A linguagem que permite perceber o mundo vem *antes* do ethos – isso pelo menos procede se um termo de ação é decisivo para a compreensão de ethos⁹. Por isso, a estética – compreendida como reflexão da percepção de Deus, do mundo e do eu em sentido amplo – precede à ética, do mesmo modo a poética. Cada pessoa está domiciliada em um determinado universo linguístico, move-se nele e na orientação básica dos seus pensamentos, suas palavras e obras; é prévia e irredutivelmente determinada por ele; decisivo todavia é, em qual universo linguístico ela vive¹⁰.

Escolhas e decisões humanas não podem ser pensadas sem o pré-ético linguisticamente concebido. A este pertencem movimentos básicos como admiração e respeito, agradecimento, bondade e misericórdia. Elas não são um modo de pensar, virtudes e expressão de vida natural e autossuficiente, mas são criadas e renovadas somente por meio da promessa da bondade e misericórdia de Deus. Por exemplo, caso misericórdia fosse compreensível por si só, então Jesus não precisaria ter inventado e contado a história do samaritano misericordioso, então nós não necessitaríamos que ela nos fosse pregada sempre de novo. A evidência

⁸ KprV A 289 (“Beschluss”).

⁹ Diferente é se “ética” não é concebida especialmente ou até sozinho como teoria de ação. Assim Bernd WANNENWETSCH mostra (em sua resenha de “Freiheit als Antwort” – veja acima nota 3), porque “o idioma sempre” deve “ser compreendido como fenômeno ético”: Cf. ZEE, vol. 39, 1995, p. 231-235, aqui p. 235 no contexto de p. 234s.

¹⁰ No que se refere ao *apriori* idiomático do cristianismo, Hamann com recurso a 1Pe 4.11 (“Se alguém fala, fale de acordo com os oráculos de Deus”): “A Escritura Sagrada deveria ser nosso dicionário, nossa arte idiomática em que se baseiam todos os termos e discursos dos cristãos e dos quais consistam e fossem” (HAMANN, Johann Georg. *Biblische Betrachtungen eines Christen*. In: HAMANN, Johan Georg. **Londoner Schriften**. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn. Munique: C. H. Beck, 1993, p. 304,[l.]8-10; aqui e no que segue a ortografia hodierna é ajustada). Em relação à localização fixa do (re)conhecimento e falar humano e no quer diz respeito ao esquema conceitual correspondente e irredutível: PUTNAM, Hilary. **Vernunft, Wahrheit und Geschichte**. Frankfurt/Main, 1982, p. 78; Putnam segue o Wittgenstein tardio.

desta misericórdia é uma evidência constantemente mediada linguisticamente.

Se o ethos tem seu lugar na vida concreta e histórica, então, como já mencionado, o termo ética deve ser formado a partir de um termo plausível da vida. Eu sugiro ver “vida” e suas perturbações e perversões fundamentalmente determinado pelo λόγος δόσεως καὶ λήψεως, do qual Paulo – no contexto eclesiológico – fala em Fp 4.15. A lógica da vida é: dar e tomar, tomar e dar. No seu poema “Der römische Brunnen” (O poço romano) Conrad Ferdinand Meyer traz à lume essa lógica da vida:

Sobe o jato, e ao cair rega
o prato de mármore redondo, que enche,
o qual, se esvaindo, transborda
para o fundo de um segundo prato;
O segundo dá, ele fica muito rico,
ao terceiro, inundando-o com ondas,
e cada qual recebe e dá ao mesmo tempo
e jorra e descansa.¹¹ (Tradução aproximada)

“E cada qual recebe e dá ao mesmo tempo”! Nisso, depois do dar e antes do tomar, o *tomar* deve ser especialmente considerado. O passar livremente adiante aceito e tomado é o *transmitir*; o equivalente grego e latino desta palavra contém o verbo “dar”: παραδιδόναι respectivamente tradere (= trans-dare).

1.2 Receber e transmitir

De acordo com o uso linguístico judaico e cristão corrente, como 1 Co 15.3 prova classicamente, o par de termos “receber” e “transmitir” – παραλαμβάνειν e παραδιδόναι (aramaico: קָבַל e מָצַח) – significa o processo transmissivo, o acontecimento da tradição, o passar adiante a doutrina da fé. Contudo, essa é minha tese, o sentido da palavra pode absolutamente ser transferido e ampliado

¹¹ MEYER, Conrad Ferdinand. **Werke in zwei Bänden**. Vol. I. Essen, 1981, p 88. “*Aufsteigt der Strahl, und fallend gießt Er voll der Marmorschale Rund, Die, sich verschleiern, überfließt In einer zweiten Schale Grund; Die zweite gibt, sie wird zu reich, Der dritten wallend ihre Flut, Und jede nimmt und gibt zugleich. Und strömt und ruht.*”

para a história da vida humana e não humana como tal – até para dentro do ser e da mudança do código genético. Uma tal compreensão fundamental-antropológica, sim fundamental-ontológica de “receber” e “transmitir” permite que com um e o mesmo par de termos se caracterize tanto os processos naturais quanto culturais e simultaneamente seu entrelaçamento indissolúvel. Caso esses processos, por exemplo, sejam percebidos no condutor da língua da história primitiva bíblica, eles não são amorfos e anônimos. Eles, antes, se articulam em situações e relações notáveis: entre Deus e o mundo, entre Deus e o que está inserido no mundo, mas mesmo assim em posição particular em relação a Deus e suas criaturas companheiras, os seres humanos, entre ser humano e ser humano: na sempre entrelaçada com o trabalho, distinguível dele, é verdade, mas nunca separado da sua humanidade, entre os seres humanos e suas co-criaturas que, por sua vez, numa cadeia do ser, transmitem o ouvido e o recebido: “Um dia discursa a outro dia, e uma noite revela conhecimento a outra noite” (Sl 19.2).

Em meio a estas relações – são relações de poder – ao ser humano é dada aquela liberdade e dignidade singular que perfaz o seu ser pessoa humana. A partir da base que a fundamenta que está na imerecida interlocução do Criador, que “com todas as criaturas” me chamou para a vida e nela mantém todos os dias; essa liberdade é primeiro e em último lugar liberdade comum, não liberdade solitária. Ela é determinada por um terreno comum que abrange todas as dimensões da vida – também a vida com as co-criaturas não humanas –, que está antes de e é subjacente a cada individualização. É esse terreno comum que, de todo, lhe concede lugar e tempo. Na força desta liberdade o ser humano se move para além de mera receptividade e mera espontaneidade: no jogo e conflito comum entre o previamente dado e a apropriação, tomar e transmitir. Começo e fim do jogo o ser humano não tem na mão. Ele permanece aprendiz. Porém, aprender não é uma pura construção tampouco uma pura rememoração. O jogo comum no espaço e no tempo entre tomar e transmitir como comunicação não acontece como comunicação livre de reinado e também não vive a partir de uma antecipação disso¹². Esse jogo é determinado pelo poder que outros têm sobre mim e eu sobre outros; eu sou senhor e servo ao mesmo tempo.

De forma concisa: A lógica da vida é dar e receber, receber e dar; neste processo – não é necessário que a gente imediatamente o entenda como processo

¹² Cf. as considerações em BAYER, Oswald. Kommunikativen Urteilsform. In: BAYER, Oswald. **Leibliches Wort** (veja acima nota 1), p. 6-15, esp. p. 7s.

evolutivo – de uma forma ou outra é exercido poder – o que acontece numa dialética de senhorio e servidão: numa luta de vida e morte de todos contra todos por reconhecimento mútuo.

Como já foi indicado, o λόγος δόσεως καὶ λήψεως reina não só no âmbito das relações humanas mútuas. Com todo o cuidado, ele também deve ser reivindicado analogamente para o âmbito não-humano – para o que Hans Jonas apresentou uma admirável suposição¹³. De acordo com isso, a liberdade viva que acontece na ação recíproca entre dar e receber pode ser ampliada muito: dentro da “dilatação infinita não forçada do universo físico” (13) – assim Hans Jonas – quando “substância vivente” (14) se separou do mundo físico, pela primeira vez reluziu um “princípio da liberdade”. Metabolismo é “a primeira forma de liberdade” (13). No metabolismo está ao mesmo tempo a “antinomia da liberdade [...] na sua forma mais elementar” (25). Com esse termo fundamental de liberdade como o “Ariadnefaden” (Nota do tradutor: “Ariadnefaden” é o que ajuda alguém a sair de uma situação intratável) para a explicação daquilo [...] que nós ,denominamos vida’ (13), Jonas tateia em direção ao ser humano a quem com sua liberdade ao mesmo tempo é infligido responsabilidade.

1.3 A assimetria no Logos de dar e receber: autoridade e crítica

Aquilo que não só forma a vida, mas em primeiro lugar a possibilita é a assimetria de dar e receber, recepcionar e transmitir, ouvir e falar, ler e escrever. Ela, a assimetria pode ser contemplada no fato de se considerar a relação de “autoridade e crítica”¹⁴.

Para uma percepção crítica – isso é: distintiva – do mundo eu não posso me empoderar a mim mesmo. Para isso preciso ser empoderado, ser capacitado – por alguém outro que tem a autoridade para isso. Autoridade é de acordo com o sentido preciso da palavra (*augere*) o poder que multiplica, que permite crescer – o poder que cria vida. Portanto, nenhuma crítica sem autoridade. Caso à crítica não fosse dado nenhum pressuposto, ela seria vazia e estéril. Inversamente, contudo, como autoridade verdadeira só pode valer a autoridade que é frutífera e autoriza

¹³ JONAS, Hans. **Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen**, 1992. Os números entre parênteses indicam as páginas desse livro.

¹⁴ Para o que segue, em detalhes: BAYER, Oswald. **Autorität und Kritik**. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Tübingen: Mohr, 1991.

para a crítica: capaz para livremente discernir, diferenciar e que, por sua vez, novamente permite uma percepção do mundo que deixa crescer; paradigmático para isso é a paternidade física e mental. Nenhuma autoridade verdadeira sem crítica.

2 Explicação teológica

2.1 Realidade da criação como dádiva

A compreensão da realidade da criação como dádiva, até aqui só referida sob o véu religioso-filosófico, agora precisa ser apresentada de forma aberta e pormenorizada. Só depois disso pode-se falar de forma fundamentada de uma *ética* da dádiva.

A compreensão da realidade da criação como dádiva se encontra em contraste agudo em relação a uma concepção como Lutero a encontrou na Idade Média tardia, mas acima de tudo em contraste com a era moderna, em todos os casos em relação ao Ativismo da era moderna que não quer se deixar presentear com nada e só conhece a justiça comutativa – a troca equivalente¹⁵. A ela contradiz acentuadamente a compreensão bíblica e reformatória de um Deus que dá de forma voluntária, generosa, bondosa e incessantemente, a “fonte de boas dádivas, /sem a qual nada é do que é, /de quem nós tudo temos”¹⁶. Isso vale de uma maneira tão radical que é impossível ser pensada de forma mais radical: o doar de Deus marca a forma do seu agir como o agir daquele “que justifica o ímpio” (Rm 4.5) e da mesma maneira “vivifica os mortos e chama à existência as coisas que não existem” (Rm 4.17). Seu agir acontece de maneira absoluta, incondicional, imerecida – neste sentido: do nada (*ex nihilo*), precedendo todas as criaturas¹⁷;

¹⁵ Para a crítica desse ativismo e sua negação do dado elementar: WYLLER, Trygve. **Glaube und autonome Welt**. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und Knud Ejler Løgstrup. (TBT 91). Berlin; New York: De Gruyter, 1998.

¹⁶ HEERMANN, Johann. “O Gott, du frommer [= gerechter] Gott...” (In: EG 495,1). Mais detalhado: BAYER, Oswald. **Zugesagte Gegenwart**. Tübingen: Mohr, 2007, p. 189s.

¹⁷ “Como a natureza tem preparado e pensado antecipadamente tudo isso que a voz das nossas necessidades físicas poderia ter cobrado do Criador: assim a graça chacinou e preparou para nós e nós de nada necessitamos senão seguir seu chamado/convite a fim de participar da sua ceia/comunhão para cuja preparação ela cedo levantou-se, mais

acontece pura e simplesmente como um dar categórico autoestabelecido só em si, o qual também não encontra seus destinatários já preexistentes, porém ele primeiro os estabelece. Portanto, o dar categórico de Deus tem a tripla forma categórica da *iustificatio impii*, da *resurrectio mortuorum* e da *creatio ex nihilo*.

Criação como também nova criação são dádiva categórica. A primeira palavra ao ser humano é uma palavra-dádiva: “De tudo isso tu podes comer!” (cf. Gn 2.16). O que a seguir ainda precisa ser considerado de maneira mais pormenorizada, e que de todo é negado e desprezado com o *peccatum omissionis* é o seguinte: o pecador é um pensionista que despreza o alimento. A superação do seu desprezo do alimento, a palavra original da dádiva se renova na Palavra-dádiva da Ceia do Senhor: “Tomai e comei; isto é o meu corpo, dado por vós!” (Mt 26.26; 1Co 11.24). Aqui se toma, “compra-se” nisso “sem dinheiro, de graça” (Is 55.1): *dorean, gratis* (Rm 3.24). A dádiva de Deus é isenta de débito (alem. *ungeschuldet*), não condicionada, incondicional. Ainda é preciso esclarecer mais de perto que a dádiva de Deus não é condicionada por meio da resposta esperada e dádiva de troca da criatura – também não secundariamente. Compreender criação e nova criação desta forma de modo nenhum está claro dentro da tradição cristã cuja doutrina da criação era dominada pelo esquema da causalidade¹⁸. Antes de Lutero a criação nunca foi entendida como dádiva categórica, em todo caso nunca foi articulada com a palavra “doar” respectivamente “dádiva”. A linguagem da Bíblia raramente usa essa palavra no contexto teológico-criacional¹⁹. A partir da sua descoberta reformatória, no centro das palavras da instituição da Ceia do Senhor a Palavra-dádiva – “Tomai e comei. Isso é meu corpo, dado por vós!” –, Lutero encontrou a tão característica compreensão, para ele, da criação como dádiva. Os poucos e individualizados pontos nos quais a linguagem mesma da Bíblia fala da criação como dádiva, estes como tais dificilmente o teriam levado à sua compreensão de criação que é de fundamental importância para nossa questão. Elas, porém, o fortaleceram naquilo que lhe resplandeceu de maneira

cedo/antes que nós tivéssemos consciência da nossa existência e fome futura e do seu amor preventivo. Sim, para nos deixar participar nessa festa, nós fomos acordados do ventre da noite para a vida.” (HAMANN, Johann Georg. *Londoner Schriften* [veja acima nota 8], p. 399,37-400,6); incluído foi Pv 9.1-6.

¹⁸ Para a crítica à supremacia do esquema da causalidade e da doutrina da criação e ontologia: BAYER, Oswald. *Zugesagte Gegenwart* (veja acima nota 19), p. 114, 200, 202s.

¹⁹ Jr 31.35; Ec 12.7 e outras; Sir 17.4s; At 14.17.

elementar e concreta na Ceia do Senhor. O que ainda precisa ser destacado à parte é o seguinte: a palavra do pão e do cálice como dupla Palavra-dádiva da Ceia do Senhor se deve deixar ser Palavra-dádiva e não se deveria denominar de Palavra-*interpretação*²⁰. É isso o que Lutero tem no ouvido, tem diante dos olhos e tem no coração quando ele percebe *todo* o agir do trino Deus como um doar promissor e uma promessa doadora.

2.2 *Communicamur passive: dar e receber a Santa Ceia*

Para uma ética da dádiva teológica, a Ceia do Senhor, e com ela o culto cristão como um todo, é de significado fundamental. Por isso, esta precisa ser apresentada ainda mais.

Culto é, por primeiro e por último, serviço de Deus a nós, seu sacrifício que aconteceu por nós uma vez por todas que, na Ceia do Senhor, no com e sob pão e vinho, nos é oferecido, prometido e transmitido. Aquilo que uma vez – sob Pôncio Pilatos na cruz em Gólgota – foi conquistado, é todas as vezes distribuído: corpo de Cristo dado por ti, sangue de Cristo derramado por ti – para o perdão do pecado²¹.

Este serviço de Deus a nós que devemos admitir se desconhece se nós queremos, como Lutero realça com sua distinção cortante de *sacramentum* e *sacrificium* como uma obra, como *actio hominis*, dar a Deus aquilo que podemos receber e aceitar como pura dádiva²². Nós “não oferecemos uma boa obra, não comungamos *active*” – em um “sacrifício conjunto” dos crentes ou até em uma “autorrealização” da igreja. Por meio dos servos da palavra divina, nós “antes pelo contrário, recebemos a promessa (*promissio*), bem como o sinal (*signum*) e comungamos *passive*”²³. Aquilo que é questão da oração não

²⁰ De “palavras-*interpretação*” fala principalmente: JEREMIAS, Joachim. **Die Abendmahlsworte Jesu**. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 81s e outras.

²¹ Que, no seu entendimento da Santa Ceia, Lutero se concentra totalmente no “dar” fica evidente, p. ex., no fato que no Catecismo Menor ele realça as palavras “dado por vós” e “derramado para o perdão dos pecados”, cf. BSLK [**Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche**] p. 520, 24-26; 34-36; p. 521, 6s.

²² LUTHER, Martin. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520). In: **WA** 6,520,33-36.

²³ **WA** 6,521,29s; o destaque foi acrescentado. A particularidade dessa passividade, do receber e sofrer as obras de Deus que ela libera para a mais alta atividade.

deve ser atribuído à Palavra-dádiva sacramental e o benefício que recebemos e devemos aceitar, não deve ser trazido a Deus como sacrifício²⁴. A Ceia do Senhor não é um “sacrifício que fosse trazida para Deus”²⁵. Antes pelo contrário, nele nos sucede a condescendência e a entrega de Deus, na qual ele se oferece e comunica a nós. Nós *recebemos* seu sacrifício²⁶. Correspondentemente, a fé é grande no receber. Aqui vale completamente: receber é mais bem-aventurado do que dar. Quem denomina a Ceia do Senhor *como um todo* como “Eucaristia”, quem a compreende completamente como tal, como ação de graças, assimila no sacrifício de louvor anabático a dádiva e promessa katabática de tal forma que a ação de graças em si cancela a dádiva. Com isso, a dádiva pura factualmente é obscurecida e transformada no seu contrário através da (dádiva-)resposta. Isso acontece mesmo que no contexto teológico-trinitário essa troca é compreendida pneumatologicamente e dessa maneira aliviada da suspeita da justificação pelas obras. A (dádiva-)troca despotencializa a dádiva. Esta perde sua objetividade e seu caráter de poder acontecer como promessa; o dar divino é absorvido pelo orar humano. O que, contudo, precede à ação de graça – a dádiva e a promessa de Deus – não deve desaparecer como citação na oração. A dádiva prévia não se deixa compensar pela (dádiva-)troca; a promessa não pode ser levada para dentro da oração de agradecimento que ela como promessa é contada apenas como lembrança e que ela não se dê a ouvir como ela mesma de maneira nova e presente²⁷. Por isso, *sacramentum* e *sacrificium* de fato precisam ser claramente distinguidos como Lutero²⁸ o faz – de forma primária do ponto de vista litúrgico

²⁴ WA 6, 522, 27-29.

²⁵ WA 6, 523, 9f.

²⁶ Cf. HAMANN, Johann Georg. Golgotha und Scheblimini. In: HAMANN, Johann Georg. *Sämtliche Werke*, hg.v. Josef Nadler, Bd. 3, Wien, 1951, p. 312, 6-17 (destaque eliminado, texto modernizado): “O segredo da bem-aventurança cristã não consiste em serviços, sacrifícios e promessas que Deus pede dos seres humanos, porém muito mais em promessas, cumprimentos e sacrifícios que Deus fez e realizou para o bem dos seres humanos: não em legislação e doutrina moral que só dizem respeito a atitudes e obras humanas, mas na execução de desígnios divinos através de atos divinos, obras e instituições para a salvação do mundo todo.”

²⁷ A anamnese da Ceia do Senhor (*Herrenmahls*) acontece antes de tudo no servir a favor das palavras de instituição e nisso principalmente na asserção das duas palavras-dádiva.

²⁸ WA 6, 526, 13-17: “*Non ergo sunt confundenda illa duo, Missa et oratio, sacramentum et opus, testamentum et sacrificium, quia alterum venit a deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit*”.

e então correspondentemente também teológico-mentalmente. Neste ponto é inevitável o diálogo e se necessário também a disputa com a doutrina católico-romana do “sacrifício conjunto” dos crentes.

2.3 Cristo como *donum*

Lutero, a quem adiante também seguimos, traz e faz valer – transferido e ampliado – a Palavra-dádiva promissional descoberta na Ceia do Senhor como dádiva e promessa não apenas na compreensão da criação, mas também na cristologia. Ele compreende Cristo como *donum*. Isso, segundo meu conhecimento, não se encontra na tradição antes de Lutero. Se Agostinho – só num único lugar, não topicamente – tinha falado de Cristo como *sacramentum* e *exemplum*²⁹, então Lutero retoma essa distinção e atribuição, fá-la como característica do seu tratado bipartido livre (1520). E na sua “Breve instrução sobre o que se deve procurar e esperar nos evangelhos e que inaugura a Apostila de Wartburg” (1522), Lutero no lugar de *sacramentum* coloca “dádiva e presente”³⁰:

A parte principal e o fundamento do evangelho é que antes que tomas a Cristo como teu exemplo, tu o recebas e reconheças como uma dádiva e [um] presente que te é dado por Deus e seja teu próprio – de modo que se tu o olhas ou ouves que ele faz alguma coisa ou sofre, não duvides, ele mesmo, Cristo, com tal agir e sofrimento é teu em que tu podes confiar, menos como se tu o tivesses feito, sim como se tu mesmo fosses o próprio Cristo. Veja, isso significa reconhecer corretamente o evangelho, isso é bondade transbordante de Deus, a qual nenhum profeta, nenhum apóstolo, nenhum anjo jamais pode dizer [= dizer extenuantemente], nenhum coração jamais pode admirar e compreender o suficiente.³¹

A distinção de Cristo como *donum* e Cristo como *exemplum* tem um significado fundamental para uma ética da dádiva; por isso precisamos voltar a ela e entrar em detalhes. Mas antes disso a fundamentação dádiva-teologicamente desta ética precisa ser de todo arredondada.

²⁹ AGOSTINHO, Aurelio. **De trinitate**. IV 3,5s. Detalhes: BAYER, Oswald. **Promissio**. *Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (1971). 2. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 79s.

³⁰ Em detalhes: BAYER, 1979 [Promissio], p. 78s.

³¹ **WA** 10 I/1, 11, 12-21.

2.4 Dar-se trinitariamente

O significado abrangente do “dar” Lutero faz valer em dois lugares proeminentes: no Catecismo Maior de 1529 e antes na sua “Confissão” de 1528. Em conformidade com o final da explicação do artigo da criação no Catecismo Maior, o “dar” liga todos os três artigos da fé: “Pois lá, damo-nos conta como o Pai se deu a nós juntamente com todas as criaturas, provendo-nos riquissimamente nesta vida, sem [falar disto] que no mais ele derrama sobre nós bens eternos indizíveis por meio do seu Filho e [seu] Espírito Santo”³². No “dar” se encontra tudo o que precisa ser dito de Deus³³. No “dar” de Deus também está fundamentado o ethos humano, pois: Deus dá o que ele exige³⁴. A interpretação do Credo todo termina de maneira correspondente: “Vemos como Deus se dá a nós completamente com tudo o que ele tem e é capaz [...], para cumprir os dez Mandamentos: o Pai todas as criaturas, Cristo todas as suas obras, o Espírito Santo todas os seus dons.”³⁵.

Deus dá-se a nós completamente sem reserva e condição com tudo o que ele é, tem e é capaz; ele se abre de tal maneira que nos deixa ter parte da sua plenitude, nos recebe na sua comunhão no fato de ele dar-se inteiramente a nós. O Catecismo retoma o que Lutero um ano antes na sua “Confissão” já tinha formulado em inultrapassável concisão – inteiramente sob o ponto de vista do “dar”; resumidamente o formulou assim:

Isso são as três pessoas e um Deus o qual se deu completamente a todos nós com tudo que ele é e tem. O Pai se nos dá com céu e terra, com todas as criaturas para que elas nos sirvam e nos tem de ser úteis. Mas tal dádiva foi obscurecida e tornou-se inútil através da queda de Adão. Por isso, depois o próprio Filho também deu-se a nós, todas as suas obras, seu sofrimento,

³² WA 30 I, 185, 24-28 (= BSLK 650, 27-32).

³³ Cf. SEILS, Martin. Die Sache Luthers. In: **LuJ**, vol. 52, 1985, p. 64-80, aqui p. 64: “Em Lutero, ‘dar’ não é apenas uma, embora importante, categoria teológica de pensar. É a categoria de interpretação central para Deus, salvação, vida e mundo e com isso é um pensamento básico que abrange e determina tudo.” Ao mesmo tempo tem que estar em vista como e em que o dar se transmite, em que por assim dizer se “veste”. Isso acontece na palavra da alocação como asserção. Cf. abaixo 2.6: Dádiva e promessa.

³⁴ Cf. WA 30 I, 192, 26-29 (= BSLK 661, 38-42). Cf. WA 30 I, 44, 29.36s.

“As promessas de Deus dão o que os mandamentos pedem e cumprem o que os mandamentos ordenam” (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520; cf. WA 7, 24, 17-19). Lutero retoma o *da quod iubes* (AGOSTINHO, Aurelio. **De spiritu et littera** XIII, 22).

³⁵ WA 30 I, 192, 26-29 (= BSLK 661, 38-42). Vgl. WA 30 I, 44, 29.36s.

sua sabedoria, deu sua justiça e nos reconciliou com o Pai para que nós, novamente vivos e justos, também reconheçamos o Pai com suas dádivas e pudéssemos tê-las. Mas porque tal graça para ninguém seria útil caso estivesse tão secretamente oculta e a nós não pudesse vir, assim vem o Espírito Santo e também se dá completamente a nós; ele nos ensina tal benefício de Cristo, mostrado a nós, ajuda a recebê-lo e manter, usar de maneira útil e distribuir, multiplicar e promover.³⁶

Nessa teologia trinitária da dádiva, melhor: do dar, deve-se destacar de forma especial que o trino Deus – para usar o par de termos de Robert Spaemann³⁷ – não dá apenas “algo”; ele dá muito mais que “um algo”, se dá, dá-se a si mesmo. Na, com e sob a dádiva, o doador dá-se a si e se comunica com seu poder. De forma alguma a dádiva pode ser isolada do doador – isso seria uma má compreensão coisificada; assim a Fórmula de Concórdia rejeita com razão a opinião “de que nos crentes não habita Deus mesmo, mas apenas as dádivas de Deus”³⁸. O inverso, contudo, vale da mesma forma: que o doador não pode ser isolado da sua dádiva – isso seria uma má compreensão personalística. Deus não se dá a si mesmo sem dar algo – sem dar-se juntamente com a co-criatura: “o Pai se nos dá com (!) céu e terra, com todas as criaturas” através da criatura.

A partir da trindade econômica como de uma economia do dar, sugere-se perguntar se a trindade imanente como implicação da econômica, também não deva ser entendida adequadamente como evento da dádiva³⁹.

Isso é sugerível acima de tudo com vista ao mundo textual joanino: o Filho nada fala e opera a partir de si mesmo, mas somente aquilo que o Pai lhe tem dado; o que ele recebeu ele dá aos seus, os quais o Pai lhe deu.

2.5 O verbo: o processo do doar

Doador, dádiva, talentosos e os que tomam estão indissolavelmente juntos no processo do dar. Doador, dar e aquilo que é dado não podem ser distinguidos e compreendidos a partir da gramática indo-germânica como sujeito,

³⁶ Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528; WA 26, 505, 38 - 506,7.

³⁷ SPAEMANN, Robert. **Personen**. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”. Stuttgart (1996) 2. ed. 1998.

³⁸ BSLK 935,65; cf. 785,18. Antropologica e eclesiologicamente: 2 Co 8.5 (no dar da sua dádiva, “eles deram-se a si mesmos”).

³⁹ Cf. especialmente Jo 17.

predicado e objeto – como a sentença “Deus criou o mundo” foi entendida muitas vezes, por exemplo, por Gerhard Gloege⁴⁰. No processo do doar e do receber, o doador, seu doar e o que foi doado e os destinatários e recebedores estão juntos de tal maneira que uma esquematização no sentido daquela gramática e a ontologia (substância, o aleatório) não chegam no mérito da questão⁴¹. Em vez disso, o processo do doar e tomar deve ser entendido como um acontecimento trinitário relacional, no qual o doador não só me é interlocutor, mas também está em mim contanto que ele como Espírito toma morada em mim⁴².

2.6 Dádiva e promessa

Dádiva e promessa devem ser diferenciadas e relacionadas uma com a outra. Pão e vinho são dados – mas abrangidos e perpassados pela *palavra*: uma determinada palavra, nenhuma afirmação, nenhuma ordem, nenhuma descrição, mas exatamente: uma promessa. *A dádiva visivelmente necessita da palavra para poder valer como dádiva, para ser percebida como dádiva, para ser recebida como dádiva, para ser “ouvida” como dádiva.* Em seu programático “Pequeno ensino – o que se deve procurar e esperar nos Evangelhos”, Lutero mostra de maneira clara que a *promissio* – a promessa, a asserção – pertence constitutivamente ao *sacramentum* no sentido novo do *donum* como a maneira concreta na qual Cristo se dá a mim. É “a pregação ou o evangelho através da/do qual ele vem a ti ou tu és levado a ele”⁴³; “Por isso tu vês: evangelho na realidade não é um livro das leis e dos mandamentos que exige de nós a nossa ação, mas é um livro das promessas divinas no qual ele nos promete, oferece e dá toda sua bondade e benefícios em

⁴⁰ GLOEGE, Gerhard (cf. Art. „Schöpfung IV B. Dogmatisch“. In: **RGG** 3. ed. Vol. 5, Tübingen: Mohr, 1961, col. 1484-1490) estrutura por “sujeito” (*creator*), “ato” (*creatio*) e “estrutura” (*creatura*).

⁴¹ Cf. BAYER, Oswald. **Zugesagte Gegenwart** (veja acima nota 19), (p. 223-231: Schöpfung als Geschichte), p. 223s: O verbo. Nesse ponto deveria valer a pena retomar o diálogo com considerações comparáveis de Marion. Cf. MARION, Jean-Luc. Esquisse d’un concept phénoménologique du don. In: **Filosofia della rivelazione**, hg. v. Marco M. Olivetti (Biblioteca dell’ “Archivio di filosofia” 11). Padova 1994, p. 75-94; MARION, Jean-Luc. **Étant donné**. Essai d’une phénoménologie de la donation. Paris, 1997.

⁴² Esse acontecimento trinitário relacional vem claramente à tona no hino “Dir, dir, o Höchster...” (A ti, a ti, oh, Altíssimo) de Bartholomäus Crassellius (**EG** 328).

⁴³ **WA** 10 I/1, 13, 21s.

Cristo”⁴⁴.

3 ÉTICA DA DÁDIVA

3.1 A dádiva requer contra-dádiva: “Tu queres uma oferta”

No seu hino matutino “Desperta, meu coração e cante”, Paul Gerhard louva o “criador de todas as coisas”, o “doador de toda bondade”⁴⁵ que cumpriu a promessa dada – “tu és para ver o sol”!⁴⁶ – e fez ressurgir a nova manhã da criação. Seu louvor matinal como louvor da criação, como dádiva, ele entende como “oferta” e “dádiva”, como contra-dádiva no sentido de resposta em postura de oração: “Tu queres uma oferta, / aqui trago minhas dádivas: / Meu incenso e meu cordeiro / são minha oração e hinos.”⁴⁷.

“Tu queres uma oferta”: isso contradiz a tese conhecida de Derrida de que cada contra-dádiva – acima de tudo cada contra-dádiva *esperada* – torna a dádiva uma troca e com isso aniquila retroativamente a dádiva como dádiva, pura e simplesmente⁴⁸. Porque para Paul Gerhard, como para cada cristão e teólogo, o Criador como o doador incondicional e sem débito quer a contra-dádiva, a resposta da fé; com toda a energia ele contestaria que essa contra-dádiva modifica ou mesmo aniquila o caráter categórico da dádiva. *A dádiva mesma quer e espera contra-dádiva, resposta e autoriza para ela; essa orientação e espera não pode e não precisa se tornar como sua condição, não precisa ser entendida como causa finalis. Uma finalidade determinada não é necessariamente sua razão.*

Portanto, não se levanta a pergunta *se* cada contra-dádiva imaginável toca ou até aniquila a contra-dádiva da dádiva incondicional. Antes pelo contrário, trata-se de *qual* contra-dádiva é adequada e corresponde à dádiva de maneira que esta seja compreendida e percebida na sua essência, reconhecida na verdade

⁴⁴ WA 10 I/1, 13, 3-6.

⁴⁵ EG 446, 1.

⁴⁶ EG 446, 3.

⁴⁷ EG 446, 5.

⁴⁸ DERRIDA, Jacques. **Falschgeld**. Zeit geben I. München, 1993, p. 22s: “Dádiva só existe se não existe reciprocidade, nenhum retorno, nenhuma troca, nem contra-troca nem culpa.” Cf. p. 24: “Para que exista dádiva é *necessário* que aquele que recebe a dádiva não dê retorno, não pague, não salde, não compense, não faça acordo e jamais entre numa relação de dívida.”.

dela. *O doar categórico de Deus não exclui uma contra-dádiva da criatura, mas autoriza a ela como resposta.* Essa tese agora é para ser desdobrada.

Tanto como o Deus triúno, como doador categórico, se antecipou e antecipa a cada ser criado – no poder dessa proveniência ele se distingue da criatura –, tanto como nós nascemos e renascemos sem nós, sem nossa participação e contra-dádiva, tanto nós como criaturas imerecidamente justificadas também atuamos em conjunto com o Deus triúno que se doa completamente a nós e a todas as criaturas. Isso acontece no fato de devolvermos como sacrifício de louvor e gratidão a ele – ao Pai por meio do Filho no Espírito Santo – aquilo que temos recebido e, conforme o sentido duplo da palavra hebraica בָּרַךְ, abençoamos aquele que nos abençoou. No fato de a fé confessar o doar categórico de Deus, ela é resposta à palavra que já se antecipou à fé e que se doa a ela promissoriamente e a fundamenta. Mas essa resposta é “dada”: ela é contra-dádiva.

Na mesma direção também deve-se entender e responder pela locução provocativa de Lutero da *fides creatrix divinitatis*. A fé, *vita* passiva, é em toda sua passividade, na qual ele recebe a obra de Deus e neste sentido a sofre, criativamente: “Criador da divindade”, contudo “non in persona sua, sed in nobis”⁴⁹ – não em si, mas em nós. No fato de darmos a ele na doxologia o que lhe é devido, nós, fazemos⁵⁰ Deus de Deus. Nós deixamos Deus ser Deus; nós damos razão a ele. *A passividade do receber a dádiva não exclui uma determinada atividade da contra-dádiva, mas capacita para ela, justamente a libera.*

3.2 Cristo como *exemplum* na diferença de Cristo como *donum*

O louvor que responde à dádiva categórica é, segundo a abundância da dádiva, abrangente e perpassa a vida toda. No Catecismo Menor a resposta ao categoricamente concedido reza: “Por tudo isso devo dar-lhe graças e louvor, servi-lo e obedecer-lhe.”⁵¹. À gratidão do ser humano pertence não só o retorno vertical a Deus na oração, na fé, mas da mesma forma o retorno horizontal ao próximo no amor. “Assim devemos”, prega Lutero,

⁴⁹ WA 40 I, 360, 5s (referente Gl 3.6; 1531).

⁵⁰ WA 40 I, 360, 8: Deus nada diferente *quam ut faciam deum*; “somente a confiança e o crer do coração faz ambos: Deus e ídolo”. (BSLK 560, 16s; explicação do Primeiro Mandamento no Catecismo Maior).

⁵¹ BSLK 511, 6-8.

[...] dar também nossos bens, emprestar e deixar tomar, não somente para os amigos, mas também aos inimigos e não nos limitar a isso, mas também nós mesmos entregar-nos à morte, tanto para amigos como para inimigos e nisso não pensar nada além de como unicamente possamos servir aos outros e lhes sejamos úteis com corpo e bens nessa vida, porque sabemos que Cristo é nosso e nos tem dado tudo.⁵²

Com essas palavras Lutero interpreta Ef 5.1s: “Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados; e andai em amor, como também Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave.”. Ef 5.1s. é, como já mencionado, uma evidência convincente da distinção e relação que Lutero faz de Cristo como *donum* e Cristo como *exemplum*, que agora precisamos retomar e entrar em mais detalhes. No “Pequeno ensino – o que se deve procurar e esperar nos Evangelhos”, que já mencionamos várias vezes, Lutero escreve

Se tu agora tens Cristo [...] como fundamento e bem principal da tua bem-aventurança, então segue a outra parte, que tu também o tomes como exemplo e que também te dêes ao teu próximo servindo-o, como tu vês que ele deu-se a ti. Veja, então fé e amor andam em exuberância, o mandamento de Deus é cumprido, o ser humano está feliz e destemido para fazer e sofrer todas as coisas. Portanto, olhe para isso: Cristo como uma dádiva alimenta tua fé e te faz cristão. Mas Cristo como exemplo exercita tuas obras. Estas não te fazem cristão, mas elas partem de ti, tu que antes já foste feito cristão. Agora, tanto como dádiva e exemplo se distinguem uma do outro, tanto se distinguem também fé e obras. A fé não tem nada próprio, tem só a obra e vida de Cristo. As obras têm algo próprio de ti, contudo também não devem ser tuas, mas do teu próximo.⁵³

Isso outra coisa não é que um voto em relação ao problema da parênese neotestamentária, respectivamente do *tertius usus legis*. A distinção de Cristo como *donum* e Cristo como *exemplum*, que foi exposta, se volta criticamente contra uma moralização do evangelho e contra a fé que foi produzida pela moralização⁵⁴, mas ao mesmo tempo se evidencia como construtiva na pergunta pela forma concreta das boas obras que surgem a partir da fé, a nova obediência.

⁵² WA 17 II, 206, 15-20 (Fastenpostille 1525; referente Ef 5.1s).

⁵³ WA 10/1, 12,12-13,2. Cf. 14,7-13.

⁵⁴ Cf. especialmente WA 7, 58,33f (*De libertate Christiana*, 1520): Não é o suficiente pregar a história de Jesus Cristo *ad vitae formandae exemplum*.

Porém, também no batizado a velha desobediência simplesmente não desapareceu completamente – sem falar nada do mundo não cristão, com o qual o cristão tem a ver em si e em torno de si até sua morte e a igreja toda tem a ver até a consumação do mundo. Assim, uma ética da dádiva seria entusiástica caso ignorasse o pecado como destruição e perversão do doar e receber que Deus quer e que Deus efetiva bem como a luta do pecado vencido contra o evangelho.

3.3 Na sua omissão, o doar e receber é destruído e pervertido

Na sua bondade transbordante o criador dá às suas criaturas o espaço necessário para viver. Isso ele faz com sua palavra comunicativa com a qual, com suas determinações delimitadoras e coordenadoras, ele estabelece relações, possibilita comunicação, troca e comunhão, cumpre tudo no todo e de bom grado se escorre em virtude doadora. Além do *malum extra peccatum*⁵⁵, no pecado o ser humano contradiz essa realidade da criação como constituição e preservação de comunhão determinada pela lógica da dádiva. Entre outras formas, o pecado tem as duas formas da *omissio*: primeiro a omissão do receber e, em segundo lugar, a omissão do doar, portanto a forma da avareza. O perceber daquilo que é concedido no receber, comer e louvar – isso é fé. Quem crê esse “prova e vê como o Senhor é amável” (Sl 34.8), esse tem um olho aberto para a filantropia de Deus. Quem não o tem, não crê; ele peca. Pecado em primeiro lugar não é a transgressão de uma proibição (*peccatum commissionis*), mas o não se dar conta e passar por cima de um mandamento como algo oferecido, como uma dádiva e chance que é dada a alguém, que é concedida (*peccatum omissionis*). Como já foi dito, o pecador é em primeiro lugar um pensionista que despreza o alimento. Nesse sentido, a frase de Wilhelm Busch “O bem – essa frase está firme - / É sempre o mau que se abandona”⁵⁶ precisa ser mudada: “Não, minha sopa eu não como!” O que não gosta de sopa como pensionista que despreza a refeição figura o *peccatum omissionis*, que lhe traz literalmente a morte.

⁵⁵ A imagem de Deus como “fonte de boas dádivas” (veja acima nota 17) é escurecida e interrompida através daquele mal que já pertence à criação e não primeiro ao mundo caído. É também esse mal dádiva de Deus? (Ilíade XXIV, 525-533; contra isso PLATÃO, Politeia 379c) Um dos poucos teólogos que não desconhece esse *malum extra peccatum* é: LÖGSTRUP, Knud Ejler. **Schöpfung und Vernichtung**. Religionsphilosophische Betrachtungen. Tübingen, 1990.

⁵⁶ BUSCH, Wilhelm. **Die fromme Helene** (Epílogo).

A outra forma do pecado como *omissio* é a avareza, a omissão do dar, a incapacidade e a aversão para dar, dar de volta e dar adiante. Em contradição com sua determinação como ser extático numa dupla relação – através da fé em Deus, através do amor nas co-criaturas e dessa forma no dar de volta e dar adiante a dádiva categórica – para viver⁵⁷, o ser humano se encurva para dentro de si mesmo e morre no egoísmo, numa autorrelação tendencialmente absoluta. Na Preleção da Carta aos Romanos por Lutero é dito que a Escritura “descreve o ser humano como tão autoencurvado que ele torce não só os bens materiais para si mesmo, mas também os bens espirituais e em tudo busca a si mesmo”⁵⁸. Deus criou o ser humano “reto” (Cl 2.29), em reta relação para consigo; se o ser humano torce essa relação de volta para si mesmo, então ele se “entorta”: no pecado como perversão (*perversio*) em relação a Deus⁵⁹. Numa perversão e autoencurvação assim, ele mesmo se corta da vida que consiste no receber e passar e que agora entra em paralização. O ser humano designado pela dádiva categórica para, como resposta, dar de volta e dar adiante, acaba num círculo de solilóquio interminável consigo e seus pares e na preocupação desmedida e orgulhosa para com o todo da sua existência. Pecado é a perturbação, sim, destruição do processo de comunicação

⁵⁷ Cf. WA 7, 38,6-10 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520; tese conclusiva). Cf. WA 10 I/1, 100,8-101,2 (Kirchenpostille, 1522; referente Tt 3.4-7). Toda doutrina cristã, toda obra cristã e vida é resumida de forma breve, clara e transbordantemente rica nas duas partes FÉ E AMOR através dos quais o ser humano é colocado entre Deus e seu próximo como um meio que lá de cima recebe e abaixo novamente gasta e por assim dizer se torna um recipiente ou tubo por meio do qual a fonte da bondade divina é para fluir ininterruptamente para outras pessoas. Veja, isso então são pessoas verdadeiramente de forma como Deus quer, as quais recebem de Deus tudo o que ele tem, em Cristo e, novamente, provam-se também com boas ações como se fossem Deus para os outros; nessa direção pois aponta o provérbio do Sl 81 [82.6]: “Eu disse: sois deuses, sois todos filhos do Altíssimo”. Nós somos filhos de Deus através da fé que nos faz herdeiros de toda bondade divina. Mas deuses somos através do amor que nos faz benevolentes para com o nosso próximo; pois a natureza divina nada diferente é que pura caridade e, como aqui diz São Paulo, amabilidade e afabilidade que derrama diariamente de forma exuberante, como nós vemos”.

⁵⁸ WA 56,356,5f (referente a Rm 8.3; 1515/16): “[*Scriptura*] *hominem describit incurvatum in se adeo, ut non tantum corporalia, sed et spiritualia bona sibi inflectat et se in omnibus quaerat.*”

⁵⁹ Cf. WA 1, 173,31- 174,3 (referente Sl 32.11; Os sete Salmos de penitência, 1517): “O coração que é direito [= reto] para com Deus e não encurvado sobre si mesmo ou sobre algo diferente do que Deus, está fundamentado sobre o bem eterno e está de pé. Por isso tem de sobra da qual pode gloriar, resplandecer, ostentar e teimar [...] Mas as almas tortas dobradas em si mesmas [...], ostentam sobre si mesmas e não em Deus.”

abrangente que consiste no receber e dar adiante sem reserva, para o qual o ser humano foi criado. Por isso, a ingratidão, a avareza, o reter, o não-querer-dar adiante corresponde ao pecado original da incredulidade. A ingratidão se enrijece na preocupação e na avareza nas quais o ser humano se afasta do seu Criador, se fecha em si mesmo e ao mesmo tempo também fecha seu ouvido, seu coração e sua mão em relação ao próximo. A partir daqui fica evidente em Jesus Cristo como *donum*, em que consiste seu dar-se a si mesmo: naquele processo de comunicação através do qual o mundo encurvado, pervertido em si é salvo e novamente se torna aberto para o receber, o louvor e dar adiante. Graças à comunicação dos idiomas – da ἀντίδοσις τῶν ἰδιώματων – acontece a “feliz troca” entre o ser humano obstinado e o Deus que doa e perdoa superabundantemente.⁶⁰ Deus me liberta do meu autoemaranhamento e me abre de forma nova, numa re-criação, a comunicação com ele e com as co-criaturas no tomar e dar, no receber e dar adiante (transmitir).

3.4 Luta do pecado derrotado contra o evangelho

O ser humano criado novo, contudo, deve até sua morte e consumação do mundo relacionar-se com o velho mundo da autoencurvação e autofechamento que ele de fato não mais é, mas o tem em si e em torno de si. Ele tem que contar com a luta do pecado derrotado e todo mal contra o evangelho. Do contrário, ele não precisaria orar constantemente com toda igreja: “livra-nos do mal”; do contrário, Lutero poderia se limitar a falar de uma “feliz troca”, a troca da justiça divina pelo pecado humano, troca que faz feliz, sem na mesma respiração ter em vista um “confronto”⁶¹ – uma luta com o poder do mundo velho. O conflito assim expresso entre novo e velho mundo, que não tem saída intramundana, se mostra na diferença dolorosa entre a *iustitia dei* e a *iustitia civilis* e correspondente entre o evangelho e a lei. O evangelho é a *iustitia dei*, a comunhão fiel e justiça relacional no dar e tomar, a qual o trino Deus concede completamente imerecido – *ex nihilo*: por nada e novamente por nada – e garante para toda eternidade. Em contrapartida, a *iustitia civilis* absolutamente querida por Deus, mas não realizada através do

⁶⁰ “Porque Cristo é Deus e ser humano em uma e mesma pessoa [...], por isso [...]” cf. WA 7, 55,8-16 [traduzido]; *De libertate christiana*, 1520).

⁶¹ WA 7, 25,34 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520): “fröhlicher Wechsel und Streit”.

evangelho e sim através da lei, serve à preservação do mundo passageiro com vista à sua consumação no dar e tomar. A ética teológica da dádiva que é determinada por Cristo como *exemplum* tem que se referir, livre de conflito, a uma teoria da justiça que não é a *iustitia dei*. Essa justiça “civil”, “mundana” não pode ignorar ou, através de postulados morais, camuflar entusiasticamente a história do mundo velho e passageiro como de uma luta de todos contra todos por reconhecimento mútuo, de vida e de morte. Ela tem que e precisa ser relacionada a contextos de governo que – no âmbito econômico – através de justiça comutativa e a circulação de uma troca de equivalência determinada por um terceiro abstrato e – no âmbito político – através de violência e contraviolência inclusive é determinada pela linguagem da intimidação – uma linguagem na qual à primeira vista nada se deixa perceber do charme da dádiva. E ainda assim, também o governo que, também sob ameaça e exercício da violência, se empenha por justiça e paz, portanto não pode abrir mão de responder à violência com contraviolência, serve à dádiva da vida e por isso não deve ser injuriado mas louvado.

A distinção de *iustitia dei* e *iustitia civilis*, de evangelho e lei é de importância fundamental. Se ela caísse por terra, o mundano se tornaria absoluto; não haveria como escapar da sua unidimensionalidade. Mas assim, a presença física do evangelho nesse mundo sempre de novo, também em meio à *iustitia civilis*, deixa reluzir e perceber uma outra lógica que não seja a troca econômica e a espiral política de violência e contraviolência – mesmo se a igreja só é sociedade de contraste de uma forma muito paradoxal. Não obstante, “não se pode esconder a cidade edificada sobre um monte” (Mt 5.14); o evangelho abre o horizonte a um mundo que perverteu a dádiva categórica em avareza e violência. Porém, todas as analogias do evangelho e com isso a dádiva categórica com ele prometida, respectivamente promessa doadora a qual é descoberta e realizada na *iustitia civilis* e são percebidas com coração, boca e mãos, não devem ser compreendidas como evangelho mas como lei⁶² – no sentido do *usus politicus*. Cristo como *donum* e Cristo como *exemplum* permanecem intra-historicamente distintos – ainda mais a *iustitia dei* e a *iustitia civilis*.

REFERÊNCIAS

⁶² Cf. BAYER, Oswald. *Gott als Autor*. Zu einer poietologischen Theologie. Tübingen: Mohr, 1999, 264f. e Cf. *Freiheit als Antwort* (veja acima nota 3), p. 302.

- BAYER, Oswald. **Autorität und Kritik**. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Tübingen: Mohr, 1991.
- _____. Ethik der Gabe. In: **Geben und Nehmen**: Jahrbuch für biblische Theologie 2012. Vol. 27. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, p. 341-62.
- _____. Kategorischer Imperativ oder kategorische Gabe (1981). In: BAYER, Oswald. **Freiheit als Antwort**. Zur theologischen Ethik. Tübingen: Mohr, 1995, p. 13-19.
- _____. Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Verhältnis von Gottesfrage und Ethik. In: BAYER, Oswald. **Leibliches Wort**. Reformation und Neuzeit im Konflikt. Tübingen: Mohr, 1992, p. 314-333.
- _____. **Gott als Autor**. Zu einer poietologischen Theologie. Tübingen: Mohr, 1999.
- GLOEGE, Gerhard. "Schöpfung IV B. Dogmatisch". In: **RGG** 3. ed. Vol. 5, Tübingen: Mohr, 1961, col. 1484-1490).
- D. Martin Luthers Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Hermann Böhlau, 1883ss [= WA].
- DERRIDA, Jacques. **Falschgeld**. Zeit geben I. München, 1993.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche**. Editado no ano jubileu da Confissão de Augsburgo - 1930. 11. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. [= **BSLK**¹¹].
- HAMANN, Johann Georg. Biblische Betrachtungen eines Christen. In: HAMANN, Johan Georg. **Londoner Schriften**. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn. Munique: C. H. Beck, 1993.
- _____. Golgotha und Scheblimini. In: HAMANN, Johann Georg. **Sämtliche Werke**, hg.v. Josef Nadler, Bd. 3, Wien, 1951.
- HUSSERL, Edmund. **Die Idee der Phänomenologie**. Husserliana II, den Haag. 2. ed.. 1973.
- JEREMIAS, Joachim. **Die Abendmahlsworte Jesu**. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- JONAS, Hans. **Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen**, 1992.
- Kants Werke in 10 Bänden**, hg.v. Wilhelm Weischedel, Vol.7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- LÖGSTRUP, Knud Ejler. **Schöpfung und Vernichtung**. Religionsphilosophische Betrachtungen. Tübingen, 1990.
- MARION, Jean-Luc. Esquisse d'un concept phénoménologique du don. In: **Filosofia della rivelazione**, hg. v. Marco M. Olivetti (Biblioteca dell' „Archivio di filosofia“ 11). Padova 1994.
- MEYER, Conrad Ferdinand. **Werke in zwei Bänden**. Vol. I. Essen, 1981.
- PUTNAM, Hilary. **Vernunft, Wahrheit und Geschichte**. Frankfurt/Main, 1982.
- SCHWEITZER, Albert. **Kultur und Ethik**. Sonderausgabe mit Einschluß von ‚Verfall und Wiederaufbau der Kultur‘. München: Kaiser, 1960.
- SPAEMANN, Robert. **Personen**. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand". Suttgart (1996) 2. ed. 1998.
- SEILS, Martin. Die Sache Luthers. In: **LuJ**, vol. 52, 1985, p. 64-80.

WANNENWETSCH, Bernd. Freiheit als Antwort. In: **ZEE**, vol. 39, 1995, p. 231-235.

WYLLER, Trygve. **Glaube und autonome Welt**. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und Knud Ejler Løgstrup. (TBT 91). Berlin; New York: De Gruyter, 1998.