

RUDOLF BULTMANN E A DEMITOLOGIZAÇÃO: PERSPECTIVAS

Walace Alexsander A. Cruz*

Resumo: Rudolf Bultmann é considerado um dos teólogos mais influentes do século XX, sobretudo por seu programa hermenêutico da “demitologização”. Tal proposta buscou responder ao desafio de comunicar o querigma cristão ao ser humano moderno, cuja visão de mundo é marcada pela ciência, pelo materialismo e pela rejeição do mito. Desde sua formulação, a demitologização suscitou intensos debates e críticas, muitas vezes fundamentadas em leituras equivocadas que conduziram a caricaturas de Bultmann, frequentemente rotulado como “liberal” e acusado de negar a historicidade do Novo Testamento. Entretanto, tais críticas nem sempre alcançam o núcleo de sua reflexão, cujo propósito não era deslegitimar a fé cristã, mas traduzi-la em categorias existenciais compreensíveis ao homem contemporâneo. Este artigo propõe revisitar a teologia da demitologização em sua autenticidade e refletir sobre suas contribuições ainda vigentes para a hermenêutica e a comunicação do Evangelho em contextos atuais.

Palavras-chave: Demitologização. Hermenêutica existencial. Mito. Querigma.

Abstract: Rudolf Bultmann is considered one of the most influential theologians of the twentieth century, particularly for his hermeneutical program of “demythologization.” This proposal sought to address the challenge of communicating the Christian kerygma to the modern human, whose worldview is shaped by science, materialism, and the rejection of myth. Since its formulation, demythologization has sparked intense debate and criticism, often based on misunderstandings that have led to caricatures of Bultmann, frequently labeled as “liberal” and accused of denying the historicity of the New Testament. However, such critiques often fail to grasp the core of his reflection, whose aim was not to delegitimize Christian faith but to translate it into existential categories comprehensible to contemporary humanity. This article seeks to revisit the theology of demythologization in its authentic form and reflect on its continuing contributions to hermeneutics and the communication of the Gospel in contemporary contexts.

Keywords: Demythologization. Existential Hermeneutics. Myth. Kerygma

INTRODUÇÃO

Rudolf Bultmann (1884–1976) figura entre os mais importantes e controversos teólogos protestantes do século XX. Nascido em uma família de profundas raízes luteranas, o avô paterno foi missionário, enquanto o avô materno e o pai foram pastores, sua formação foi marcada pela espiritualidade cristã. Fruto desse ambiente, o jovem Bultmann, aos 19 anos, iniciou seus estudos teológicos em Tübingen, prosseguindo depois em Berlim e Marburgo; nesta última, obteve o grau de doutor com uma tese sobre a retórica paulina e, em 1912, conquistou a habilitação para a docência universitária com uma nova tese sobre

* Doutorando em Teologia, em cotutela, pela FAJE (Brasil) e pela UCP (Portugal); Bolsista pela Capes. Mestre em Filosofia pela FAJE. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4745-5865>; e-mail: professorwalacealexander@yahoo.com

a exegese de Teodoro de Mopsuéstia. À época de Bultmann, predominava nas universidades a chamada “teologia liberal”. Contudo, embora seja comumente identificado como “teólogo liberal”, designação que, principalmente em perspectivas teológicas fundamentalistas, adquire conotação depreciativa¹, sua trajetória revela outra realidade. Walter Altmann, na introdução à tradução, por ele mesmo realizada, da clássica obra de Bultmann *Crer e compreender* (2001), recorda que, na fase inicial de sua carreira docente, Bultmann:

Assumi uma concepção teológica próxima à de Karl Barth, Friedrich Gogarten e Emil Brunner, iniciadores da teologia dialética [...] que rompera com o enfoque antropocêntrico, característico da época anterior. Bultmann entende, como Barth, que o assunto próprio da teologia consiste na reflexão criteriosa em torno da Palavra de Deus, da Revelação. Num ensaio de 1924, Bultmann escreveu: ‘O objeto da teologia é Deus, e a acusação contra a teologia liberal é esta: ela não tratou de Deus, mas do ser humano [...]. A teologia, cujo objeto é Deus, só pode, portanto, ter a palavra da cruz como seu conteúdo; está, porém, é um escândalo para o ser humano. E assim a acusação contra a teologia liberal é que ela se evadiu diante desse escândalo ou tentou suavizá-lo’ (Bultmann, 2001, p. 8).

Todavia, como destaca Altmann, Bultmann “jamais deixou de reconhecer a contribuição positiva que a teologia liberal e a pesquisa da história das religiões deixaram em sua teologia, ainda que se distanciasse de seus pressupostos” (Bultmann, 2001, p. 8-9). Outro distanciamento significativo ocorreu entre Bultmann e a teologia dialética de Barth, especialmente em razão da polêmica em torno da teologia natural – admitida, ainda que com reservas, por Bultmann, e radicalmente rejeitada por Barth. Não obstante, alinho-me à perspectiva que não encontra fundamentos sólidos para caracterizar Bultmann como teólogo liberal. A meu ver, é mais coerente e consistente – caso se pretenda situá-lo em uma “escola teológica” – identificá-lo como teólogo existencialista. Justifico tal posição, sobretudo, a partir de dois argumentos. O primeiro é que o próprio Bultmann deixa clara a influência de Søren Kierkegaard, “fundador da filosofia existencial moderna”, e de Martin Heidegger na formação de seu pensamento². Ele os cita recorrentemente em seus textos e, mais que isso, assume explicitamente que se utiliza do instrumental da filosofia existencialista para o exercício de sua reflexão teológica. Mostra-se, inclusive,

¹ Walter Altmann observa que Bultmann, “provocou reações iradas de círculos eclesiásticos conservadores, particularmente aqueles provenientes do fundamentalismo”, sendo anatematizado e julgado como condenado ao inferno (Bultmann, 2001, p. 6). Contudo, a etiqueta de “teólogo liberal” acabou por se fixar e continua a ser reproduzida, inclusive fora dos círculos fundamentalistas (conferir, por exemplo, Cardedal, 2022, p. 605).

² Refletem sobre tais influências na formação do pensamento de Bultmann, entre outros: BLOMBERG, Craig; JR, Robert Hubbard; KLEIN, William. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017; e, ZILLES, Urbano. **História da Teologia Cristã**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.

convencido, como será exposto e analisado neste trabalho, de que a hermenêutica existencial constitui o melhor método para a interpretação neotestamentária (Bultmann, 1999, p. 20-28; 2001, p. 10).

O segundo argumento reside no fato de que, embora reconheça aspectos relevantes da teologia liberal, Bultmann lhe dirige uma crítica nevrálgica, que, a meu ver, é determinante para afastá-lo definitivamente dessa corrente. Para a teologia liberal, “as concepções mitológicas foram consideradas como ideias limitadas a determinada época e, portanto, simplesmente eliminadas como não essenciais” (Bultmann, 1999, p. 17). Bultmann, ao contrário, assume uma posição radicalmente diversa, que é, aliás, elementar para a formulação de sua principal contribuição teológico-hermenêutica: a demitologização. A propósito, este é o objeto central de nossa análise neste artigo, que se estrutura da seguinte forma: em primeiro lugar, expomos e refletimos sobre o que consideramos, a partir das referências bibliográficas utilizadas, os principais aspectos do conceito e dos significados de mito em sentido geral; em segundo lugar, destacamos o mito como categoria intrínseca à dimensão religiosa, especialmente à tradição cristã; em terceiro lugar, abordamos o ponto central do artigo, a análise sobre a demitologização; por fim, ressaltamos a atualidade do programa hermenêutico proposto por Bultmann.

1. PERSPECTIVAS SOBRE O MITO

O mito – em grego μῦθος e, em latim, *mythus* – é uma categoria fundamental que perpassa a história da espécie humana. A rigor, trata-se de um conceito polissêmico e, portanto, objeto de significados diversos. Em linhas gerais, o mito pode ser analisado sob três grandes perspectivas: a) como uma forma atenuada da intelectualidade humana; b) como uma forma autônoma do pensamento, cuja manifestação é intrínseca ao sentimento e, de certo modo, antípoda à racionalidade e à lógica; e, por fim, c) como um instrumento elementar para as análises sociológicas. A perspectiva *a* encontra fundamentos ou ressonâncias em importantes pensadores como Platão e Aristóteles, para os quais o mito era antagônico à verdade ou uma expressão imperfeita dela. Ainda que ambos reconhecessem haver um significado moral (no sentido religioso) no interior do mito, bem como certo esforço de reproduzir uma cosmogonia, viam-no, todavia, como uma categoria inferior à filosofia, à lógica e ao exercício da racionalidade. Com efeito, no decurso da história, tornou-se comum a associação do mito a algo oposto à verdade e o

tratamento das expressões mitológicas de forma depreciativa, identificando-as como uma subcategoria em relação às sociedades “avançadas”, que primam pela razão e pela ciência.

Por sua vez, a perspectiva *b* fortaleceu-se especialmente a partir de grandes eventos históricos, como o Iluminismo, que, em síntese, estabeleceu a primazia da razão, quiçá da racionalidade, como elemento que distingue, caracteriza e singulariza a espécie humana. Com efeito, o mito passou a ser fortemente associado ao primitivismo da espécie, a manifestações características de uma fase pré-lógica e, portanto, retrógrada no decurso de nosso desenvolvimento evolutivo. Uma perspectiva um pouco menos rígida reconhece o mito como algo autêntico, pertencente ao horizonte do simbólico e, destarte, uma manifestação humana legítima, dado que o afetivo e o simbólico são esferas constitutivas do fenômeno humano. Contudo, ainda assim, o mito é compreendido como uma dimensão distinta do racional, sendo relegado ao domínio do fantástico e/ou do poético, isto é, à camada dos sentimentos. Na perspectiva *c*, que se consolida com o advento das Ciências Sociais, por exemplo, a sociologia e a antropologia, ocorre um giro hermenêutico no trato com o mito. Em vez de se procurar avaliá-lo e qualificá-lo, especialmente a partir do binômio razão/irracionalidade, passa-se a entendê-lo como um elemento fundamental para a compreensão das culturas em sua diversidade (Abbagnano, 2012, p. 784-787)

Percebe-se, assim, que o mito possui uma importância social nevrálgica nas sociedades: está na fundação das tradições; funciona como fator de construção de identidade e de identificação com determinado grupo; constitui representações fantásticas e dramáticas da realidade; projeta anseios, sonhos, esperanças e utopias; e manifesta as convicções mais íntimas das múltiplas expressões de fé. Nesse sentido, o mito foi, e continua sendo, vital para a promoção da coesão social: a aceitação e a fé em determinado mito (religioso, político, filosófico, cultural etc.) criam grupos, fomentam alianças e formam núcleos sociais. No caso das comunidades primitivas e originárias, essa coesão social, fundada e sustentada pelo mito, era imprescindível até mesmo para a preservação e perpetuação dos grupos. Daí surgiam alianças para se defenderem, caçarem, alimentarem-se, casarem-se etc. Além disso, o mito evidencia uma antropologia muito rica. Através dos mitos, entreveem-se os assombros humanos diante da realidade e do desconhecido, bem como suas tentativas de responder às complexidades do planeta e, principalmente, do universo, frente às tantas questões para as quais a ciência não oferece resposta. Daí, por exemplo,

a origem e a força das cosmogonias e dos mitos criacionais — sobretudo no âmbito das tradições espirituais. Os mitos podem ser compreendidos, ainda, sob uma perspectiva ontológica: como busca pelo ser, pelo significado e pelo sentido último. Busca essa que permeia, de modo fundamental, a dimensão religiosa (Estrada, 2003, p. 27-35)

2. O MITO COMO CATEGORIA RELIGIOSA

A dimensão religiosa constitui, por excelência, o horizonte do simbólico, do analógico e do mitológico. Se admitimos o pressuposto teológico cristão de que Deus é transcendente e, portanto, como disse São Paulo, “habita em luz inacessível” (1Tm 6,16), isso implica que sua essência vital nos é inalcançável e que o falar sobre Ele se configura como inefável. Logo, toda elocubração religiosa, ou mais especificamente teológica, está invariavelmente firmada sobre as categorias do simbólico, do analógico e do mitológico. Nesse sentido, Paul Tillich avalia que o símbolo pode ser considerado a essência da linguagem religiosa e que, se retirarmos a dimensão simbólica do horizonte religioso, incorremos no risco de esvaziá-lo do que lhe é vital. Isso porque “o símbolo representa algo que não é ele próprio, mas ocupa o lugar daquele próprio” (Tillich, 2009, p. 28). Com efeito, o símbolo abarca esse duplo aspecto: uma exterioridade, ou, se se preferir, uma estética, que aponta para uma realidade mais íntima e profunda. Em relação à analogia, Karl Rahner pondera que a religião, essencialmente, reflete e anuncia o “mistério”, que, em última análise, é sempre transcendente e inesgotável; ou seja, trata-se de um “para além” do próprio ser humano, que sempre lhe escapa, pois jamais pode ser apreendido em sua plenitude. Destarte:

Uma afirmação sobre este mistério é sempre afirmação habitada por tensão original, por nós não mais administrável, entre a origem mundana de nossa afirmação reflexa e a chegada lá onde essa afirmação propriamente visa a chegar, a saber, ao Aonde da transcendência [...] A transcendência é algo de mais originário do que os conceitos singulares, que são categoriais e unívocos. Pois a transcendência – essa ultrapassagem do horizonte ilimitado de todo o movimento de nosso espírito – é precisamente a condição, o horizonte, a base e o fundamento que nos possibilitam comparar e classificar entre si os objetos singulares da experiência. Esse movimento transcendental do espírito é o elemento originário, e é precisamente isso que designamos de outra maneira com o termo “analogia” (Rahner, 2019, p. 92-93).

A analogia, portanto, é visceral na linguagem religiosa. Uma evidência central disso é que, em todas as religiões, em suas celebrações, rituais e cerimônias, é possível perceber a presença de diversos símbolos cujo objetivo é estabelecer analogias com a divindade,

com o sagrado. De modo semelhante, pode-se observar que, nas religiões portadoras de livros sagrados, como o budismo, o cristianismo e o islamismo, essas literaturas contêm amplo conteúdo de caráter analógico, especialmente nas narrativas criacionais, proféticas e escatológicas. Mais ainda, não é impertinente afirmar que, essencialmente, o conteúdo central dos livros sagrados, ou, se preferir, dos ensinamentos dos “fundadores” das religiões, é transmitido, em sua maior parte, por meio de linguagem analógica e simbólica. Um exemplo claro disso são os ensinamentos de Jesus de Nazaré que, conforme os Evangelhos, são comunicados por meio de parábolas³. Assim, apesar de o mito (e suas linguagens), como destaca J. B. Libanio, ser frequentemente encarado de forma preconceituosa, como algo primitivo, arcaico ou infantil, uma análise mais profunda revela exatamente o contrário: o mito constitui importante reserva de saberes e conhecimentos, cujo objetivo é, sobretudo, expressar os anseios humanos e suas experiências diante daquele mistério que lhes confere o sentido último da existência (Libanio, 2012, p. 5-9; Morra, 2001, p. 36).

Rudolf Bultmann é um dos principais teólogos do século XX que, ao reconhecer a importância nevrálgica da mitologia na religião e, mais especificamente, a relação intrínseca entre o Novo Testamento e o mito, debruça-se sobre o tema e, a partir de suas análises e reflexões, oferece à teologia hermenêutica um conceito polêmico e, não raramente, pouco compreendido: o da demitologização.

3. RUDOLF BULTMANN E A DEMITOLOGIZAÇÃO

De início, cumpre salientar que, ao afirmar que a mitologia perpassa o Novo Testamento, Bultmann não pretende descredibilizar seu conteúdo nem sugerir desconfiança em relação às suas narrativas; tal compreensão decorre do fato de que sua concepção de mito não o reduz a algo de natureza mentirosa e, portanto, passível de descrédito. Constata-se, não

³ Contudo, poder-se-ia citar as mais antigas “Escolas de Mistérios” entre os egípcios e os gregos da Antiguidade, cujos ensinamentos – essencialmente esotéricos e arcanos – estavam inteiramente alicerçados em símbolos e analogias. Um exemplo clássico são os “Mistérios de Elêusis”, que se desenvolveram na Grécia Antiga entre os séculos VII a.C. e IV d.C., e estavam relacionados ao culto de Deméter e Perséfone. Pode-se citar também as sociedades secretas (ou, como se prefere atualmente, “discretas”) cujos ensinamentos são quase inteiramente fundamentados em símbolos — exemplos notáveis são a Maçonaria, surgida formalmente em 1717, e a Ordem Rosa-Cruz, que tem suas origens míticas atribuídas ao século XVII. Apesar de nos determos aqui no aspecto do mitológico na religião – e em suas linguagens que recorrem abundantemente aos símbolos e às analogias –, é pertinente afirmar, de modo geral, que não apenas o “religioso”, mas o próprio ser humano é, por excelência, um ser que simboliza o mundo.

raras vezes, que os críticos de Bultmann, geralmente estudiosos alinhados a uma hermenêutica mais fundamentalista, partem de uma premissa equivocada ao elaborar seus ataques ao teólogo alemão: a de que Bultmann trataria o conteúdo do NT como mentiras que não merecem credibilidade e, mais ainda, que chegaria ao extremo de negar a existência histórica de Jesus de Nazaré. Todavia, tal acusação não se sustenta. Pelo contrário, Bultmann afirma: “o acontecimento salvífico de que falamos não é um acontecimento miraculoso, supranatural, mas é um acontecimento histórico no espaço e no tempo”; assim, trata Jesus como “ser humano histórico-factual concreto”, ainda que, paradoxalmente, seja crido como o Verbo Divino na perspectiva da fé. Destarte, “a ação escatológica de Deus se efetua na sorte de um ser humano” (Bultmann, 1999, p. 46). Não obstante, o mesmo autor afirma que o nascimento virginal, os milagres, a ressurreição e a ascensão de Jesus constituem lendas (ou mitos); daí decorrem as supostas fundamentações das acusações e críticas inflamadas dirigidas a Bultmann.

Diante dessa aparente tensão interna em seu pensamento, impõe-se a reflexão: como conciliar a consideração desses elementos como mitológicos com a atribuição de historicidade ao Jesus concreto e histórico-factual? Em primeiro lugar, é fundamental destacar que Bultmann não tem a preocupação, comum à época, de comprovar historicamente os acontecimentos narrados no Novo Testamento. Ao contrário, é um crítico daqueles que condicionam a validade do Evangelho à sua comprovação histórica:

Entraríamos num beco sem saída [...] se quiséssemos retroceder, perguntando pela origem histórico-factual da proclamação, como se esta pudesse evidenciar sua legitimidade. Isso significa: querer fundamentar a fé na palavra de Deus mediante pesquisa bibliográfica. A palavra da proclamação se nos confronta como palavra de Deus, diante da qual não podemos fazer perguntas de legitimação, mas que apenas pergunta a nós se queremos crer nela ou não (Bultmann, 1999, p. 44).

Bultmann rejeita a tentativa de tornar o positivismo ou o empirismo pressupostos da revelação. Com efeito, diante da autocomunicação divina, o ser humano é interpelado à fé, a qual se manifesta legítima e autêntica por meio de uma decisão consciente. Isso não configura, de forma alguma, um *sacrificium intellectus*; ao contrário, o crente permanece consciente e capaz de uma leitura crítica do Novo Testamento. Sabe, por exemplo, que a “concepção de universo do Novo Testamento é mítica” e que sua linguagem mitológica “é inverossímil para o ser humano de hoje, pois para este a concepção mítica do universo é algo passado”; além disso, tal concepção (ou cosmogonia) não é exclusivamente cristã,

refletindo, antes, uma apropriação pelos autores de uma forma de compreensão do mundo comum à época (Bultmann, 1999, p. 7). Dessa maneira, Bultmann não identifica qualquer problema na presença da mitologia, entendida como linguagem mitológica, no Novo Testamento; sua proposta hermenêutica não consiste em uma “amitologização”, isto é, em negar ou superar o mito, mas sim naquilo que ele denomina *demitologização*. O processo de demitologização inicia-se pelo esclarecimento de alguns aspectos fundamentais acerca do mito, a começar pelo fato de que:

O verdadeiro sentido do mito não é proporcionar uma concepção objetiva do universo. Ao contrário, nele se expressa como o ser humano se compreende no mundo. O mito não pretende ser interpretado cosmologicamente, mas antropologicamente – melhor: de modo existencialista [...]. Do não-mundano fala mundanamente, dos deuses humanamente (Bultmann, 1999, p.14).

Note-se que a crítica fundamental de Bultmann em relação à mitologia do Novo Testamento não se dirige à mitologia em si, mas a uma perspectiva hermenêutica que a interpreta e a anuncia como se nela se comunicasse uma verdade de natureza científica, objetiva e empiricamente verificável — o que, evidentemente, é indemonstrável. Bultmann diz (1999, p. 15):

A mitologia do Novo Testamento não deve ser inquirida quanto ao seu conteúdo conceptual objetivante, mas quanto à compreensão da existência que se expressa nessas concepções. O que está em jogo é a verdade dessa compreensão, e sua verdade é afirmada pela fé, que não deve ser comprometida a aceitar o universo conceptual do Novo Testamento.

Aqui se encontra a chave hermenêutica da demitologização: o mito assemelha-se a uma concha que encerra em seu interior a mais preciosa das pérolas, o *querigma*, a proclamação da Palavra de Deus. Assim, o hermeneuta cristão não rejeita a mitologia do Novo Testamento; ao contrário, acolhe-a e a cultiva, empenhando-se em descobrir nela, como ensina o próprio Evangelho, o “tesouro escondido no campo” (Mt 13,44). Destarte, Bultmann adverte para o risco de que a crítica à mitologia neotestamentária incorra em uma dupla eliminação: a do mito e a da proclamação; do mesmo modo, alerta para o perigo de que o esforço de comprovação histórico-factual acabe por perder de vista o essencial, o *querigma*, que anuncia Jesus Cristo em sua significação salvífica para o ser humano de todas as épocas. Em outras palavras, a preocupação excessiva com o invólucro pode desviar o olhar daquilo que é central: a plenitude da revelação comunicada pela mensagem cristã (Bultmann, 1999, p. 41; 47).

Temos que perguntar-nos se a pregação escatológica e o conjunto dos enunciados mitológicos contêm um significado ainda mais profundo, que permanece oculto sob o invólucro da mitologia. Se é assim, devemos abandonar as concepções mitológicas precisamente porque queremos conservar seu significado mais profundo. A esse método de interpretação do Novo Testamento, que procura redescobrir o significado mais profundo oculto por trás das concepções mitológicas, chamo de ‘demitologização’ – termo que não deixa de ser insatisfatório. Não se propõe eliminar os enunciados mitológicos, mas sim interpretá-los. É, pois, um método hermenêutico (Bultmann, 1999, p. 53).

Para Bultmann, o processo que ele denomina *demitologização* já se encontra em curso no próprio Novo Testamento. Os autores sagrados reinterpretem as narrativas e imagens míticas do Antigo Testamento à luz do evento Jesus Cristo, no qual reconhecem a plenitude de sua realização e o sentido último de sua mensagem salvífica (Bultmann, 1999, p. 16)⁴. Com efeito, é tarefa daquele que lê, interpreta e comunica o *querigma* cristão na atualidade proceder de modo análogo: tornar a mensagem cristã audível e inteligível ao ser humano contemporâneo, aquele formado sob a influência do pós-iluminismo, marcado por um horizonte de racionalismo, materialismo e cientificismo.

3.1. O querigma anunciado ao ser humano (pós) moderno

Bultmann demonstra, em suas obras, a aplicabilidade de sua proposta hermenêutica. Inicialmente, destaca que a demitologização extrai o caráter antropológico do mito, precedendo seu teor teológico: ela evidencia que o mito possibilita, antes de comunicar o divino, uma investigação sobre o próprio ser humano. Nesse sentido, a mitologia cruza-se com disciplinas como psicologia, antropologia e sociologia, que, embora possuam metodologias e enfoques distintos, compartilham um objetivo comum: compreender melhor o fenômeno humano. Por isso, para Bultmann, a demitologização tem um quefazer existencial, ou melhor, existencialista, no sentido da filosofia inaugurada por Søren Kierkegaard (1813–1855) e reinterpretada e ressignificada por pensadores como Martin Heidegger (1889–1976) e Jean-Paul Sartre (1905–1980)⁵, entre outros; ela assume

⁴ Além dos Evangelhos, destacam-se as cartas paulinas, divididas em **autênticas** (escritas por Paulo: Rm, 1-2Cor, Gl, Fl, 1Ts, Fm), **deuteropaulinas** (2Ts, Cl, Ef, escritas por discípulos) e **tritopaulinas** ou **pastorais** (1-2Tm, Tt, estágio posterior). Soma-se a elas Hebreus, que exemplifica de modo claro a *demitologização* de Bultmann: a releitura dos mitos veterotestamentários à luz do evento Jesus Cristo, onde encontram sua plena realização e sentido último.

⁵ Importa enfatizar, como já destacado, que Bultmann se permitiu ser profundamente influenciado pela filosofia de Heidegger; com efeito, incorporou suas ideias sobre existência, temporalidade e autenticidade na hermenêutica do Novo Testamento. Heidegger influenciou especialmente a forma como Bultmann compreendia o ser humano diante do acontecimento salvífico, o que permitiu a ele desenvolver sua hermenêutica existencial e o programa da demitologização.

como sua tarefa “interpretar existencialisticamente [...] a mitologia do Novo Testamento” (Bultmann, 1999, p. 20). Ao fazê-lo, é possível perceber e refletir sobre diversos aspectos da condição humana, destacando-se, em particular, sua profunda inquietude. O ser humano se apresenta como angustiado e lacunar, sempre em busca de realização plena, o que revela sua finitude e dependência existencial. Isso significa que aquilo que as investigações filosóficas e antropológicas descrevem da condição humana em termos “seculares” se aproxima, de certo modo, do que a mitologia neotestamentária expressa em linguagem “sagrada”. Para Bultmann, essa analogia torna-se ainda mais evidente à luz da leitura de Martin Heidegger:

Parece ser apenas uma exposição filosófica profana da visão neotestamentária do ser-aí humano: o ser humano, existindo historicamente na preocupação por si mesmo, no fundamento da ansiedade, sempre no momento da decisão entre o passado e o futuro; ou pretende perder-se no mundo do que é tangível, do impessoal, ou pretende obter sua autenticidade na renúncia a todas as seguranças e na entrega sem restrições ao futuro! Não é essa a compreensão neotestamentária do ser humano? Se ocasionalmente tenho sido criticado por interpretar o Novo Testamento com categorias da filosofia da existência de Heidegger, tem havido – assim temo – uma cegueira para o problema de fato. Penso que deveríamos, antes, assustar-nos com o fato de que a filosofia já divisa a partir de si o que o Novo Testamento diz (Bultmann, 1999, p. 28).

Destarte, o querigma cristão, extraído do interior do mito, revela um dado antropológico fundamental: o ser humano, imerso em seu vazio existencial e confrontado com a ausência de sentido, perdido em relação a si mesmo, manifesta de modo latente, por meio de utopias filosóficas, políticas e ideológicas, sua ânsia por transcendência, por uma realidade radicalmente distinta da situação presente. Embora não expressa na linguagem mitológica do Novo Testamento, essa ânsia se apresenta como o sonho de um novo mundo, que o cristianismo tradicional identifica como o “céu novo e uma nova terra, onde nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor” (Ap 21,1;4). No entanto, o anúncio central do querigma cristão não é antropológico, mas cristológico. A partir dos dados antropológicos pode-se estabelecer um diagnóstico, mas é apenas no plano cristológico que se encontra o prognóstico de cura. Em chave hermenêutica demitologizadora, o evento Jesus Cristo representa uma irrupção escatológica: nele, a realidade do novo éon foi plenamente realizada e aberta ao ser humano. Na decisão de fé, o indivíduo não vive à procura desesperada de comprovar a historicidade de um acontecimento do passado que fundamente sua convicção, nem na espera angustiada por um futuro utópico cuja demora pareça torná-lo mera ilusão. O existir escatológico, como enfatiza Bultmann, é um “já”, um “agora”, uma realidade presente em que a presença de

Jesus Cristo promove profunda metamorfose existencial, transformando as coisas velhas em passadas e fazendo com que tudo se torne novo (2Cor 5,17).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, concluímos que o mito constitui um recurso utilizado pela espécie humana desde seu passado mais remoto até os dias atuais. Trata-se de um elemento polissêmico, passível de análise sob diversas perspectivas, todas convergentes em um ponto comum: o mito oferece dados antropológicos riquíssimos sobre o fenômeno humano. Nele estão representados múltiplos elementos culturais e variados arquétipos que trazem à luz aspectos da psique, bem como projeções da realidade, anseios, medos, sonhos e angústias. O mito é, portanto, um instrumento que possibilita apreender tanto dimensões subjetivas quanto objetivas da experiência humana, contribuindo para a compreensão de grupos e sociedades. Sobretudo, o mito é intrínseco ao horizonte religioso, em especial ao cristão. Tornou-se evidente, ao longo de nossa análise, que o simbolismo e a analogia, enquanto categorias fundamentais da linguagem mitológica, são imprescindíveis ao próprio quefazer teológico cristão.

Nesse contexto, destacamos a importância do mito na análise que Bultmann realiza do Novo Testamento. É justamente a partir dessa valoração que o autor propõe um novo programa hermenêutico, denominado por ele de demitologização, o qual implica reconhecer no mito uma concha que resguarda em seu interior um tesouro preciosíssimo: o querigma cristão, isto é, a mensagem do Evangelho, cujo centro é a pessoa de Jesus Cristo e sua oferta salvífica e escatológica, destinada tanto ao ser humano de seu tempo quanto ao contemporâneo. Demitologizar, portanto, significa analisar, interpretar e extrair o significado último que o mito deseja comunicar, traduzindo-o em linguagem acessível e inteligível ao ser humano de hoje. Ao fazê-lo, Bultmann demonstra a convicção de que, no querigma cristão, que proporciona o encontro com Jesus Cristo em sua significação mais profunda, os anseios mais íntimos do ser humano podem, finalmente, encontrar saciedade e sentido.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOMBERG, Craig; JR, Robert Hubbard; KLEIN, William. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CARDEDAL, Olegario González. **Cristologia**. Petrópolis: Vozes, 2022.

ESTRADA, Juan Antônio. **Deus nas tradições filosóficas (Vol. 1)**: Aporia e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

LIBANIO, J.B. **Linguagens sobre Jesus (2)**: linguagens narrativa e exegética moderna. São Paulo: Paulus, 2012.

MORRA, Gianfranco. **Filosofia para todos**. São Paulo: Paulus, 2001.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

ZILLES, Urbano. **História da Teologia Cristã**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.