CADERNOS

N.º 22 - 2009 - Ano XIV

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

Estudos sobre São Paulo

José Augusto Ramos • José Tolentino Mendonça

Jorge Leandro Rosa • José Augusto Mourão • Carlos Morujão

Francolino Gonçalves • Juan Francisco Ambrósio

Mateus Cardoso Peres • José Manuel Valente da Silva Nunes

CADERNOS ÍSTA

ESTUDOS SOBRE SÃO PAULO

I - CONFERÊNCIAS SOBRE SÃO PAULO

II - SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA

N.º 22 - 2009 - ANO XIV

CADERNOS

Publicação: ÍSTA - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima
Depósito legal: 101412/96
ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:
CADERNOS ÍSTA
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, n.º 12
1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: ista@dominicanos.com.pt

Telefone: 21 032 23 00
Fax: 21 727 37 07

http://www.dominicanos.com.pt

Número avulso: 8 €
Assinatura anual: 15 €

EDITORIAL

"On n'appelle pas Dieu *par* son nom, on l'appelle *dans* un nom, et cela peut être du coup dans n'importe quel nom, c'est ce que l'on nomme l'amour". Y. Bonnefoy

"Why are the most unlikely people, including myself, suddenly talking about God?" Terry Eagleton

Os humanos são máquinas de fabricar deuses. E de Deus têm-se dito as coisas mais desencontradas. Até biografias Lhe fizeram (Jack Miles, *God: a biographiy*, 1995). Estamos todos embarcados, já trabalhados pelo religioso, como o somos pelo social-histórico, mesmo quando fazemos a sua crítica ou pretendemos fazer a sua demistificação. Richard Dawkins, no *The God Delusion* (2006), diz-nos que as ideias religiosas são irracionais, absurdas, patológicas, que se espalham como um vírus que infecta os cérebros que ataca, que pululam como parasitas e por aí fora. Contra Richard Dawkins, o muito respeitado critico britânico Terry Eagleton escreveu *Faih, Reason and Revolution* (2009). Pascal Boyer no seu *Et l'homme créa les dieux* (2001) não é menos irónico: a Igreja teria perdido todas as batalhas e de modo definitivo. Daniel Dennet, em *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006), não faz senão naturalizar a religião. Nietzsche ao menos resumia a essência do cristianismo numa fórmula: "Deus morreu. E fomos nós que o matámos".

Deus não é isto ou aquilo, nem afirmação nem negação, nem mesmo "Deus", segundo Gregório Palamas. Para os teólogos russos, o Pai *Pantocrator* vela ou deriva o seu poder patético e deixa-se celebrar como um "Deus-humanidade" ou um "Deus-universo" (Soloviev). A fé ortodoxa evacua Deus da realidade humana. Unificado com o homem e impensável por ele, Deus não morreu mas implode no homem; o homem que participa na divindade inconhecível é um *microteos* e um microcosmos inconceptualizável e insondável.

Os conceitos criam ídolos de Deus, só a emoção forte e repentina, a surpresa pressentem alguma coisa , dizia Gregório de Nissa. A *apofase* é o cúmulo desta teologia negativa que nega a limitação conceptual de Deus: nem valor nem conceito, nem representação, Deus é o inacessível, o mistério sem fundo, inobjectivável. Levará esta inefabilidade ao niilismo? "Deus morreu, tudo é permitido", clama o niilista de Dostoievski. Não é porque Deus irrepresentável, inconcebível que tudo é permitido na ordem da representação?

Em Agostinho, o acontecer revolucionário ocorre através do processo de humanização de Deus. O deus absolutamente transcendente teria decidido há dois mil anos imiscuir-se no mundo, mais do que antes o fizera. A História Universal aparece, então, como a história das contra-revoluções do homem contra a revolução de Deus. No oriente, a História seria a contra-revolução dos homens ligados ao Ser contra a revolução do Nada perpetrada pelo budismo.

Uma outra concepção do humano está a constituir-se com a contribuição dessas novas *Humanities* em que a transcendência é imanência.

"Porque deus é uma pura abstracção, nem eu sei como existe, nem onde existe, o que é, que atributos tem... e é uma palavra de tal modo conotada de sentidos estranhos, que se torna uma palavra destruída. Para mim, deus é uma palavra destruída, já não existe. (Maria Gabriela Llansol).

É possível falar de Deus sem que o Nome seja infectado pela peste do positivo (e de alguma teologia)?

Os autores dos textos que este Caderno traz à luz expõem, cada um a seu modo, que percursos seguir para que o Nome permaneça.

O ano "Paulino" mereceu também uma atenção cuidada por parte do ISTA. A prova são os textos que constam deste número.

Não há conhecimento sem discordância. Nem só do conhecimento "amativo" precisamos. Para tal, nos servem de guia os autores que aqui verteram os seus textos.

Boa leitura!

José Augusto Mourão, op

I

CONFERÊNCIAS SOBRE SÃO PAULO

PAULO DE TARSO: UM MUNDO COM 2000 ANOS

José Augusto M. Ramos
Centro de História da Universidade de Lisboa

É intenção deste texto esboçar algumas considerações sobre as coordenadas do mundo habitado pela imagem de Paulo há 2000 anos; foi planificado no contexto de uma das sessões de celebração do ano Paulino organizadas pelo ISTA, nomeadamente aquela em que se procurava revisitar a geografia cultural de Paulo. Esta participação pretendia servir de complemento à conferência principal do dia, pronunciada pelo Prof. Joaquim Carreira das Neves. Na medida do possível, agora sem o frente a frente que o diálogo proporciona, o texto mantém essa mesma perspectiva; ele incide, por conseguinte, mais sobre as dimensões do contexto cultural com que aquele mundo se definia. Tudo isto, entretanto, faz parte integrante e decisiva da mais subtil interioridade de Paulo, suscitando e recheando os sentimentos e motivando as atitudes que informam a sua acção.

A amplidão do espaço, dos acontecimentos e dos significados implicados neste mundo fazem com que a síntese que é possível aqui fazer consista em recolher algumas coordenadas mais significativas necessariamente amplas, sem investir em notas complementares de acompanhamento. O que aqui se sintetiza são linhas de reflexão em profundidade. Parece mais consentâneo que estas sejam assim apresentadas, sem recurso directo a autoridades bibliográficas, como uma memória de muitos percursos e anos de contacto, sobretudo em trabalho colectivo de tradução. Tentaremos transpor todos os aspectos harmónicos pertinentes para o interior da própria síntese que aqui se expõe.

Alguma bibliografia apontada ao final é testemunho de alguns passos de releitura para esta síntese. A restante poderá ajudar

igualmente os leitores a caminhar mais e a chegarem mais além. Ela é propositadamente matizada, variando da fundamentação historiográfica até outros diversos matizes pertinentes de leitura.

1. O HELENISMO: CULTURA E GEOGRAFIA

O mundo de Paulo de Tarso, para o qual temos a oportunidade e o privilégio de agora voltar o olhar é, evidentemente, um espaço geográfico bem específico. É incontornável que assim seja. Porém, não é preciso que tenhamos de considerar o horizonte físico da sua geografia como o factor mais decisivo. São sobretudo os contornos reais da geografia humana, espelhando o estado político, social e cultural dos seus contemporâneos.

Estamos, de qualquer modo, confrontados com uma geografia envolvida pela cumplicidade com uma história original e única e que deixou profundas repercussões na nossa história e na história geral dos humanos. Este mundo é aquele que se encontra situado junto ao litoral norte do Mediterrâneo central e oriental. Naquela altura, era esse o mundo que representava a civilização. O centro de onde emanava o dinamismo para essa civilização poderia ser definido de variadas maneiras, consoante o aspecto que se escolhesse e também conforme a lucidez com que se pudesse contar. Aquele mundo dispunha de várias centralidades.

O seu centro político situava-se, então, em Roma e era daí que decorriam as directivas que, em boa parte, condicionavam a vida real e social nas mais variadas regiões. Era o tempo de um império romano já claramente implantado e que, com maior ou menor boa vontade e nível de adesão, era aceite pelos mais variados povos. O tempo de enraizamento e de aceitação da presença e da liderança política dos romanos conhecia, de facto, níveis diferentes, consoante o lugar onde se estivesse.

Algumas das situações político-sociais de maior sensibilidade, sob este ponto de vista, situavam-se precisamente na franja oriental do império. A província da Ásia, em grande parte coincidente com o actual território da Turquia, encontrava-se integrada no império romano havia já bastante tempo e tinha caído nos braços desse império sem grande esforço de conquista. O estatuto estratégico de

que Roma já gozava foi suficiente. As populações da Ásia estavam, no entanto, culturalmente habituadas a sentimentos de autonomia que as tornavam, por vezes, difíceis de manter numa atitude ordeira de fidelidade para com o poder imperial.

No litoral oriental, aquele onde Paulo teve as suas raízes, era ainda menos segura a presença política de Roma. Tratava-se, com efeito, de civilizações muito antigas e muito personalizadas do ponto de vista cultural. A filosofia de vida, que desenhava as suas culturas, assentava em coordenadas que não coincidiam tão generalizadamente com aquelas em que assentava o mundo ocidental, que o império representava. Aquele mundo palestinense, que era habitado sobretudo pelos judeus, ao mesmo tempo que apreciava alguns progressos da civilização romana e admirava os romanos pela eficácia com que conseguiam governar o mundo, mostrava-se muito reticente, quando os novos modos da política colidiam com alguns princípios essenciais da sua cultura. O choque com os ideais religiosos mostrou-se particularmente melindroso, mesmo sem tomar em consideração as reacções motivadas por mentalidades mais conservadoras.

Esta pedra de toque haveria de conduzir, já depois da morte de Paulo, a algumas guerras que se revelaram verdadeiramente catastróficas para os judeus, em 70 e em 135 d. C. O desfecho final foi, em ambas as datas referidas, a trágica destruição da cidade de Jerusalém. E, quando morre uma cidade, morre muita gente, por arrastamento dos acontecimentos, e morrem, em grande parte também, os sonhos de todos aqueles que conseguiram sobreviver à ruína da cidade, menina dos seus olhos.

Os princípios com que se governava este mundo, já os judeus os conheciam e se tinham anteriormente confrontado com eles, numa altura em que esse programa político era personificado por poderes de base social grega, com capital mais a oriente, em Antioquia da Síria. Eram os selêucidas, herdeiros gregos de uma parte oriental do império de Alexandre Magno. A passagem política de Alexandre foi efémera, mas as suas consequências ainda hoje não cessaram de produzir influências. Esta Antioquia viria a ser um dos pólos importantes nos inícios do percurso cristão de Paulo.

O nascimento de Paulo foi certamente afectado por este estado de coisas. Que ele tenha nascido na Ásia Menor, em Tarso, como é tradicional e bastante consensual pensar-se; ou tenha nascido na Palestina, como alguns indícios antigos poderiam também levar-nos a pensar, a vida de Paulo é marcada, é mesmo totalmente condicionada pelas vicissitudes e virtualidades que este mundo oferecia.

Entretanto, não é sequer a geografia do seu mundo o factor que mais intensamente influenciou a vida de Paulo. Os conteúdos e as vivências culturais a que o seu tempo lhe deu acesso é que lhe ofereceram os ingredientes de vida, de pensamento e de acção mais marcantes e decisivos. Paulo é, para todos os efeitos, um filho do século I da nossa era, mesmo que o seu nascimento possa eventualmente ter ocorrido já no outro século I, o anterior à nossa era.

Simbolicamente, isto poderia levar-nos a contabilizar a dobrar o significado histórico desta fase verdadeiramente axial para a história. A viragem poderia ter consistido apenas na mudança quanto ao modo de organizar um calendário tendencialmente universal. O facto é que, com a designação de século I, acabamos por englobar realmente dois séculos. Mais do que constituir um jogo de palavras, esta habilidade pode servir-nos para sublinhar a densidade do processo cultural que se está a desenvolver ao longo dos 200 anos implicados nesse duplo século I. Por muito que a vida de Paulo se possa limitar a cerca de sessenta ou setenta anos no centro deste longo espaço de tempo, todo este âmbito temporal se revela bastante importante para Paulo, por tudo aquilo que o Apóstolo herdou como património da sua época, por tudo o que foi chamado a viver e por todo o dinamismo que a sua acção incutiu no modo como decorreram os tempos que se seguiram à sua vida; dela derivaram em boa os caminhos que foram percorridos.

A importância do tempo de Paulo é justificada também porque na sua vida se encontram em convergência dois longos caminhos históricos, dois mundos que se aproximavam do seu percurso final. No curto espaço dos seus dias e enleado nas suas muitas andanças, vem efectivamente desaguar o antigo mundo das civilizações pré-clássicas. Estas preenchem a longa história das civilizações, que tinha

começado quase 4000 anos antes, desde a Suméria e a Babilónia, do lado mesopotâmico, e desde o antigo Egipto, do lado nordeste africano. Com as mais recentes formas que o seu legado histórico tinha tomado, elas vinha, na altura, desaguar no grande mar que é a era de Paulo, fervilhante de inquietações, de expectativas e de tentativas de respostas novas.

O P. Manuel Antunes, profundo conhecedor da cultura clássica, apreciava particularmente as novas virtualidades desta época helenista. E não o fazia somente por causa da injecção cultural proveniente do cristianismo e dos seus desenvolvimentos. O fervilhar de ideias com todas as procedências e apontando em todas as direcções levaram-no a declarar, de forma categórica, que esta época representava a fase de maior riqueza de sincretismo que podemos até hoje testemunhar ao longo da história. Assim o afirma ele, na entrada sobre sincretismo que redigiu para a Enciclopédia Luso-brasileira de Cultura-Verbo. No entanto, esta ideia de sincretismo significava para ele, não uma mancha na pureza das doutrinas ou uma marca de relativismo e negligência na defesa da verdade, mas, sim, um sinal de generosa partilha, de promessa e de criatividade.

O mundo de Paulo, o seu mundo cultural e espiritual em cujo horizonte se lhe foram definindo os caminhos mais decisivos e onde ele próprio se tornou decisivo, é sobretudo este mundo do helenismo. É com este rótulo que costumamos designar genericamente o contexto cultural do seu tempo.

E por que razão nos parece tão consensual esta designação? As primeiras referências a este conceito e a este termo encontram-se no *Livro dos Macabeus* (2 Mac 4,13). Ali, o termo parece exprimir atitudes face a uma realidade e a práticas de aceitação de modos gregos que eram ainda pouco consensuais. Nesse conceito, estava em questão principalmente a maneira agressiva com que os governantes gregos de Antioquia, sucessores de Alexandre Magno no Oriente, procuravam impor as maneiras gregas de viver, isto é o seu helenismo, às populações judaicas da Palestina.

Ora, face a este movimento de transformação cultural, os judeus encontravam-se muito divididos entre si. De um lado, havia os que achavam que esse era o caminho inquestionável do futuro e

adoptavam cada vez mais os modos de viver teóricos e práticos dessa nova cultura. Era o novo humanismo que se lhes apresentava. Do outro lado, estavam aqueles judeus que pressentiam nesses novos caminhos o desmoronar da sua cultura e temiam que isso pudesse significar sobretudo uma traição à sua ancestral religião. Esta cisão dividirá o judaísmo por muito tempo. E a acção de Paulo não é estranha a estas questões. A evolução paralela do judaísmo e do cristianismo até aos dias de hoje também não.

O facto, no entanto, é que muitos dos conteúdos formulados pela grande cultura grega, desde alguns séculos antes, constituíam o conceito essencial e definiam as formas que pareciam adequadas para o novo espírito e para a nova linguagem humanista. Por estas razões de fundo e também pela razão eminentemente prática de a língua grega estar a ser utilizada como verdadeira língua franca para todo este espaço central da humanidade de então, o designativo de helenismo teve a possibilidade de ganhar raízes e garantir absoluta pertinência.

Até a terminação em "ismo" que normalmente traduz um carácter artificial e algo abstracto, parece que ressoa, neste caso, com a naturalidade de uma fórmula cultural de teor compósito, sim, mas que tem marca de algo vivencial, partilhado, místico. Tudo isto são conotações capazes de intensificar a criatividade. As dinâmicas da língua franca são elas próprias uma fonte privilegiada para a criação. Ao partilhar-se uma língua, partilha-se de imediato com ela a criatividade que nos refolhos dessa língua andavam como que em gestação. A língua não serve somente para comunicar o pensamento; uma língua específica é ela própria uma criadora específica de pensamento.

E não é de somenos importância nem tem significado menor o facto de toda a literatura que nos foi transmitida para o Novo Testamento se encontrar escrita precisamente na língua franca deste mundo e deste tempo. Isto significa que o tipo de cristianismo que neste contexto cultural foi recebido e assim se enraizou foi aquele que acabou por se tornar o nosso cristianismo, o cristianismo da nossa história. Ao dizer nosso não pretendemos regionalizar a questão. Sem retirar qualquer importância a outras propostas iniciais, que tendiam

para outros modelos de cristianismo, o cristianismo que, em termos gerais, passou para a história é efectivamente este cristianismo de recepção grega.

Neste mundo assim organizado, vai-se também definindo uma nova geografia com o aparecimento de novos núcleos culturais. Os antigos centros culturais do mundo, não deixaram completamente de contribuir para as novas fórmulas, recorrendo ao património que desses mundos derivava.

Atenas vê afirmarem-se, na sua própria geografia, outras cidades como núcleos de vida cultural, de onde promanam fórmulas novas portadoras de futuro. Paulo cresceu na Ásia, numa região onde várias cidades almejavam atingir os mais elevados níveis de vida cultural. A sua própria cidade de Tarso podia muito bem aspirar a ter o seu nome assinalado nesta galeria; e Antioquia, na costa síria do Mediterrâneo, era disso um exemplo particularmente válido no contexto do cristianismo primitivo. Paulo teve oportunidade de o vivenciar ali pessoalmente. E as suas cartas testemunham da importância de outros centros de cultura e de novas fórmulas de humanidade, tanto na Ásia como na Grécia.

Alexandria deveria certamente merecer um destaque neste contexto. A sua imensa e famosa biblioteca podia mesmo ser tomada como símbolo e como que a concretização real de um cosmopolitismo de inteira partilha cultural, mesmo que o convívio entre os muitos grupos raciais ali residentes nem sempre se conseguisse realizar de forma inteiramente pacífica. Poderia, aliás, parecer estranho o facto de a cidade de Alexandria carecer completamente de ecos e referências na vida e na obra de Paulo. Parece quase intrigante que os caminhos do Egipto, cuja lembrança seria tão natural para o horizonte do homem bíblico, nunca tenham constituído para ele uma meta com algum interesse e significado, nem sequer apareçam referidos. Acresce ainda outro facto. É que o cristianismo parece ter seguido os caminhos do Egipto, desde muito cedo, e também parece que o seu crescimento foi rápido e brilhante na terra dos faraós, apesar de estes terem deixado algumas memórias menos agradáveis para os hebreus.

No entanto, este Egipto da época helenista não esteve de maneira nenhuma ausente nos percursos de Paulo. A familiaridade com que, nas suas exposições e argumentações, ele se serve da Bíblia traduzida para grego pelos judeus de Alexandria, alguns séculos antes, representa uma presença marcante da história cultural de Alexandria no espaço e na experiência humana de Paulo.

Roma era, de algum modo, o centro de todo este mundo; era-o mais do ponto de vista político do que do ponto de vista cultural, evidentemente. Por certos aspectos, sobretudo culturais, era um centro com fortes conotações de periferia. Era, no entanto, dali que o grande novo mundo era governado e isso tinha, sem dúvida, um significado de intensa ressonância para o espírito da época e garantia para a cidade de Roma um papel importante no horizonte da nova humanidade. Era esta centralidade administrativa que dava a ideia e a fórmula de uma nova geografia de globalização, claramente justificada e bem sucedida. Nesta perspectiva e para esta função, Roma era insubstituível.

Mais ainda. Esta amplitude simbólica, derivada do mapa político de que era o centro, dava à imagem de Roma uma capacidade de ressoar como um sinónimo prático e actualizado da antiga mitologia que envolvia todos os humanos numa única aventura cósmica. É provável que nesta sinonímia simbólica entre a imagem de mundo dada por Roma e a imagem de homem universal que o cristianismo herdara do fundo mítico do Oriente assentassem algumas das razões que fizeram com que o jovem movimento cristão se pusesse a olhar para Roma como para uma meta final clara e decisiva até onde deveria chegar, como quem cumpre a tarefa de abarcar o mundo. O cristianismo assumiu Roma não tanto por vontade de poder, mas por imagem de universalidade.

Para além da ambição de Paulo em chegar o mais longe possível, a escolha que ele fez da comunidade cristã de Roma para lhe endereçar uma das suas cartas, o seu principal tratado, ele que normalmente só escrevia para tratar de questões relativas a uma comunidade onde antes tinha estado e da qual se continuava a considerar responsável, esta escolha é certamente um sinal de como Paulo via a centralidade e a representatividade de Roma neste seu mundo.

Paulo pertence certamente a este mundo vasto e movimentado, como o seu pensamento e a sua actividade não se cansam de testemunhar. E de alguma maneira podemos dizer que era precisamente a este vasto e variado mundo que Paulo pertencia, de raiz e em primeiro lugar. A mundividência que decorre directamente desta imagem do mundo parece marcar a sua personalidade de maneira radical e originária. De tal modo parece ser este o seu ponto de partida que o seu judaísmo se poderia eventualmente inserir já numa relação complexa e sujeita a crises de crescimento, a fim de resolver o velho problema das solidariedades herdadas pelas tradições familiares.

O próprio judaísmo, que familiarmente poderia representar a cultura matricial de onde Paulo nasce, seria já portador de uma aventurosa história de múltiplos relacionamentos com este amplo mundo em forma helenista, onde se podiam claramente assinalar momentos de entusiasmo e de encontro, mas também de desconfiança, conflitos e confrontos. Assim, Paulo poderia não partir do judaísmo para acolher os do paganismo; teria partido, então, do mundo aberto e ecumenicamente igualitário para ir ao encontro do seu judaísmo possível. Encontrou pelo caminho o cristianismo e foi esse judaísmo que acabou por lhe servir.

Com isto, apenas se está a ensaiar modestamente uma hipótese de leitura, derivada da contemplação do percurso de Paulo neste seu mundo. Na vida cultural e mental de Paulo existem, de facto, dois pólos: por um lado, é o do judaísmo-cristianismo, cuja tensão interna ele resolve com o seu genial empreendimento hermenêutico, por outro é o do mundo total dos homens, que ele identifica em alternativa com o dos não judeus. Parece, por conseguinte, plausível, pertinente e frutuoso perguntarmo-nos em qual dos dois pólos podemos detectar indícios do primeiro passo do seu percurso intelectual, percurso que nos foi transmitido de modo tão bem documentado.

2. Ser judeu em tanto mundo:

Com estes traços largos e marcantes se pode desenhar o mundo que serviu de enquadramento e motivação e foi também rampa de lançamento e percurso para a vida de Paulo. O seu caminho parece

ter como referência de partida a cidade de Tarso, seja qual for o sítio exacto do seu nascimento. Com esta imagem tentamos já definir, no simbolismo do seu contexto biográfico, os passos significativos do seu percurso interior.

E nesta encruzilhada do grande horizonte geográfico, cultural e humano insinua-se uma pergunta que pode servir para definir o modo de abordar a questão de saber qual é o início dos caminhos de Paulo, já anteriormente aflorada ao de leve.. Neste contexto, qual é a situação de Paulo, lá bem no fundo das suas emoções? Estará ele na posição de um judeu que tem de sair ao encontro do mundo? Ou estará na situação de um homem que tem o mundo como primeira evidência e que, a partir daí, sente a necessidade imperiosa de resolver o seu posicionamento pessoal face ao judaísmo? Na verdade, na literatura de Paulo, os dois pontos que nos aparecem em permanente correlação são o do judaísmo e o do mundo. É entre esses dois pontos que se processa a sua actividade contínua de hermenêutica. No entanto, aquele sobre o qual incide de forma mais insistente a argumentação hermenêutica de Paulo é o do judaísmo. É sobre a compreensão histórica e a projecção futura deste último que incide a transformação que ele propõe e que consegue, no essencial e com evidente sucesso histórico, levar à prática.

Isto tem, entretanto, a ver com algo que é muito importante na biografia de Paulo. É o avolumar de declarações, tanto da parte dele próprio como da síntese biográfica exposta nos *Actos dos Apóstolos*, segundo a qual o estatuto judaico de Paulo se sintetiza na sua pertença ao grupo dos fariseus. Será que o grupo dos fariseus estava assim tão implantado nos meios distantes da diáspora judaica? Será que o farisaísmo de Paulo é um resultado circunstancial da sua estadia em Jerusalém ou eventualmente também a decorrência de um judaísmo cultivado romanticamente à distância, no seu ambiente natal, por qualquer razão de cariz saudosista ou de desenraizamento cultural?

O facto é que o comportamento radical de Paulo até à grande inversão de rota, simbolizada pela chegada a Damasco, era pouco coincidente com a atitude de tolerância que o seu declarado mestre de farisaísmo, o rabi Gamaliel, aconselhava a todos a

manter relativamente ao valor que se devia reconhecer no primeiro movimento cristão (Act 5,33-39).

Na verdade, Lucas coloca a questão judaica de Paulo dentro de um percurso que tem o seu início em Jerusalém, no papel de um fariseu radical e militante, e se prolonga literariamente até Roma, na função, já longamente exercitada, de um apóstolo de Cristo, animado por uma dose não menor de entusiasmo e militância. Geograficamente, este itinerário simbólico coincide inteiramente com o plano que é proposto para a difusão da mensagem de Jesus. Nesta perspectiva de mundo, destinado a ser espaço de difusão do cristianismo, Paulo representaria, de acordo com a linguagem dos Actos, o modelo perfeito para um itinerário cristão. Tanto na sua qualidade de apóstolo como na condição de discípulo exemplar.

Nada disto retira plausibilidade nem pertinência aos traços biográficos que nos são propostos para descrever a sua vida real, que vai do judaísmo ao universalismo. Se fosse verdade, no entanto, esta vontade do seu biógrafo em construir uma imagem de Paulo projectada como exemplar de vida cristã, poderia ser um dado de grande interesse para definir o ponto essencial de onde arranca o seu percurso.

É verdade que a questão judaica de Paulo tem literariamente o seu ponto de partida em Jerusalém; é também verdade que Jerusalém se mantinha como ponto de referência, uma vez que para os judeus era ali "a terra" e ali se encontrava ainda o seu templo, que era o único desde havia séculos. Contudo, o mundo judaico daquela época vivia maioritariamente esta relação essencial com Jerusalém de uma forma romântica e distante. A realidade não lhes permitia mais. Por isso, a saudade podia ser mais acentuada, com aspectos negativos mais radicais.

Numerosa e dispersa pelos quatro cantos deste mundo andava a grande diáspora do judaísmo. Havia séculos que a emigração de judeus da Palestina estava a decorrer e, se, de início, algumas emigrações foram provocadas por intervenções políticas de guerras já passadas, a mais famosa diáspora da história do judaísmo só aconteceu algum tempo depois da morte de Paulo. O mundo judaico de Paulo é, pois, constituído por uma nebulosa de muitos grupos,

dispersos pelas regiões mais desenvolvidas do império romano. E se alguns emigrantes tinham sido forçados politicamente, a sua maioria teria emigrado de forma espontânea e voluntária.

Jerusalém era para o judaísmo destes tempos, uma saudade, uma recordação e um motivo de cuidado, que se sentia profundamente na preocupação em ir lá celebrar algumas festas e em acudir com esmolas aos necessitados judeus que, apesar de condenados à pobreza ou a uma vida muito modesta, decidiam permanecer na cidade.

Estes símbolos de hegemonia que Jerusalém guardava e propunha não eram, no entanto, suficientes para as necessidades locais destas comunidades judaicas, tanto mais que o judaísmo de todos os tempos sempre cultivou alguma naturalidade na definição local das suas vivências e na organização autónoma das suas actividades. Sempre se sentiu intensamente solidário, mas nunca foi muito centralista. Os novos centros de judaísmo eclodiam ao sabor da vida que crescia. Podemos sublinhar três ou quatro núcleos, cada um com diferente ressonância na época e com uma visibilidade histórica bastante diversa. Destacam-se as comunidades da Babilónia, de Alexandria, da Síria e Ásia e da Grécia e Roma.

O núcleo judaico da Babilónia, simbolicamente articulado com a memória dos judeus deportados com a conquista de Nabucodonosor consumada com a destruição de Jerusalém em 587-586, a. C., tinha tido um grande ascendente sobre a vida cultural do judaísmo, já desde a época bíblica, e haveria de manter a sua influência, durante mais alguns séculos, sobretudo por entre as comunidades da diáspora oriental.

Mais a ocidente, a comunidade de Alexandria foi pioneira na adaptação das coordenadas tradicionais do judaísmo ao sistema de ideias e de novos valores representados pela cultura grega da época. Desse trabalho corajoso ficou para herança, sobretudo do cristianismo, a tradução do Antigo Testamento para a língua grega, a que se deu o nome de os Setenta (LXX), em latim, a *Septuaginta*. Até para Paulo este contributo dos judeus de Alexandria era já um legado patrimonial que lhe serviu para as suas cartas, uma vez que escrevia em grego. Mesmo que fosse somente para produzir referências e citações, o facto de Paulo utilizar um texto grego do Antigo Testamento

era um factor que haveria de contribuir de modo específico para a própria reflexão e para a formulação do pensamento de Paulo.

Sem terem deixado um legado histórico escrito tão relevante como o das duas comunidades anteriores, o conjunto das comunidades judaicas da Síria, nomeadamente Damasco e Antioquia, e da província da Ásia, nomeadamente a de Sardes e de Éfeso, foram igualmente importantes e constituíram uma das principais razões que levaram Paulo a sentir-se ali como quem está em sua casa.

As comunidades judaicas da Grécia e de Roma podiam representar simbolicamente o conjunto dos aglomerados judaicos dispersos pelo Mediterrâneo ocidental e cuja existência, modos de vida e produção cultural, em concreto, não tivemos tanta oportunidade de conhecer. Ambas estiveram envolvidas no atractivo de Paulo pela missão na Europa; e nelas investiu o Apóstolo uma boa parte da sua actividade e da sua produção escrita.

Se esta experiência de diáspora era uma maneira de os judeus sofrerem a influência das outras culturas, verificamos que era também para os outros povos uma oportunidade de contactarem com o modo de vida dos judeus, com a sua religião e com a concepção do mundo que nelas se exprimia. O judaísmo nunca foi muito atreito a aproveitar esses momentos de simpatia da parte dos de fora para acentuar o proselitismo. O interesse em aumentar os filhos de Abraão para além daqueles que o eram por nascimento, não lhes parecia um objectivo de grande monta. Entretanto, o conforto que lhes advinha do facto de as simpatias em favor do judaísmo poderem crescer por entre os cidadãos do império suscitava algum interesse aos seus olhos.

Fosse qual fosse o sentido, é característica marcante desta época o aparecimento de grupos numerosos de prosélitos, que eram simpatizantes ou aderentes ao judaísmo e aos quais os judeus designavam com o nome de "tementes a Deus". A capacidade de afirmação destes novos judeus chegou ao ponto de conseguirem afirmar-se no interior das comunidades judaicas com um grau apreciável de identidade e autonomia, mesmo na Palestina e na cidade de Jerusalém. Eram os da sinagoga dos helenistas (Act 6,1).

As várias modalidades de partilha cultural fundavam um novo horizonte de convívio entre as pessoas provenientes de mundos

culturais diferenciados. Os caminhos de futuro estavam cada vez mais em estado de convergência. Isto caracteriza um estado real e matizado de ecumenismo; e esta parceria no facto de juntos habitarem uma única "oikumene", terra de habitação humana, era uma condição de ecumenismo que ultrapassava a simples circunstância de morar em habitação contígua ou viver e na mesma época da história. Partilhava-se um tempo e um espaço, bem como um conjunto de anseios e um destino. Uma versão ecuménica da antropologia, mesmo sendo uma tarefa complexa e difícil de alcançar, transformou-se numa realidade.

Antropologias milenarmente tão definidas e enraizadas, como a dos semitas e a dos egípcios, foram-se encaminhando para uma síntese essencial de antropologia comum, com algo proveniente da antropologia dos semitas, que os cristãos já não chegaram a herdar tal como se encontrava nos tempos bíblicos mais antigos, e com alguns dados derivados da antropologia egípcia, que também estava em processo de transformação e não se manteve com as mesmas características que tinha durante o tempo dos faraós.

De todo este ecumenismo cultural vão decorrendo, com o tempo e muita naturalidade, novos sentimentos de solidariedade e novas leis de cidadania. Novos hábitos de convívio cultural transformam paulatinamente o estatuto político das pessoas e a questão da cidadania romana torna-se um pormenor com grande relevância do ponto de vista jurídico e político e até mesmo do sentimento de identidade. O carácter inicial de privilégio vai-se diluindo, pouco a pouco, nas subtilezas partilhadas da aventura comum na sociedade do império.

Para Paulo, a cidadania romana ainda serviu como um argumento relevante e libertador (Act 22,22-30). Assumir a romanidade distinguia níveis e formas de identidade e de pertença neste conjunto de gentes. O facto de alguém chegar ou não a ser considerado como cidadão romano, neste mar imenso de situações culturais e étnicas, era um acidente significativo, mas não anulava todas as restantes formas de partilha, que neste mundo se proporcionavam. Muitos dos que se encontravam política e socialmente marginalizados faziam parte dos

ouvintes de Paulo e passaram a integrar, em grande quantidade, as suas primeiras comunidades.

As velhas fronteiras dos territórios independentes eram claras e de algum modo fáceis de defender e governar; o seu fim prático e o seu progressivo afastamento na memória colectiva empurravam as sensações de limite e a consciência da demarcação e da identidade para o interior da consciência, expressa na cultura de cada um. Diluídas as culturas, afirmam-se novas identidades. Artes e mecanismos de defesa passam ainstalar-se no espaço da interioridade. E o território da consciência torna-se o espaço geográfico mais intenso para as principais opções estratégicas. Estamos no umbral de uma cultura da consciência. É hora de conhecimento e revelação, poderia dizer Paulo, em perfeita sintonia com o seu século. É tempo de interioridade antropológica com sabores vários a gnosticismo, para o melhor e para o pior.

3. As coordenadas de leitura disponíveis

Era clara e profunda a consciência de que o mundo se encontrava numa encruzilhada evidente da sua história. Qualquer tempo presente tem sabor a encruzilhada, mas naquela época era evidente. E comprovou-se. A lista dos males a erradicar já não era fácil de fazer. As condições políticas do mundo tinham mudado drasticamente. Com um domínio tão longínquo e tão poderoso como aquele que Roma ia conseguindo impor ao império que tinha conquistado, não havia grandes alternativas de diagnóstico. Ou se recorria a soluções políticas, assumindo a revolta contra os romanos, na esperança de isso ser uma experiência salvadora, ou se transformava radicalmente o diagnóstico.

Por outro lado, a união "mundial" a que Roma presidia parecia constituir por toda a parte uma evidência incontornável. Quase se seria levado a pensar que era esse precisamente o sentido evidente da evolução histórica. Um destino histórico incontornável. Faltando espaço político imediato para nele se resolver a aventura humana necessária, restava investir nos combates de enfoque mais metafísico.

Nos meios do judaísmo, havia grupos que continuavam a sonhar com iniciativas voltadas contra o poder de Roma. As mentalidades apocalípticas da época, apesar de brandirem discursos de espada e de combate, tendiam, desde havia bastante tempo, a considerar estes grandes problemas da sua época com espírito essencialmente quietista. Analisavam-se e criticavam-se as injustiças, mas entregava-se a sua resolução à intervenção de Deus, reconhecido como a providência que governa a história. A atitude é compreensível, mas o tempo acabou por revelar como era dramático seguir por esse caminho. Pelo que diz respeito aos judeus, a verdade histórica foi de extrema dureza.

Por estas razões, se acentuou o recurso a antigos conceitos de compreensão da história, de modo a proceder à análise dos acontecimentos mais remotos ou mais recentes, para tentar antecipar ou mesmo interferir, na medida do possível, no desenrolar do futuro.

A chave de entendimento mais tradicional entre judeus, a da leitura messiânica da história, fixava-se sobretudo no futuro. Durante muito tempo, a coordenada do messianismo tinha servido principalmente para dar maior intensidade às expectativas com que se olhava para a pessoa do rei que havia ou de um outro rei melhor que pudesse rapidamente surgir. Um rei coroado de sucesso, tanto interna como externamente, corresponderia ao ideal da realeza e realizaria o ideal messiânico, portanto. O tempo do império romano, no entanto, parece empurrar estes recursos de auto-governo judaico para o espaço das utopias com pouca plausibilidade. Desta maneira, os messianismos judaicos da época de Paulo mostram-se cada vez mais intensamente voltados para as dimensões míticas. As soluções políticas imediatas, baseadas na guerra, não ofereciam grande margem de credibilidade.

Esta sobrecarga de utopia por sobre as concepções messiânicas no tempo de Paulo e de Jesus aproximam estes ideais dos que incidem no modelo apocalíptico. Esta era a fórmula mais invocada nos meios religiosos judaicos para a tarefa de reequilibrar o mundo e de fazer justiça a todos os que se sentiam injustiçados.

Entretanto, a apocalíptica desta época está essencialmente voltada para uma atitude quietista, como já referimos. Utiliza o discurso apocalíptico para animar a esperança de que uma solução justa e benfazeja há-de ser promovida por iniciativa de Deus. As guerras de que a apocalíptica trata são, de algum modo, uma animação e encenação simbólica da própria intervenção esperada da parte de de Deus. Mesmo quando encena literariamente guerras com grande pormenor, tal como acontece na *Regra da Guerra* dos filhos da luz contra os filhos das trevas, da comunidade judaica de Qumrân, é mais para efeito teológico e simbólico do que para uma realização militar propriamente dita. Aquela guerra é um ritual simbólico.

Em contrapartida, no mundo romano fora do judaísmo, não havia já quase oportunidade para a resistência. Esvaía-se a possibilidade da confrontação política dos cidadãos contra o poder de Roma. Sobrava o sonho. A antropologia metafísica transportava a preocupação de salvação do campo do humanismo político para um domínio de experiências mais íntimas e pessoais. É o campo onde pulula toda a espécie de mistérios, que vão acolhendo multidões de visitantes. Em Pérgamo, e para além do importantíssimo Asclépion, Paulo poderia ter conhecido a mole impressionante do templo dedicado aos mistérios do deus Serápis.

As velhas mitologias são reelaboradas com uma sensibilidade acentuada pelo apreço generalizado atribuído ao conhecimento. Paulo faz-se eco de tal apreço pelo conhecimento e pelo privilégio de revelações, que dão profundidade à leitura pessoal dos acontecimentos. Assistimos ao eclodir universal da gnose, panorama que marca os pensadores desta época, de uma forma quase dialéctica. Por um lado, de facto, sublinham a importância da gnose, que seria um conhecimento íntimo, directo e, portanto, esotérico. Por outro lado, o gnosticismo invoca frequentemente a categoria de revelação, a qual, dando sempre mais a ideia de ser um processo de comunicação de tipo exotérico, exterior e superior a nós, poderia, à primeira vista, ser um conceito que não se situaria bem neste esquema gnóstico, normalmente caracterizado como esotérico, interior. Entre estes dois modelos de discurso de conhecimento, há certamente matéria para se prosseguir reflexão mais em profundidade. A verdade é

que o próprio conceito de revelação pode conter alguma dimensão dialéctica estrutural, na tensão dos processos e dos níveis de contraste que integram a experiência de conhecimento.

De qualquer maneira, as coordenadas míticas apresentam-se valorizadas de modo inquestionável no horizonte desta antropologia ecuménica. O mundo judaico revalorizava a velha mitologia oriental com a transparência de uma visão apocalíptica da história e das sociedades; o mundo helenista, por seu lado, valorizava a mesma velha mitologia pela via de uma antropologia fundamental. Ambas as vias acabam, de algum modo, por se equivaler no objectivo e na densidade conseguida.

Quanto a Paulo, também aqui ele dá indícios seguros de que se movimenta principalmente do lado desta antropologia fundamental. Parece, portanto, mais assente na mundividência helenista.

4. As duas faces de Paulo

Ser fariseu representou para Paulo uma fase marcada por algum radicalismo e intolerância para com aquela nova via do judaísmo, que viria a ser em breve conhecida com o nome de cristianismo. Mas fariseu não é propriamente um nome feio, como em tempos antigos e recentes parece ser na linguagem popular. A maneira drástica como são descritas as suas atitudes dos primeiros tempos pode também traduzir alguma estratégia literária no sentido de estabelecer o contraste entre as duas imagens de Paulo. Quando é o próprio Paulo a fazer tal declaração, então é ele próprio a sublinhar o quanto sente que mudou da primeira para a segunda fase da sua vida.

Uma coisa, porém, se mantém, ao longo de todo este percurso. É a sua obsessão de Paulo pela Torá. É principalmente sobre este ponto que ele vai fazer incidir a sua actividade hermenêutica, fazendo interpretações também elas radicais relativamente à validade da antiga lei de Moisés. Porém, a sua intervenção hermenêutica radical, longe de constituir um esquecimento da Torá, representava uma verdadeira actualização da sua leitura. Paulo colocava o seu foco de leitura em coisas que apontavam para o núcleo essencial de Lei. E a

sua hermenêutica era tanto mais transformativa quanto mais fiel ao essencial.

O que com a sua actividade se estava a processar era uma autêntica libertação através da hermenêutica e esta libertação trazia a Lei para o centro das atenções e para o centro das preocupações daquilo que Paulo chama o "seu evangelho".

Neste modo de tratar a questão, fica bem patente que a conversão de Paulo foi a de um intelectual. Não aderiu ao cristianismo para assumir um património de ortodoxia já constituída. O cristianismo era um fenómeno religioso ainda muito recente. O caminho de Paulo para Damasco terá ocorrido na primeira metade dos anos trinta da nossa era. Tinham passado muito poucos anos, depois da morte de Jesus. E nem sequer havia ainda nenhum dos textos cristãos que chegaram até nós. Qualquer aderente ao cristianismo numa fase destas poderia evidentemente oferecer alguma coisa de si para o novo mundo de valores e de ideias.

Paulo é, aliás, um caso notório de alguém que, na sua época, demonstrou uma capacidade genial para oferecer qualquer coisa de seu. Na verdade, Paulo é para o cristianismo um afluente de grande contributo, mais do que um simples aderente. Literariamente, é a ele que ficamos a dever a primeira longa série de textos, como documentação directa para a história do cristianismo primitivo. E se eventualmente a *Carta aos Gálatas* pudesse ser considerada como o seu primeiro escrito conservado, tal como alguns seriam levados a pensar (Walker, p.13), então teríamos igualmente nela o primeiro manifesto escrito do cristianismo, proclamado com um entusiasmo pela causa da igualdade humana universal, que nem os evangelhos viriam posteriormente a tratar de uma forma textual tão explícita.

O tempo de acção de Paulo não é daquele género a que costumamos chamar de segunda geração, na evolução de um fenómeno social ou cultural. Não sendo considerado um escritor de primeira linha na literatura do Novo Testamento, porque essa hierarquia cabe tradicionalmente aos evangelistas; não sendo considerado também um apóstolo da primeira hora, foi, em compensação, inventado para ele um título de apóstolo por antonomásia, que serve de eco ao título de apóstolo por designação (*kletós apóstolos* (Rm 1,1); o

papel desempenhado por Paulo justifica bem o título de fundador de cristandades; houve também e há ainda historiadores a achar que ele merecia o título de fundador do cristianismo. Não parece necessário retomar essa discussão no sentido de atribuir a palma de fundador a Jesus ou a Paulo. Provavelmente o que é mesmo infundado não é a atribuição do título de fundador a este ou àquele; é, isso sim, a própria definição de um tal campeonato de fundação. Dificilmente, no quase inefável processo de definição de uma religião, se pode definir um momento ao qual se deva chamar de fundação. Será o cristianismo uma religião ali fundada ou um momento processual na história de uma religião, cuja questão fundadora se deve projectar para mais longe e fundo?

Além do mais, a contraposição entre Paulo e Jesus como candidatos à nomeação para possíveis fundadores assentava sobre uma leitura de excessivo contraste entre o pensamento e o papel de ambos. Essas hipóteses de contraposição não parecem ser muito pertinentes, face à realidade histórica tal como hoje a percebemos. Eles são, todavia, agentes de tipo claramente diferente, tendo em conta o contexto biográfico e cultural bem como o recorte da personalidade de cada um. Além disso, a Paulo coube um papel de agente, enquanto Jesus aparece como objecto central da cristologia. Nesta formulação se define, desde logo, uma hierarquia de valores.

Para além do contributo de maior visibilidade da parte de Paulo, ao introduzir com coragem e sucesso a geografia do mundo na tradição estrita do judaísmo, Paulo contribuiu para a dinâmica de definição e sistematização do cristianismo com a construção de uma cristologia amadurecida e inovadora.

Com efeito, um tratado de cristologia em contexto de pensamento semítico estaria, no contexto do judeo-cristianismo palestinense, composto no essencial por ideias sobre o messias, corrigidas e matizadas por tradições teológicas igualmente bíblicas e menos triunfalistas, como as referentes ao servo de Deus que sofre em solidariedade com os outros (Is 42,1-4;49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12; Lc 22,20; Act 8,26-35).

O contexto judeo-cristão palestinense continuava a conotar naturalmente esta imagem simbólico-teológica de Cristo com alguns

tons tradicionais do seu messianismo, mesmo com as múltiplas depurações incontornáveis, algumas das quais faziam também parte do seu legado judaico tradicional. A pedra de toque de uma cristologia em modelo conceptual semítico ainda seria a sociologia política, o destino das sociedades humanas; em contrapartida, uma cristologia helenística assenta mais claramente sobre a antropologia fundamental.

A contribuição específica de Paulo para a cristologia encontra-se, mais uma vez, marcada pelo horizonte cultural exterior à Palestina, que o tinha primeiro marcado a ele pessoal e profundamente. Esse seu horizonte helenista apresenta-lhe uma antropologia mítica universal cada vez mais ecuménica.

Do tempo das culturas pré-clássicas, conhecíamos bem a antropologia egípcia, muito marcada pela corporalidade e pelas expectativas de qualidade de vida para depois da morte; conhecíamos menos bem a antropologia semítica, a qual sintonizava bastante mais com a antropologia que conhecemos do mundo clássico. Nestas antropologias, o além que os humanos esperavam era visto de forma menos colorida e chamativa do que o modelo da antropologia egípcia.

Na mistura de culturas que caracteriza o helenismo, começa a tornar-se bastante visível que as ancestrais diferenças radicais entre a antropologia egípcia, mais triunfalista, e a antropologia semítico-clássica, mais modesta e apagada, aparecem paulatinamente esbatidas e daí resulta uma antropologia nova e ecuménica de cores partilhadas, que o judaísmo da época do Novo Testamento já ia começando a perfilhar também. É já esta nova sensibilidade antropológica que parece normalmente assumida pelos textos neo-testamentários. A morte e o além acabam por se definir segundo esta nova formulação, no pacote essencial de imagens que vemos assumidas pelo judeo-cristianismo, pelo judaísmo e igualmente pelo islamismo. Esta passou a ser a antropologia ecuménica de todas as culturas herdeiras da antiguidade pré-clássica e clássica.

Para além do movimento de convergência helenista, o trabalho de Paulo nestes domínios estaria igualmente facilitado pelo facto de o fundo mitológico do mundo clássico constituir um património

comum ao mundo dos semitas. Apercebemo-nos do facto, sem saber por que caminhos essa comunhão se justifica. Ora, como referimos já, os caminhos paulinos de construção da cristologia seguem de preferência pelos terrenos da antropologia fundamental. Lidos em chave bíblica, evidentemente.

A cristologia do simples messianismo judeo-cristão pareceu provavelmente a Paulo uma concepção muito próxima das sensibilidades político-nacionalistas. É um facto reconhecido que o discurso apocalíptico, que Paulo conhecia e aproveitava, tendia cada vez mais a associar as questões messiânicas com as dimensões universalistas e cósmicas da antropologia mítica fundamental. Por isso, Paulo constrói a sua cristologia com recurso às concepções messiânicas, mas dando um grande relevo à ideia de um mediador de redenção universal. Este mediador de redenção tinha conotações mais antropológicas do que as conotações políticas do messianismo.

Esta redenção universal é um processo de reconstrução de todo o mundo humano e também do universo físico. A intencionalidade e intensidade com que Paulo o declara na *Carta aos Colossenses* (Cl 1,15-20) são dignas do entusiasmo místico do mestre judaico de Safed, Isaac Lúria, no século XVI, com a sua teologia mística redencionista universal do *tiqqun,* entendido como "restauração".

Algumas das conotações possíveis da teologia da paixão - ressurreição de Jesus, nos evangelhos, podem seguramente conter antecedentes textuais na literatura paulina relativa a esta cristologia de alcance antropológico universal. De resto, Paulo e Lucas coincidem e são os únicos a declarar que a oferta eucarístico-pascal que Jesus faz do seu próprio sangue é o gesto fundador de uma nova aliança (1 Cor 11,25; Lc 22,20).

Este pode ser um ponto luminoso de convergência literária entre Paulo e Lucas, a marcar a cumplicidade que sempre mantiveram, quanto ao modo como assumiram as respectivas tarefas, dentro do seu vasto mundo. Com um simples adjectivo, *nova,* aposto a um tradicional conceito hebraico, *aliança*, propõem eles uma reestruturação da história de todos os humanos. Nessa história, devia caber, sem mais razão para dúvidas, aquele mundo onde também

"temos a vida, e nos movemos e existimos". Paulo e Lucas sabiam-no bem (Act 17, 28).

Bibliografia

Bento XVI: *Paulo, o Apóstolo dos gentios,* Paulus, Lisboa, 2008.
Bíblica (Série Científica), nº 17: *S. Paulo, Apóstolo da Palavra*, Lisboa-Fátima, 2008.
Didaskalia: (Olhares recentes sobre São Paulo), XXXVIII, Lisboa, 2008.
Dunn, J. D. G.: *A teologia do Apóstolo Paulo*, Paulus, São Paulo, 2003.
Gutiérrez Martin, Darío: *Pablo, perfil psicológico den un apóstol*, BAC, Madrid, 1999.
Küng, Hans: *O cristianismo: essência e história*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1994.
Lamelas, Isidro Pereira: *São Paulo: textos apócrifos,* Ed. Tenacitas, Coimbra, 2009.
Legasse, Simon: *Paul apôtre: essai de biographie critique,* Cerf, Paris 2ª ed. 2000.
Lourenço, João: *O mundo judaico em que Jesus viveu,* Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005.
Lüdemann, Gerd: *Paul: the founder of christianity*, Prometheus, Nashville, 2002.
Manns, Frédéric: *Le judaïsme, milieu et mémoire du Nouveau Testament*, Franciscan Printing, Jerusalém, 1992.
Meeks, Waye A.: *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo,* Ed. Paulinas, São Paulo, 1992.
Murphy-O'Connor, Jerome: *Paulo: um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, Paulinas, Prior Velho (Lisboa), 2008.
Murphy-O'Connor: *A Antropologia pastoral de Paulo,* Paulus, São Paulo, 1994.
Murphy-O'Connor: *Jesus e Paulo,* Paulinas, Prior Velho (Lisboa), 2ª. 2008.
Oliveira, Anacleto de: *Um ano a caminhar com São Paulo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2008.
Piñero, António (ed.): *Origenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, Ed. El. Almendro, Córdoba; Univ. Complutense, Madrid, 1991.
Pulcinelli, Giuseppe: *Para conhecer o Apóstolo Paulo*: Paulus, Lisboa, 2008.
Sampley, J. P. (ed.): *Paul in the greco-roman world. A handbook*, Trinity Press International, N. York, 2003.
Sanders, E. P.: *Paul and palestinian judaism. A comparison of pattens of religion*, Fortress, Filadélfia, 1983.
Schürer, Emil: *Historia del pueblo judio en tiempos de Jesus, 175 a.C.-135,d.C.*, Cristiandad, Madrid, 1985.
Vidal, César: *Los primeros cristianos: los judeo-cristianos en el Israel del siglo I*, Planeta, Barcelona, 2009.
Vouga, François: *Eu,Paulo,*Paulus, Prior Velho (Lisboa), 2008.
Walker, Peter: *Nas pegadas de São Paulo: um guia ilustrado das viagens de São Paulo*, Ed. Paulinas, Prior Velho (Lisboa), 2008.
Wenham, D.: *Paul, follower of Jesus or founder of christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995.

JÁ LESTE A CARTA AOS ROMANOS?

José Tolentino Mendonça
Universidade Católica Portuguesa

O texto da Carta aos Romanos, que séculos de leitura cristã e cultural confirmam como documento identitário incontornável, é ao mesmo tempo uma cruz e uma glória no *Corpus* do Novo Testamento. Comecemos por aquilo que George Steiner escreve, também a esse propósito, numa das páginas da sua obra *Os Logocratas*: «poucos homens na história da Humanidade e na história da comunicação humana acreditaram tanto no poder da palavra como Paulo». De facto, ele consegue com grande eficácia de discurso transmitir, como poucos, uma mensagem. A esse nível, a Carta aos Romanos é uma estação paulina fundamental fundamental, porque ao lê-la sente-se em trânsito uma palavra de intensidade e temperatura excepcionais. Se, por um qualquer motivo, abstraíssemos do estatuto que tem no cânone bíblico a Carta aos Romanos e a colocássemos simplesmente entre as obras-primas da literatura universal ela figuraria aí, certamente, muito bem como monumento literário e retórico impressionante.

Ponderar a exímia arte de Paulo

Será que Paulo forjou de modo deliberado a Carta aos Romanos conferindo-lhe, desde o princípio, a carga literária e retórica que ela tem? Lembremos que na tradição grega, na qual Paulo vai beber muito do seu talento expressivo, a retórica era alvo de uma grande suspeita. O próprio Platão num dos seus diálogos coloca em confronto a personagem de Górgias, considerado pai da retórica, e Sócrates, que crê sobretudo na maiêutica para fazer despontar a verdade no espírito do discípulo. De um lado teríamos a arte da persuasão e, do

outro, num extremo inconciliável, a procura da verdade. O pomo da questão é saber qual é a palavra que devemos seguir: a palavra (muitas vezes crua e despida de artifícios) cuja finalidade é a sabedoria ou a palavra mais sofisticada que visa convencer?

Talvez seja necessário desconstruir esta dialéctica. É certo que Platão coloca ideologicamente a retórica sob suspeita, mas está longe de descartá-la dos seus procedimentos estilísticos. Nesse sentido são esclarecedores os termos com que Cícero comenta Platão: «nunca vi ninguém menosprezar tanto a retórica de um modo tão excelentemente retórico». Não existem dúvidas, creio, de que a própria obra de Platão constitua uma imponente máquina retórica. O estabelecimento deste paralelo é oportuno, porque também Paulo adverte que as suas não são só palavras, nem o seu verbo é artifício retórico, mas uma dicção da verdade: «a minha palavra e a minha pregação nada tinham dos argumentos persuasivos da sabedoria humana, mas eram uma demonstração do poder do espírito» (1 Cor 2,4). Como pode uma palavra ser demonstração do poder do espírito? – perguntamos nós. Tem seguramente de ser bem burilada e assente numa arquitectura de procedimentos verbais para que essa força inspiradora deflagre. Nesse sentido, percebemos que Paulo, mesmo dizendo à maneira de Platão e de outros sábios do mundo antigo que está longe da retórica, também usa procedimentos retóricos, recorre a uma estilística, tem uma técnica de contar calculada, que deriva de uma tradição e de uma aprendizagem. Sendo a última das suas cartas e fecho de toda a sua obra, a Carta aos Romanos representa um momento culminante não só da teologia do Apóstolo das Nações, mas também do seu génio expressivo.

O problema da persuasão colocou-se evidentemente a Paulo, que através das suas cartas queria também convencer, instruir, comunicar o espírito. Na retórica antiga diz-se que há três géneros de convencimento de um homem através da palavra: o deliberativo, que tem uma maior ambição persuasiva; o judiciário mais apologético, quer na acusação, quer na defesa; o demonstrativo, que avança mais pelo louvor ou pelo menosprezo. Paulo conhecia claramente estes géneros e adaptou-os à sua estratégia de comunicação.

A Carta aos Gálatas é um rascunho de Romanos?

Romanos é a última carta de Paulo, a maior em extensão e desenvolvimento teológico e aquela que pode figurar como seu testamento. Representa uma magnífica síntese de tudo aquilo que habitou o seu coração e a inteligência. Ora, a tradição assinala o nexo especial que aproxima a Carta aos Romanos e a Carta aos Gálatas. Nesta, alguns autores vêem mesmo uma espécie de rascunho de Romanos: as questões que Paulo enuncia de forma vigorosa, apaixonada e concisa na Carta aos Gálatas são retomadas de forma mais sistemática e longa na Carta aos Romanos. Lembremos brevemente o contexto em que foi redigida a missiva aos Gálatas, um documento importante para a autobiografia de Paulo. Havia cristãos chegados de Jerusalém, pertencentes à linha judeo-cristã mais estrita, que contestam o papel de Paulo na comunidade, e as liberdades que aparentemente toma no anúncio do Cristianismo. Espicaçado por essa denúncia, o Apóstolo vai escrever uma defesa, relembrando momentos importantes da sua história, como quando sobe a Jerusalém pela primeira vez e faz nesse encontro um pacto com aqueles que são colunas na Igreja de Jerusalém, Tiago e Pedro. Refere, depois, o célebre conflito em Antioquia. No encontro de Jerusalém havia sido determinado que o Cristianismo funcionaria em duas velocidades: uma mais judaico-cristã, em que a ligação com o Judaísmo era particularmente acarinhada e presente; e uma velocidade pagano-cristã, em que se aceitava que para um pagão ser cristão não necessitava fazer-se judeu. Do paganismo pode ingressar-se directamente na experiência cristã. Paulo seria o representante dessa tendência. A verdade é que quando Pedro chega a Antioquia, forçado pela presença de alguns seguidores do apóstolo Tiago, recusa-se a comer com cristãos oriundos do paganismo, provocando assim um incidente. Partindo dele, Paulo produz uma reflexão sobre o que é ser cristão. Este que é o grande tema da Carta aos Gálatas, a questão da liberdade cristã face à Lei e à circuncisão, vai ser claramente retomado na Carta aos Romanos.

ULTRAPASSAR O ANACRONISMO DAS LEITURAS

A Carta aos Romanos ao longo da história não teve uma recepção pacífica e ainda menos homogénea. No processo de recomposição eclesial imposto pela Reforma, este texto acabou por constituir campo de confronto entre teologias diversas. Cada tendência foi a ele buscar os traços de uma identidade mais específica. O risco desta fragmentação hermenêutica tornou-se enorme, no sentido em que se projectavam anacronicamente no texto problemáticas que são mais dos séculos posteriores da vida da Igreja do que propriamente questões de Paulo. Acabou-se assim por não ler aquilo que a Carta aos Romanos é: um discurso em que a problemática teológica vem como consequência, pois a questão de fundo não é a da justificação pela fé, nem a questão da dialéctica entre graça e lei, mas a definição da condição cristã (nomeadamente, que estatuto religioso atribuir aos pagãos convertidos e qual a situação de Israel e dos judeo-cristãos face a esses). Pode-se dizer que este era já um tópico emergente na primeira carta que Paulo escreveu, aquela aos Tessalonicenses. Exercendo o seu ministério como apóstolo das nações, toda a vida ele foi confrontado com esta problemática de matiz religiosa e cultural. Quando escrever a Carta aos Romanos já não tem hesitações quanto ao caminho a seguir. Antes apresenta, de forma bem urdida e sistemática, ideias e experiências que foi acumulando ao longo dos anos.

O núcleo central de Romanos, voltamos a repetir, não é a problemática da justificação pela fé ou pelas obras. Seria injusto pensarmos que o Judaísmo do século I pudesse coincidir em absoluto com uma visão legalista em que os crentes se julgassem salvos pela mediação da Lei. Os trabalhos de E.P.Sanders[1], que escrutinou de forma exaustiva o Judaísmo palestinense daquela época, mostra que se alguma coisa define o judaísmo desta época é a dimensão da Aliança e a percepção de que a experiência religiosa é uma experiência de relação, onde a iniciativa de Deus e a Sua graça têm um lugar preponderante. A Lei desempenha um papel importante, mas não era aceite, de modo algum, nem por um fariseu, nem por um judeu marginal como os essénios que só contando com a Lei

um justo pudesse ser justificado. O justo é sempre justificado por Deus e essa justificação é consequência da própria misericórdia e não um assunto legal. Reduzir a Carta aos Romanos a um esquema de dialéctica teológica entre a lei e a graça, entre o dom de Deus e uma auto-justificação é redutor dos temas e sobretudo da unidade com que Paulo tece esta carta - um documento extraordinário do Novo Testamento e do Cristianismo de todos os tempos.

Na Carta aos Romanos, Paulo está a reavaliar a experiência religiosa, porque com o Cristianismo emerge um princípio novo, um horizonte de salvação que tem um nome e um rosto: o nome e o rosto do próprio Jesus. Sem negar a autenticidade religiosa do povo de Israel, Paulo não deixa de anunciar o princípio único de salvação, o de Cristo Senhor e não mais a Lei de Moisés.

Lendo as Cartas de Paulo, percebemos que muitas vezes ele se teve de se confrontar com questões que aborda na Carta aos Romanos. Esta não é propriamente uma novidade, mas uma síntese genial do pensamento de Paulo. Os problemas, as questões que dão origem ao material teológico desta Carta são as da vida inteira do Apóstolo. Para ele o princípio estava definido há muito, a única lei a ser seguida pelos cristãos é o próprio Cristo.

Um retrato da Comunidade de Roma

Quando Paulo escreve esta carta não conhecia pessoalmente a comunidade de Roma. Sabia da sua existência através do testemunho de cristãos com quem tinha contactado na diáspora. Ele não é, portanto, o fundador daquela Igreja, nem tem uma responsabilidade directa. Isso confere-lhe, ao mesmo tempo, maior liberdade para pensar genericamente as questões, sem a pressão do imediato e do concreto. E como que se aprimora, deslocando definitivamente o cristianismo campesino, rural e galileu de Jesus para as grandes cidades do mar Egeu. O cristianismo nasce com Paulo em contexto urbano com todos os desafios que daí podem advir. Antes de chegar a Roma, o Apóstolo prova que sabe falar, que está preparado para pensar e argumentar como um bom tribuno. Na excelência da Carta aos Romanos temos também de perceber a preocupação de Paulo em construir uma síntese que o recomende e testemunhe os seus

talentos. Será ajudado nesta tarefa por um secretário, Tércio, que se auto-nomeia em Rm 16, 22: *«saúdo-vos eu, Tércio, que escrevi esta carta, no Senhor»*.

Qual era a situação da comunidade a quem Paulo se dirige? Como era constituída antropológica e sociologicamente? Que retrato dela se pode dela? É impossível não ligar as comunidades romana e judaica na cidade de Roma. Como acontece um pouco por toda a parte no percurso de Paulo, embora ele viva em conflito, dialoga a vida inteira com o judaísmo e vai trabalhando com cristãos que têm uma pertença profunda à herança judaica.

Para falar da comunidade de Roma é preciso entender a situação dos judeus naquela cidade. No século I, os judeus estavam espalhados um pouco por toda a parte na bacia do Mediterrâneo, podendo constituir 8% da população desta área, e em Roma seriam entre 20000 e 50000 pessoas. O próprio Estrabão, um historiador grego escreve: " Esse povo está espalhado em todas as cidades e não é fácil encontrar-se um lugar do mundo habitado que ainda não tenha recebido ou sentido a sua força." Flávio Josefo, um historiador de extracção judaica, embora com relações privilegiadas com Roma, diz: "Não há no mundo povo que não possua alguns elementos da nossa raça." Os judeus tinham a consciência de estarem disseminados pelo espaço do Mediterrâneo. Pertenciam frequentemente às classes sociais mais desfavorecidas. Encontramos, por exemplo, nos autores mais destacados e brilhantes da cultura latina Petrónio, Pérsio, Quintiliano, Marcial, Juvenal, um certo complexo antijudaico. Como Cícero, muitas vezes se satiriza considerando o judaísmo uma superstição bárbara; Juvenal refere-se-lhes dizendo que para um judeu mudar de casa basta apenas deslocar o saco de palha onde dormem; outros falam deles como vagabundos que se reúnem ao sábado. Há pois um certo preconceito cultural que pesa sobre esta comunidade judaica. Ainda hoje em Roma os restaurantes mais antigos são os judeus, que aí vivem desde há 2000 anos, numa presença contínua. No bairro onde hoje está a Grande Sinagoga, o bairro do Transtevere, o 14º bairro de Roma, o último já às portas da cidade, do outro lado do porto, de ruas estreitas e tortuosas, conhecido como *ghetto* pela sua

acidentada configuração topográfica, era já então sobretudo aí que viviam os judeus. Quando se compara este bairro com as casas dos patrícios romanos construídas sobre as colinas, percebe-se o desnível social. Na principal catacumba judaica de Roma, a catacumba de Monteverde, apercebemo-nos de que 80 % das inscrições funerárias estão escritas em grego e apenas 20% em latim, o que significa que a maior parte dos judeus de Roma provinham de outros pontos e ainda não se tinham inculturado completamente. Os próprios nomes revelam que integravam o ranking societário mais baixo: a classe dos escravos, dos libertos ou dos peregrinos, os estrangeiros que viviam na cidade com uma certa estabilidade, mas que não tinham os direitos de cidadania reconhecidos. A presença dos judeus na cidade de Roma é, portanto, uma presença reconhecida, mas socialmente muito débil, tendo sido eles, muitas vezes, alvo de perseguição, expulsão ou de recrutamento forçado. Tácito conta que o imperador Tibério recrutou à força 4000 judeus para combater os salteadores na Sardenha e comenta que se o clima os tivesse aniquilado, não seria um grande problema. Isto explica como a comunidade judaica era numerosa em Roma, mas passava por problemas, embora a atitude do imperador em relação à comunidade tivesse variado muito ao longo do tempo. Júlio César apoiou declaradamente os judeus permitindo que eles continuassem a reunir-se, a comer juntos, a guardar o sábado e as festas e a recolher fundos para apoiar o templo de Jerusalém. Outros imperadores, ao pretenderem reforçar o culto imperial, perseguiam os judeus. O imperador Cláudio, no ano 49, decretou a expulsão dos judeus da cidade de Roma. É curioso o que Suetónio nos conta deste decreto: "Cláudio expulsou de Roma os judeus que por instigação de um certo Crestus não paravam de se agitar". Será que deveremos entender este certo Crestus como um certo Cristo? Os conflitos no interior da comunidade judaica tinham a ver também com as lutas entre os judeo-cristãos e os pagano-cristãos?

Como é que o cristianismo chega a Roma? Ao contrário do modelo tradicional nas comunidades paulinas não temos a figura tutelar de um apóstolo, mas uma construção cristã por capilaridades. Pela nomeação que Paulo faz de pessoas e de igrejas domésticas presentes na cidade de Roma (Rm 16), podemos imaginar que a comunidade

de Roma foi construída em primeira mão pelos leigos, com uma penetração mais discreta ou posterior das figuras apostólicas, num regime heterogéneo. Será que a expulsão dos judeus pelo édito de Cláudio permitiu ou determinou que a comunidade de Roma fosse constituída sobretudo por cristãos vindos da gentilidade? No início da Carta aos Romanos, em 1,6, Paulo começa assim: "Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado a ser Apóstolo, escolhido para anunciar o Evangelho de Deus, (...) segundo o Espírito santificador (...) por Ele recebemos a graça de sermos Apóstolos, a fim de em honra do seu nome, levarmos à obediência da fé todos os gentios, entre os quais estais também vós". O primeiro público, o primeiro destinatário ao qual Paulo se dirige na Carta aos Romanos não são os judeus, mas sim os gentios. Quando os judeus foram expulsos a comunidade cristã de Roma tornou-se uma comunidade prevalentemente pagano-cristã? Olhando de novo para esse capítulo 16, percebemos que a comunidade é mista, constituída por grupos cristãos de extracção étnica diversa. Um aspecto interessante é que Paulo fala de judeus e nações ou de judeus e gregos, mas não fala de judeo-cristãos e de pagano-cristãos. Paulo, quando afronta a questão do judaísmo e do paganismo, não se refere a uma questão exterior a nós, mas do judaísmo que está em nós e do paganismo/helenismo que nos constitui. Não distingue entre nós a Igreja, nós os cristãos e os judeus ou os gregos: tem é diante dos olhos este povo heterogéneo, esta manta de retalhos que é a assembleia cristã.

Paulo é, de facto, o protagonista da ruptura cristã, é aquele que diz que o cristianismo não tem a ver com a circuncisão, é outra coisa. Mas nunca sem deixar de ser o homem da comunhão, do ecumenismo. Na Carta aos Romanos, escrita com muita pacificação e serenidade, sem um conflito de base, percebe-se que o Apóstolo tenta pensar o que é a unidade cristã que se constrói de uma multiplicidade de proveniências e de mundividências.

Nos judeo-cristãos integrados na comunidade de Roma, explorando a Carta aos Romanos, podemos encontrar quatro sensibilidades: a tendência dos judeus que são cristãos, mas que continuam verdadeiramente de corpo e alma dentro do judaísmo. Se Cristo é o Novo Moisés ou o Messias previsto pelos Profetas

a separação não faz nenhum sentido. Se Jesus é o culminar da esperança de Israel, justifica-se a continuação da circuncisão, da Lei e da tradição judaica na sua forma integral.

Há um segundo grupo de judeo-cristãos que tem no Apóstolo Tiago o seu representante, onde já se nota uma maior flexibilidade. Inscrevem-se estes claramente na tradição judaica, mas são flexíveis para perceber que os recém-chegados das nações ao cristianismo não precisam de ser circuncidados, porque circuncidar todos os pagãos seria uma acção quase impraticável. Este grupo tem ainda a experiência de um certo ecumenismo que acontecia no interior do próprio judaísmo: para lá dos judeus existiu sempre uma multidão de simpatizantes, os chamados "tementes a Deus", havendo dentro dela muitos pagãos. Pensa-se inclusive que Paulo evangelizou muitos pagãos, mas a maior parte do seu auditório seria destes "tementes a Deus", pessoas que tinham já uma iniciação à religião judaica, sendo a sua transição do paganismo para o cristianismo mais facilitada. De outra forma seria difícil entender que Paulo dirigisse estas cartas a gente pagã, porque utiliza uma argumentação toda bíblica, prevalentemente judaica, recheada de citações. Não é por acaso que o primeiro pagão convertido dos Actos dos Apóstolos nos aparece, numa carruagem, a ler o Velho Testamento! Ele seria um temente a Deus, e tinha a compreensão necessária para receber o Evangelho. Havendo esta experiência dos tementes a Deus, este grupo judeo-cristão era mais flexível admitindo-os como cristãos sem se circuncidarem. O problema é aquele episódio que Paulo conta no capítulo 2 da Carta aos Gálatas (o famoso incidente de Antioquia), que mostra como estes pagano-cristãos eram desclassificados e tratados como cristãos de segunda.

Havia o terceiro grupo de Paulo e Barnabé que olhavam para os cristãos vindos do paganismo como iguais a um judeo-cristão, com os mesmos direitos, a mesma condição, num estatuto de paridade que é o que Paulo vai defender nesta Carta aos Romanos, dizendo: "eu não me envergonho do Evangelho pois ele é poder de Deus para a salvação de todo o crente, primeiro o judeu e depois o grego". Ser judeu ou ser grego não nos coloca de modo diferenciado perante a graça de Deus e a revelação do seu Evangelho.

Haveria ainda um quarto grupo com carácter mais liberal e que teria radicalizado as posições de Paulo a respeito da Lei a ponto de pregar a rejeição completa da Lei. Na argumentação deste grupo pode reconhecer-se a marca de Paulo que identifica a lei com o pecado, mas na Carta aos Romanos Paulo tem uma posição mais moderada. Veja-se Romanos 7,7: "Que devemos concluir? Que a lei é igual ao pecado? De maneira nenhuma!". A Lei tem um papel pedagógico, não salva, mas dá-nos a consciência da nossa fragilidade e do nosso pecado.

Paulo, protagonista da ruptura e artífice de comunhão

Olhando para estas correntes percebe-se que a de Roma é uma comunidade muito diversa, quer nos cristãos que vêm do judaísmo, quer nos cristãos que chegam do paganismo. É neste contexto heterogéneo que Paulo vai apresentar a mensagem cristã, com a preocupação da unidade e da comunhão. A Carta aos Romanos surge numa fase da vida de Paulo que coincide com o fim do longo trabalho de evangelização nas orlas do mar Egeu, de um lado Éfeso do outro Corinto, e uma incerteza quanto ao futuro que se abre. O Apóstolo sente que uma parte da sua missão ficou concluída naqueles territórios e que há uma nova etapa que pode começar, e que ele liga ao sonho antigo de viajar para ocidente e vir até às Espanhas anunciar o Evangelho de Cristo, mas que se prende também intimamente com uma grande etapa espiritual, porque ele é sobretudo um místico. Tem-se a ideia de Paulo como alguém que funda comunidades, um obreiro, um homem de acção... e ele foi tudo isso! Mas há um traço na personalidade de Paulo que serve de unidade a todas as suas características que é um perfil místico e espiritual. E é interessante que a Carta aos Romanos corresponda a uma etapa decisiva desse ponto de vista na vida de Paulo, no entanto incompreensível para ele. Paulo desconhece se está perto ou longe do fim, o que se vai passar a seguir quando se dirigir a Jerusalém para entregar a colecta... É um momento humano e espiritual curioso este que dá origem à Carta aos Romanos.

Onde é que Paulo escreveu esta Carta? Provavelmente o lugar de redacção desta obra maior terá sido a cidade de Corinto. Há um

ponto de referência que é a IIª Carta aos Coríntios. Paulo passou um certo tempo na Macedónia e na Acaia onde esteve a recolher estes fundos para os povos da comunidade de Jerusalém e aí escreveu a IIª carta aos Coríntios. Em seguida Paulo realizou finalmente a viagem a Corinto. Experimentou aí amizade e reconhecimento, sentindo provavelmente que era a última vez que passava pela comunidade. Aí se demorou e é natural, como se anuncia na 1ªCarta aos Corintos, 16, 6-7, que Paulo passasse o inverno entre os irmãos dessa comunidade, talvez em casa de Gaio, onde estava hospedado. A conclusão que os estudiosos tiram é que, num inverno tranquilo, na cidade de Corinto, com a esperança desta futura evangelização até ao extremo da terra, até às Espanhas, e com uma incerteza quanto ao seu futuro próximo (o da passagem por Jerusalém que muito deseja e muito teme), Paulo dedicou-se a escrever este testamento espiritual à comunidade de Roma. Há outros dois elementos que corroboram esta hipótese de Corinto: o facto do portador da Carta aos Romanos ter sido uma mulher, Febe, diaconisa em Cêncreas, que é o porto de Corinto; e aparecer nas saudações do capítulo 16 da Carta aos Romanos a referência a Gaio, um dos poucos da comunidade de Corinto que Paulo baptizou. É, portanto, uma possibilidade muito forte. Em relação à data ora é citado o Inverno de 56 / 57, ora o de 57 / 58.

Uma carta ou um tratado de Teologia?

A Carta aos Romanos é uma carta singular no conjunto da epistolografia paulina, até porque quando se lê nos interrogamos se é uma carta ou um tratado de teologia? Tem uma primeira parte importante com a saudação, a proposição geral, enfim uma introdução epistolar típica e igualmente um epílogo epistolar com as última recomendações, a despedida longa que Paulo faz nos capítulos 15 e 16... O corpo textual fundamental é, porém, muito mais próximo de um tratado de teologia do que uma carta. É natural que estas características se devam ao facto de Paulo não conhecer a comunidade: não tendo uma relação directa com ela, não havia nenhuma questão específica a responder. Paulo podia, pois, dar-se à liberdade de pensar as coisas em si, pensar as temáticas num quadro

amplo e de uma forma muito mais livre. O tom que Paulo consegue contribui imenso para a grandeza deste escrito. Há uma primeira parte, a da introdução com a saudação em 1, 1 a 15 e depois o motivo, o tópico, o que ele se propõe desenvolver, em 1, 16-17. Paulo diz "Eu não me envergonho do Evangelho, pois ele é poder de Deus para a salvação de todo o crente, primeiro o judeu e depois o grego. Pois nele a justiça de Deus revela-se através da fé, para a fé, conforme está escrito: *O justo viverá da fé.*" Estes dois versículos oferecem o mote que Paulo vai desenvolver em três etapas fundamentais:

- na primeira trata da questão da justificação para dizer que nenhum cristão, seja gentio ou seja pagão, se pode permitir uma atitude de presunção porque todos somos pecadores e carentes de salvação, todos estão privados da glória de Deus, pagãos e judeus, e sem o merecerem, como Paulo escreve em 3,24, "são justificados pela sua graça, em virtude da redenção realizada em Jesus Cristo". O que é que salva os cristãos que vêm do judaísmo e os que vêm do paganismo? Salva-os a mesma fé. O modelo dos crentes já não é Moisés, mas Abraão e Paulo escreve o capítulo 4 sobre a fé a partir de Abraão salvo pela esperança naquilo que ele não vê, salvo não pela Lei, mas pela fé numa promessa. A fé é este acolhimento da promessa, não foi Abraão que escolheu Deus, mas Deus que escolheu Abraão, não por ele ser circuncidado, o que acontece depois, mas pela fé. O primeiro mistério da vida de Abraão e aquilo que é decisivo e que o torna figura paradigmática do crente é sem dúvida a fé.

- A partir do capítulo 5 e da reflexão sobre o baptismo, Paulo vai olhar para a história da humanidade. Vai fazê-lo através de duas tipologias, Adão e Cristo: o primeiro representa o pecado e a morte; o segundo, a graça e a vida. Cada crente tem de enfrentar o pecado, a morte, a lei e a carne que para Paulo são as figuras de uma existência não redimida, que, pelo acolhimento de Jesus Cristo, os cristãos já ultrapassaram, embora continuem a fazer um caminho de identificação com

Cristo. Para os cristãos a vitória de Cristo é uma vitória real, mas que tem de ser traduzida progressivamente com a ajuda do Espírito Santo.

- Depois nos capítulos 9 a 11, com uma retórica e uma argumentação sublimes, mas intrincadas, Paulo vai olhar para a questão dos judeus, tentando responder à pergunta: "Será que a palavra de Deus falhou quando se anunciou como salvação dos judeus"? Se os judeus não aceitam Cristo nem o reconhecem, podemos falar da falência da palavra de Deus? Aqui começa a grande reflexão que Paulo faz sobre a salvação. É uma salvação que vem pelos judeus, mas é ao mesmo tempo uma salvação que provém de Cristo e que passará pela aceitação de Cristo. Neste capítulo 11 toca-se o drama de Paulo como ele diz, "Quisera eu próprio ser condenado para que o meu povo seja salvo". A recusa de Cristo que os judeus fazem e que é a recusa da própria salvação. Mas Paulo não desiste de sondar uma salvação dos judeus e que é no fundo a salvação que Paulo experimentou na sua história. Quando Paulo vinha a transpirar ódio pelos cristãos no caminho de Damasco, encontra-se com Cristo e o que ele diz é que a salvação dos judeus há-de suceder num novo encontro com Cristo, quando Ele vier na Parusia. Perante a manifestação total da glória de Cristo, os judeus já não poderão rejeitá-lo.

Para que serve a Carta aos Romanos?

Podemos dizer que há dois andamentos nessa magnífica partitura que é Romanos: o primeiro, densamente teológico, que enfrenta estes três âmbitos de questões até ao capítulo 11; o segundo, bem mais exortativo. Há autores que defendem mesmo que a carta foi escrita em dois momentos: quando Paulo desconhecia completamente os problemas da comunidade de Roma, escreveu os onze primeiros capítulos; e depois de Paulo inteirar-se da vida e dos desafios que se colocam à comunidade, ditou os últimos capítulos sobre as coisas mais concretas que agitavam os cristãos de Roma.

Para que serve a Carta aos Romanos? É uma oportunidade excelente para Paulo fazer a grande síntese do que é o projecto cristão e de uma forma mais sistemática enfrentar problemas que com ele a própria igreja debateu neste período de emergência. Paulo quer chegar até às Espanhas e pretende o apoio da comunidade de Roma (uma espécie de *captatio benevolencia*). Escreve, por isso, esta auto-apresentação do seu pensamento. Há quem defenda que isso se pode ver até na forma muito política com que Paulo gere o capítulo 16 em que saúda vinte e seis pessoas - a lista de cumprimentos mais extensa de todo o *Corpus Paulinus*! -, das quais vinte e quatro são indicadas pelo nome. Menciona três igrejas domésticas e dois grupos de escravos ou de antigos escravos que parecem ter constituído igrejas domésticas. Algumas pessoas são tratadas por "meu querido amigo"; de outras lembra relações familiares, como a mãe de Rufo de quem Paulo diz "foi como uma mãe para mim"; de outros refere que foram companheiros na prisão ou companheiros em sofrimentos. É proeminente a saudação a mulheres que desempenham um papel de liderança na comunidade e o facto da própria carta ser transportada pela diaconisa de Cêncreas.

Falhar o encontro com a Carta aos Romanos é falhar o documento que melhor atesta o pensamento de Paulo, o seu escrito de maior maturidade, ressonância e esplendor.

(NOTAS)

1 **E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*** (Philadelphia: Fortress, 1977); ***Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*** (London: SCM. Press, 1992).

PAULO E A TENSÃO MESSIÂNICA

GIORGIO AGAMBEN E O COMENTÁRIO COMO *HO NUN KAIROS*

Jorge Leandro Rosa
Universidade Lusófona

But the message that the Gospel sends is precisely the radical abandonment of this idea of some kind of natural balance; the idea of Gospels and the part of sins is that freedom is zero. We begin from the zero point, which is at least originally the point of radical equality. Look at what St. Paul is writing and the metaphors he used. It is messianic, the end of time, differences are suspended.

Zizek

Comment soutenir l'idée de la consistance épistémologique du divin ? N'est-on pas plutôt, ici, en présence de l'irrationnel ? La réponse est facilitée par le fait que le milieu divin hébraïque est fait de texte, de parole et de société. Le divin, dans la conscience hébraïque, c'est objectivement un rapport social, politique et historique à un texte. Ce rapport constitue la société juive.

Shmuel Trigano, p. 35.

1.

Se há um tema que atravessa, embora não num plano imediatamente aparente, quase toda a obra de Giorgio Agamben, esse será o tema da «vergonha». A vergonha aparece aí deslocada do seu sentido moral, da pudícia que lhe surge socialmente associada. A vergonha de que Agamben fala é a «vergonha de ser», na expressão de Heidegger[1]. Fenómeno ontológico e não moral, a vergonha aparece frequentemente sob outras designações e outros diagnósticos. No entanto, a vergonha parece ser, mais do que a experiência do nu, uma experiência nua ela mesma. Essa caracterização aparece agudamente analisada num livro anterior de Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*. Curiosamente, já aqui comentámos esse mesmo livro noutra ocasião, mas escapou-nos, então, esta posição axial da vergonha, que não nos parece ser apenas um tema recorrente, mas que articula toda uma fenomenologia da experiência que atravessa os textos de Agamben.

No livro já citado, Agamben evoca, evidentemente, Kafka e Lévinas. A vergonha parece fundar-se na «impossibilidade do nosso ser se dessolidarizar de si mesmo, a sua impossibilidade absoluta em romper consigo mesmo»[2]. A vergonha surge, assim, da «experiência revoltante mas inquebrantável de estarmos presentes perante nós mesmos»[3]. Lévinas dirá que a vergonha não revela o nosso nada, «mas antes a totalidade da nossa existência. O que a vergonha destapa é o ser que se destapa»[4]. Tentemos prolongar um pouco esta reflexão: à vergonha não escapa a dificuldade de se ser, em si mesmo, um eu. Essa é a dificuldade comum a todos os humanos, mas é também aquela que não pode, radicalmente, ser partilhada. Diríamos, sem qualquer ênfase moral, que ser sujeito é, ontologicamente, vergonhoso. O que quer isto dizer?

A relação com o ser qualquer precede e marca, como possibilidade quase sempre ameaçadora, a experiência do eu. Como uma experiência do anonimato que se perfila na sombra do eu, uma vigilância sem sujeito e uma apropriação sem pertença.Depois de afirmar que «não é no mundo que podemos dizer o mundo»[5], o que se revelará decisivo neste texto, Lévinas dirá que é precisamente «na nossa relação com o mundo que nos podemos arrancar a este»[6].

Ora, «o que chamamos "eu" está, ele próprio, afogado na noite, invadido, despersonalizado, abafado por ela. A desaparição de todas as coisas e a desaparição do eu conduzem àquilo que não pode desaparecer, ao facto mesmo do ser no qual se participa, de bom ou de mau grado, sem dessa participação se ter assumido a iniciativa, anonimamente»[7].

Um outro texto de Agamben, *Bartleby, Escrita da Potência* (1993), recentemente editado entre nós[8], oferece uma leitura da novela homónima de Melville, que se centra na dificuldade que encontramos em pensar a potência, a experiência da possibilidade. Bartleby é o escrivão que deixou de escrever. Ele é, então, aquele que faz refluir toda a possibilidade do que é sobre si. Bartleby preenche-se de si, mas esse preenchimento assemelha-se a um esvaziamento. Bartleby está suspenso (*epoché*) como o ser tomado pela vergonha ontológica, o ser suspenso entre o ser e o poder não ser. O escrivão, sendo aquele que copia infinitamente, só pode renunciar à cópia sendo assaltado pela vergonha do que é. Essa vergonha mata-o, mas também o consuma. Ao deixar de escrever, Bartleby encarna a dupla condição do sujeito que a vergonha revela: sujeitar-se e ser soberano.

Podemos, então, dizer que o livro de Agamben que aqui trazemos, *Il Tempo que Resta* (2000), *O tempo que resta, um comentário à Epístola aos Romanos*, é também todo ele atravessado pelo tema da vergonha. Recordemos: no primeiro livro que referi, a vergonha manifesta-se num rapaz prestes a ser fuzilado de modo imprevisto. Colocado face ao seu executor, ele enrubesce e queda estático. Com Bartleby, descobrimos a vergonha de escrever, não do escrever sobre um tema ou do escrever para alguém, mas antes do escrever na medida em que a escrita será aquilo que se é, aquilo que me coloca perante mim de um modo que poderíamos designar como o da impotência. E neste livro? A personagem é Paulo. Paulo também está colocado perante o tempo exacto do agora, *ho nun kairos*, «o tempo de agora». Ora a fenomenologia da vergonha diz-nos que esta só pode aparecer no agora, no instante, no *augënblick*. Tudo o que se foi reflui como uma vaga. Nada pode ser mudado, mas é preciso olhar essa onda. É o que Paulo faz quando se apresenta em *Romanos*, I, 1: «Paulo, escravo do messias Jesus, chamado, enviado, separado

pela boa nova de Deus»[9]. Este homem que se apresenta como Paulo está em tensão com Saulo, não foi separado, *é* separado. A vergonha do ser não reside na mudança do nome, mas no facto do ser estar, através da metanomásia, exposto a si mesmo na linha de ligação daquilo que se foi e daquilo que se passou a ser. O nome permanece, mas o fonema substituído no plano da primeira articulação, deixa o nome irreconhecível. Paulo é um Saulo irreconhecível.

Ora esta mudança, sabemo-lo, deriva de uma vocação surgida no caminho. Paulo reconhece o seu messias. Aqui, Agamben sublinha também que a própria figura de Jesus foi cindida no seu nome, mas agora pela tradição cristã. Mas também pela vida própria da língua. Cristo passou a ser lido como parte de nome, mas não o era, claramente, por Paulo. *Christos* é a tradução grega do termo hebraico *masiah*, o ungido, o messias. «Paulo não conhece Jesus Cristo, mas sim Jesus messias ou o messias Jesus». *Kyrios Iésous christos*, «o senhor Jesus messias». A fórmula paulina é sempre diferente daquelas que encontramos noutros pontos dos textos neotestamentários, ela tem a força de uma escrita pessoal. Entre «Jesus» e «messias», Paulo deixa falar uma espécie de evidência da linguagem, uma evidência que, por um lado, tem a ver com o seu contexto cultural e histórico, mas, por outro, ressoa como traço sonoro que está aquém da asserção, evidência do que se recusa a usar a linguagem como lugar de uma certificação. Agamben assinala que Messias não é aqui um predicado que seja acrescentado ao nome Jesus, mas antes «qualquer coisa que é inseparável dele, sem por isso constituir um nome (...). Uma experiência do ser tanto além da existência quanto além da essência»[10] (ou seja, além das duas vertentes clássicas da ontologia). Nesta passagem do seu comentário, Agamben associa esta recusa de Paulo em estabelecer uma predicação com a própria recusa do predicado que o amor é (e que se recusa a dizer que o «amor é», que é já expressão póstuma do amor). Prefiro, contudo, retomar aqui o tema da vergonha. A vergonha ontológica provém, precisamente, dessa impossibilidade da auto-predicação em que o ente é colocado. Mas a vergonha não é apenas uma impotência, ela é também, como escreveu Agamben noutro contexto, «uma potência que se purificou de toda a razão»[11]. Jesus é o messias, mas não por uma razão

substancial que possa ser evocada (nem mesmo a razão de ser ele mesmo). Paulo diz «Jesus messias» do mesmo modo que dizemos «amo-te!», ou seja, enquanto acontecimento que irrompe na e pela linguagem. Então, este «messias» aparece no espanto da vergonha, quer dizer, aparece como figura puramente presente no seu espanto. Aparece a nós, que escutamos Paulo. Mas, o modo como aparece no texto, que o dá enquanto aparição para Paulo, deixa-nos entrever o motivo da vergonha, que é como uma nota musical que, mesmo repetida, nos faz estremecer. É como se Jesus estremecesse connosco de cada vez que é pronunciado «messias», precisamente como aquele que se vê perante o que, simultaneamente, o confirma e nega.

Estes cortes que os nomes parecem constituir no quadro das epístolas e da sua recepção abrem uma aporia: a aporia é o impraticável quando se dá uma passagem ou se coloca a possibilidade, a conveniência ou o imperativo da passagem, como no-lo diz Derrida[12]. Passagem da morte, passagem da ressurreição, passagem da fé. Todas estas variantes aparecem nas epístolas paulinas. Todas elas podem ser lidas como variantes da vergonha ontológica. Que significa uma vida perante o messias? Diante do messias? Como nome do messias? Como nome do escravo do messias? Como nome aberto pelo messias? Sendo chamado pelo messias? O nome traz a marca do mundo, que não pode ser apagada e que, de certo modo, será inútil apagar. O nome assinala uma divisão, que é uma espécie de filiação num sentido forte, mas também potência para além da filiação. «O que faz a dinâmica messiânica aos nomes?», seria a nossa pergunta óbvia. Mas, se interpreto bem a economia do texto de Agamben, essa pergunta deverá desdobrar-se sempre numa pergunta centrada no nome enquanto elemento de uma língua ela própria messiânica, ou seja, ela própria capaz de ferir e de curar a ferida. Tal seria, por exemplo: «O que desdobra o nome no tempo?», «o que faz um nome tão justo quanto o outro?». A vergonha, então, não reside propriamente no facto de a situação extrema potenciada pelo *kairos* me colocar perante um nome irremediável, um nome indivisível que não posso rejeitar, mas é antes sinal dessa compreensão que atravessa o indivíduo quando é colocado perante um acto que o atinge a partir da cisão do nome que transporta consigo. Na vergonha, o sujeito vê-

se a partir da falha que o constitui, única perspectiva que radicaliza a condição do sujeito. Tema judaico por excelência, na mais extrema servidão, aparece a soberania, na soberania a servidão. A vergonha é o lugar carnal da divisão constitutiva do humano.

Algo mais do sentido da vergonha parece perpassar pelas referências de Paulo à circuncisão em I *Coríntios,* 1, 7: «Um homem foi chamado circunciso? Que ele não se arranque o prepúcio! Um homem foi chamado com o prepúcio? Que não se faça circuncisar!»[13]. O conceito de «povo», recorda-no-lo Agamben, está já dividido no termo que o expressa no texto bíblico hebraico: *goyim* são os povos que não estabeleceram o pacto com Deus, *am* é Israel. Não é, portanto, através do *demos* grego que o nome do povo deve ser colocado. Ao contrário da nossa mentalidade, *povo* não é uma realidade maciça que possa ser moldada cultural e ideologicamente. Povo é já o signo da divisão e será enquanto tal que poderá aceder à redenção. Não esqueçamos que, neste contexto, a lei é originária, não teleológica.

Como diz Agamben, o povo deve conter uma «falha teológico-política original» que o marca. Aqui, importa sublinhar que Paulo usa o termo *ethné* para designar todo e qualquer membro da comunidade messiânica que não tenha uma origem judaica. A pertença à comunidade messiânica não foi, portanto, decidida pelo nome, mas também não obriga o nome a ficar à sua porta. Fora da comunidade, a carne transporta a marca da lei nesse critério fundamental que é a circuncisão. Já que está na carne, nenhum homem pode escapar a esse critério, que explicita também o fundamento do nome na pertença/não-pertença. Nome e carne formam aqui uma dupla tatuagem, um ferrolho ontológico sobre o indivíduo. Se não há, então, uma terceira categoria de homens que escape ao critério do prepúcio, o que é que os transforma quando acedem à comunidade messiânica? Na medida em que o messiânico, numa perspectiva judaica, não pode abolir a lei, que o funda, também não poderá produzir um terceiro tipo de homens. Será a partir da própria divisão judeu/gentio que surge uma outra divisão: a divisão carne/sopro.

2.

Segundo Giorgio Agamben, o texto de Paulo é «o texto messiânico fundamental para o Ocidente»[14]. Dito de outro modo, é o texto fundador do Ocidente na medida em que haja um discurso messiânico que lhe pertença, que lhe tenha sido confiado ou que o defina de algum modo. Abre-se aqui, para o ouvinte do século XXI (século ainda «ocidental»?), uma dupla perplexidade: o que pode ser um discurso messiânico que não esteja, aos nossos ouvidos, contaminado pelas ilusões modernas do processo histórico e das suas ruínas? E o que pode ser o Ocidente senão esse projecto cristão que hoje parece ser um mero epifenómeno a ocidente de lugar nenhum?

A resposta residirá, segundo o filósofo veneziano, no «desaparecimento» do termo «messias» do campo textual ocidental. Desaparecimento no sentido em que aí se instala uma ontologia que fixa o nome e que recusa «separar o nome próprio do seu portador»[15]. Na relação messiânica, todo o nome se torna impróprio. O próprio Paulo é demonstração dessa metanomásia, dessa mudança de nome, de Saulo para Paulo, que não tem apenas uma significação para o convertido, um sentido pastoral ou relativo à *humilitas*: o próprio nome produz um acesso à elocução messiânica, o nome deixa de ser nome próprio para passar a ser o nome o próprio sinal que o nome dá dessa entrada numa relação de desapropriação.

Com Jesus, ter-se-á dado o inverso: aquilo que era a tradução grega de *masiah*, o messias, passará a ser, depois de Paulo, um nome próprio. Paulo não conhece um Jesus Cristo, mas sim um «Jesus, o messias» (ou «o messias, Jesus»). Este aspecto não releva de uma reivindicação judaizante de Jesus, mas da própria dinâmica discursiva de Paulo, da própria teoria do nome e da própria relação entre o judeu e o gentio enunciada por Paulo. «Esperar o cristo» tem um sentido para o judeu e só um olhar «cristão» o poderia ignorar.

A partição do tempo antes e depois do Messias não é confessional, não revela uma escolha sectária, uma ruptura com a origem étnica e cultural, ou, sequer, uma novidade em sentido histórico. Antes e depois do Messias, o «eu» distende-se e rasga-se. Antes e depois do Messias, o ser carnal, não o ser identitário, torna-se presa de uma convulsão que faz estremecer o nome, descolando-o da carne e

dando-o a ler como marca da inadequação. O nome, que era aquilo que condenava a carne (veja-se Kafka), passa a ser a ser condenado por esta, pela sua fremência, pela sua dor e pela sua expectativa.

Reencontramos aqui aquela que já dissemos ser a divisão interior ao povo como ser dividido. A divisão entre carne e sopro é, como diz Agamben, uma divisão que não tem objecto próprio e que «divide as divisões traçadas pela lei»[16]. Eis o texto da *Epistola aos Romanos*, 2, 28-29: «Com efeito, não é aquilo que se vê que faz o judeu, nem a marca visível na carne que faz a circuncisão, mas é aquilo que está escondido que faz o judeu e a circuncisão é a do coração, aquela que vem do Espírito e não da letra. Eis o homem que recebe o louvor, não dos homens, mas de Deus»[17].

Agamben desenvolve esta concepção de uma divisão interior à divisão judeus/não-judeus, mas ser-nos-á necessário regressarmos um pouco atrás na sua obra, à personagem de Bartleby: este, quando interrogado, responde com cada vez maior frequência: «preferia de não» (*I prefer not to*). Esta resposta (que não o é verdadeiramente) não é uma negação, mas uma suspensão linguística de Bartleby, uma suspensão no desencontro fundamental entre as palavras e as coisas, a *epoché*. Essa suspensão é, de certo modo, uma suspensão da metafísica que não se retira da metafísica. No limiar entre ser e não ser, entre inteligível e sensível, há uma potência paradoxal na qual Bartleby se parece ter instalado. «A indiferença de ser e nada não é, porém, uma equivalência entre dois princípios opostos, mas o modo de ser de uma potência que se purificou de toda a razão»[18].

Equivalente ao *I prefer not to*, de Bartleby, encontramos em *O Tempo que resta* a expressão Paulina *hos me*, «como não». Agamben entende-a como um termo técnico essencial no vocabulário de Paulo. Ela aparece nessa passagem espantosa da *Primeira Epístola aos Coríntios*: «Eis aquilo que vos digo, irmãos: o tempo contraiu-se. No resto, que aqueles que têm uma mulher sejam como (se) não a tivessem, aqueles que choram como (se) não chorassem, aqueles que se alegram como (se) não se alegrassem, aqueles que compram como (se) não possuíssem, aqueles que tiram lucro deste mundo como (se) não lucrassem. Pois a figura deste mundo passa»[19]. *Hos me*, ao contrário do *hos* sinóptico que introduz uma comparação

messiânica (por exemplo, «como crianças») não aproxima os campos semânticos de dois termos, mas coloca cada um desses termos em tensão consigo mesmo. Conclui Agamben que «a tensão messiânica não se dirige para outro lugar». «Ela também não se esgota na indiferença em relação a algo e ao seu contrário. O apóstolo não diz "aqueles que choram como aqueles que riem" nem "aqueles que choram como aqueles que não choram", mas diz antes: "aqueles que choram *como não* chorosos"»[20].

Agamben interpreta aqui o *hos me* paulino como despossessão que não é ressarcida, despossessão, não da coisa, mas antes do princípio de identidade por ela conferido. No dispositivo messiânico não há troca, mas tão somente o «enfraquecimento» ontológico do que está. Diremos que este enfraquecimento deve ser entendido, não na acepção substancial do termo, mas antes a partir do correlato que a metafísica institui (ter/não ter, ser/não ser). O «como não» paulino também não deverá ser confundido com o «como se» aforístico, que penetrou a teologia e a ética modernas. No aforismo, o domínio do real é, como veremos a seguir, submetido a uma ficção pobre que o simplifica e o desnuda das tensões internas que o atravessam.

3.

Estamos a chegar ao fim do tempo. Chegar ao fim do tempo não significa, contudo, que aquilo que chega ao seu fim tenha sido de algum modo preenchido, que tenha atingido um limite ou tenha cumprido uma tarefa. O fim do tempo não deixa atrás de si uma expressão de preenchimento, não deixa uma matéria temporal que possa ser aquilatada ou julgada. O fim do tempo consuma num sentido que é bem diverso daquele poderíamos julgar como equivalente ao facto consumado que para sempre fica inscrito. O fim do tempo abre a impropriedade daquilo que, tendo ficado para trás, nem por isso ficou mais definido ou memorizado.

Inversamente, o fim do tempo não abre um além do tempo, Não se torna intemporal, o que significa que, na verdade, ele não se faz outra coisa quando se faz fim. O fim do tempo não é assinalado por uma linha, por uma marca que possa ser referenciada. O fim do tempo só acontece (e trata-se, na verdade, do acontecimento que desfaz toda

a ilusão e todo o fantasma) na medida em que toda a expectativa seja decepcionada e, mais precisamente, seja esquecida. Ora o esquecimento, aqui, porque abandona a esperança no tempo, faz-se esperança consumada antes de tempo, e isto mesmo que o tempo já tenha passado. O fim do tempo toma o «tempo que resta» como resto inserido na temporalidade. O *eskhatón* é esse resto, que não deixa de o ser pelo facto de ter chegado. Porque a consumação é aquilo que, inesperadamente, parecendo vir, parecendo estar iminente, se apresenta como realização já ocorrida. O ocorrido tem essa força profética particular de retirar a voz à sua circunscrição particular, para a distender, dando-lhe ressonâncias que tornam impossível toda a metáfora de uma possível localização espacial.

Este é o tempo de Paulo: um tempo messiânico, não porque de chegada, mas porque ele se faz a partir do tempo como categoria do que é chegado. Não o fim do tempo. Não o esquecimento do tempo. Muito menos a irrelevância do tempo. É uma chegada que, parecendo interminável, na verdade desde sempre tem sido consumada. A Ressurreição marca, somente, o ponto em que a chegada, e não o tempo, se começa a desdobrar.

Paulo está no dealbar de um período decisivo para a onto-teologia ocidental. Sublinhemos o modo como este período do pensamento se abre em directa relação com a problemática do fim do tempo. Era, até há pouco, um período considerado pouco significativo para a história do pensamento. Período de teologias sincréticas e de ontologias monstruosas. Eis que se revela decisivo precisamente aí onde a imprecisão espiritual parece proliferar infinitamente. Como, aliás, no nosso tempo. Mas a vocação desse período, o chamamento que o caracteriza tem precisamente essa característica essencial: aquele que chama não chama a partir de um ponto referenciável do mesmo modo que aquele que é chamado não pode deslocar-se porque esse é um chamamento sem direcção, sem indício.

Julgo que não devemos deixar de evocar aqui a figura de Filon de Alexandria (20aC – 40 dC), que Paulo conhecia e que estabelece os fundamentos daquilo que se pode designar como a filosofia hebraica, no seu diálogo com o platonismo e no seu distanciamento perante a *Halakha*. Filon estabelece uma matriz de leitura do Texto judaico que

traz consigo a questão do universal grego. Num dos seus comentários, Filon associa a atitude interpretativa tradicional a uma cidadania com antolhos, os *mikropolitai*, «os cidadãos de um pequeno Estado». A renúncia a essa especificidade será o preço a pagar para que o judaísmo possa aceder ao pensamento do universal. Como aponta Shmuel Trigano, autor importante que Agamben não refere, manifesta-se aqui o debate, decisivo para o Ocidente, relativo ao jogo da letra e do espírito. «O jogo da *letra e do espírito*, que é então inventado pela primeira vez na história do mundo, põe essencialmente o problema da presença, da ausência e da relação que pode ligar uma à outra no mesmo objecto: a representação, que torna presente o que está ausente no modo do «como se». É a letra que vai tomar o cargo de representar o que não está lá, não nela, e que no entanto é suposto existir em virtude do seu próprio testemunho. Veremos o quanto, nesta tarefa, se manifesta uma tentativa de negativização quer do texto quer da divindade»[21].

Numa passagem do *Tempo que resta*, Agamben constata a rarefacção extrema daqueles dispostos a entender o ético e o religioso do ponto de vista do «como se Deus, o Reino, a verdade existissem»[22]. Em compensação, o «como se» alastrou nas nossas sociedades através da «normalização» psiquiátrica generalizada, que nos coloca a todos em situação de *borderline*, quer dizer, na situação de viver *como se* fossemos normais, «como se não houvesse nenhum problema». Como bem viu Nietzsche, o «como se» está incrustado no niilismo, é operatório para as múltiplas facetas do niilismo porque lhe fornece, precisamente, o dispositivo que o retira à tematização metafísica. No «como se», a estrutura metafísica, o *gestell*, pode instalar-se como inocência do metafísico, como processo não dilemático no coração do tempo humano.

Desde Heidegger, começamos a sabemos que a *techné* não é um utensílio. Sabemo-lo apesar de todas as resistências a essa compreensão. Ora, importa saber também que a *techné* está no centro dos debates no dealbar do Cristianismo, nomeadamente através da definição da *techné politiké*. Já aí, penso que a técnica é definível como «modo de desvelamento das coisas», mas também, é preciso não esquecê-lo, processo de «ocultação». Ocultação porquê?

Porque o ser da técnica é, precisamente, aquilo que se oculta aí. O ser oculta-se, o plano ontológico é substituído, na aparência mundana, pelo aparecer à luz do dia dos processos...

Sublinhe-se aqui que é absolutamente necessário abandonarmos essa particular distorção do pensamento contemporâneo que coloca a mutação ontológica da técnica nos próprios processos aparentes do plano tecnológico do moderno. Esse processo está plenamente ancorado na passagem do mundo antigo pagão para a cristianização europeia. Corresponde a uma primeira tomada de consciência maciça de que «o ser é, no seu ser, para si mesmo, o seu próprio perigo»,como disse lapidarmente Heidegger. O *Gestell* é «enquanto perigo no ser, o ser em si mesmo». A técnica não é uma instituição humana, mas é a forma como, através das instituições humanas, o ser revela algum rosto possível ou disponível.

Paulo está confrontado com essa inevitabilidade, esse perigo do «Cristianismo», coisa ainda por vir», ser dispositivo instalado no mundo. Portanto, fonte do perigo. Portanto, em perigo. O perigo, não o esqueçamos, é aquilo que salva em Hölderlin. Mas em Paulo o perigo não está ainda nessa constituição monumental em que a metafísica se oferece e, ao mesmo tempo, se disfarça diluindo-se no mundo. Em Paulo, o perigo, que não pode ser referenciado nesse monismo da metafísica, acompanha-nos no tempo sob a língua do «como não», quer dizer, recusando uma concepção do tempo onde haja caducidade sem redenção. Nada fica para trás, o que significa que o tempo não oferece, nem poderia fazê-lo, uma zona domesticada. «O mundo salvo coincide, exactamente, com o mundo perdido», quer dizer, o «como se» é, por todo o lado, inquietado. Se o «como se» permitiu abrir a procissão hegeliana que faz do tempo um processo, um processo *com* resultados, uma terapêutica da Humanidade, em Paulo, nada pode sair da lei. Essa ausência de uma exterioridade da lei é chocante para a mentalidade moderna, mas revela-se essencial na economia messiânica de Paulo: ela permite, precisamente, que a economia da redenção seja uma economia *in figura*, cada acontecimento, precisamente porque não abandona a lei, pode ser estabelecido *ho nun kairos*, no tempo messiânico. Cada acontecimento é *typos* e *antitypos*, o que só é possível na medida

em que a lei possa sustentar «as duas extremidades do tempo face a face». Precisamente, em Paulo, *pistis* e *nomos* podem opor-se, não porque sejam heterogéneos, mas simplesmente porque se trata de duas figuras no interior do direito, figuras que virão a dar origem ao poder constituinte e ao poder constituído, ou seja, «entre a fidelidade pessoal e a obrigação positiva que daí decorre»[23].

A oposição entre a fé e a lei é, então, um elemento central da tensão messiânica que é, aqui, o nosso objecto de reflexão. Ela explica o motivo porque Agamben define a potência em Paulo como *astheneia*, como fraqueza. Como este diz na *Segunda Epístola aos Coríntios*, 12, 9: «a potência cumpre-se na fraqueza». Tentando desviar a nossa reflexão do comentário de Agamben, diria que a dupla polarização da potência em fraqueza e desta em potência constitui a própria dinâmica interna da lei. Da lei hebraica, certamente, pois só esta faz do signo verbal uma enunciação com força de lei, quer dizer, um *dictum* que substitui a relação denotativa por uma relação de autoreferencialidade. Como diz Agamben, «o *dictum* é em si mesmo um *factum*» que, enquanto tal, obriga as pessoas pelas quais foi proferido»[24]. Acrescento, simplesmente, que a autoreferencialidade da palavra é, aqui, proliferante, quer dizer, a autoreferencialidade não é tanto relativa a uma espécie de equivalência entre o mundo e a linguagem, mas opera antes como aquilo que age no mundo (que é performativo enquanto facto no mundo) mas que não lhe pertence numa perspectiva arquitectónica. Por esse motivo, arrisco dizer que o cristianismo de Paulo é um judaísmo sem templo, um judaísmo sem estruturas visíveis capazes de circunscrever a palavra. Pouco interessa especular aqui sobre se essa poderia ser a definição de um cristianismo próximo da língua de Paulo. Este judaísmo é um «como não» introduzido no mundo. Mas, enquanto «como não», ele está como não estando no mundo. O *hos me* tem essa curiosa propriedade, que é, afinal, a propriedade do vento: este desarruma o mundo, mas só lá está enquanto o que é desarrumado é ainda *energeia*, acto. Ora, nas palavras de Paulo torna-se evidente que essa *energeia* grega que ele conhece tão bem adquire o seu verdadeiro nome na fé, *energon dynameis*, «aquilo que em vós põe em acto as

potências provém da escuta da fé» (*Epístola aos Gálatas*, 3,4). Como observa Agamben, «a fé é o ser em acto, a *energeia* do anúncio»[25].

Seria aqui necessário encontrar uma definição mais precisa dessa relação entre fé e mundo: a fé desarruma o mundo, é certo, mas sendo ela própria caracterizada como aquilo que está de passagem, será difícil, senão impossível, situá-la neste. Parece-nos evidente que esta dificuldade clarifica o sentido do messianismo paulino: messiânica é a própria verificação dessa quase impossibilidade, messiânico é o trabalho inconcluso e necessariamente humano de habitar o mundo, ser por este atravessado, sem permitir, contudo, que este faça de nós habitáculo. Teria, aqui, a tentação de dizer que esta é também a definição da situação do corpo no mundo. E estaria tentado a dizer que trazer um corpo ao mundo é o acto messiânico em que incessantemente incorremos. Pelo contrário, fixar juridicamente tudo o que aparece no mundo, seja palavra ou corpo, seja movimento ou presença, representará o processo em que o messiânico se faz litúrgico. Talvez, por essa razão, e profeticamente, Paulo pode falar do messias e da sua comunidade: porque neste momento, eles ainda se movem no mundo sem lhe pertencerem inteiramente, sem nele serem ainda inteiramente reconhecíveis, o que significa que, quando Paulo fala, o messias e a comunidade ainda podem ser esquecidos, sendo esse esquecimento em potência um elemento constitutivo da língua em que Paulo nos fala.

A crise da modernidade é, afinal, a crise constitutiva da visão paulina do messiânico, desdobrado este a partir do interior da lei. O messiânico manifesta-se na emancipação que os poderes constituintes tendem a abrir no interior da estrita norma. Como bem viu Agamben, o messiânico manifesta a crise do pacto arcaico entre o direito e a religião. O messiânico manifesta-se nesse desdobramento, mas impede também que um ou outro possa prevalecer. Em que medida o texto de Paulo é ainda perturbador hoje? Uma das razões, provavelmente, será a estranha singularidade de um conjunto de textos neotestamentários que, o que melhor fazem, é apresentar-nos, não um retrato apologético de Jesus e da comunidade de fé, mas uma *fenomenologia* do crente perante o seu messias. As epístolas são uma narrativa que diz a própria inutilidade de o ser, uma narrativa que

desfaz por dentro os seus índices históricos. Aí, o mundo messiânico aparece como «actualidade», uma actualidade diferente daquela fabricada pelos *media*. Precisamente, o livro de Agamben termina com um capítulo essencialmente dedicado a Walter Benjamin, lançando aí a hipótese de um Benjamin que se teria identificado com Paulo e onde – dizemo-lo nós – o messiânico é claramente iluminado pela vergonha, que aí acende literalmente a presença do ente no mundo, já que o messiânico não é mais do que essa radicalidade do que é presente no mundo. Recordemos a importância estratégica do *Jetztzeit* em Benjamin, o actual, que, literalmente, é «o tempo-agora». O tempo-agora só pode ser o tempo da vergonha mais extrema, o tempo messiânico, o *ho nun kairos* de Paulo, que, literalmente transcrito, é «o-de-agora-tempo». O tempo-agora abrevia a presença de um modo monstruoso, como bem o sabia Benjamin[26]. A vergonha é o sobressalto epidérmico perante essa abreviação desmesurada do tempo humano. Não sob a forma do julgamento, mas como traço passageiro que se sobrecarrega de sentido.

Tanto mais perturbador me parece o texto paulino que algo dele, ao lê-lo em paralelo com o texto de Agamben, me evocava o mundo simultaneamente distante e próximo das fotografias clandestinas realizadas pelos membros do *sonderkommando* em Auschwitz-Birkenau. Tentei aí enunciar uma fenomenologia dos campos de morte (tarefa impossível) estabelecida através dessas quatro fotografias. Ora, esta parece ser quase coincidente com aquela que podemos imaginar relativamente ao domínio do messiânico tal como transparece nos textos de Paulo. Resumo, recorrendo a essa aproximação à *Shoah*:

(a) O acontecimento é, aí, uma mudança projectada, mas tudo nele se imobiliza porque a única mudança é o próprio acontecer, que tudo absorve.

(b) O acontecimento constitui uma novidade, mas, a partir do seu interior, o novo dilui-se.

(c) O acontecimento é possível, mas as condições da sua possibilidade parecem nunca ter sido reunidas de um modo cronológico.

(d) O acontecimento dá-se num mundo, mas, ao dar-se, o mundo cessa naquilo que se abre aí, e que não é já o mundo.

Sublinho que, tratando-se de uma aproximação fenomenológica, o que está em causa nunca é a natureza do fenómeno, mas antes o seu regime de aparição. Aproximação a algo essencial da experiência humana, aproximação a algo que, por falta de nome possível, nos assalta como vergonha, já que «isso» aparece inteiro sem que as categorias descritivas ou taxinómicas a retirem a essa plenitude. Passa aí, verdadeiramente, como Paulo o disse na *Primeira Epístola aos Coríntios*, 7, 31, «a figura do mundo».

(NOTAS)

1 «O próprio ser transporta consigo a vergonha, a vergonha de ser» in HEIDEGGER, *Parménides*, Klostermann, p. 111.
2 AGAMBEN (1998), p. 135.
3 AGAMBEN (1998), p. 135.
4 LÉVINAS (1982), *De l'Évasion*, Fata Morgana, p.87.
5 LÉVINAS (1947), p. 64.
6 LÉVINAS (1947), p. 83.
7 LÉVINAS (1947), p. 95.
8 AGAMBEN, *Bartleby, Escrita da Potência*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2008.
9 Tradução pessoal e interlinear de Agamben. AGAMBEN (2000), p. 245.
10 AGAMBEN (2000), p. 224.
11 AGAMBEN (1993), p. 32.
12 DERRIDA, *Apories*, Galilée, p. 25.
13 Tradução de Agamben in AGAMBEN (2000), pp. 39-40.
14 AGAMBEN (2000), p. 9.
15 AGAMBEN (2000), p. 25.
16 AGAMBEN (2000), p. 89.
17 *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français*, tradução interlinear de Maurice Carrez, Alliance Biblique Universelle, p. 686.
18 AGAMBEN (1993), p. 32.
19 Tradução de Agamben e *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français*, p. 763.
20 AGAMBEN (2000), pp. 47-48.
21 TRIGANO, Shmuel (1994), *La Demeure Oubliée, genèse religieuse du politique*, Paris, Gallimard, p. 69.
22 AGAMBEN (2000), p. 66.
23 AGAMBEN (2000), p. 200.
24 AGAMBEN (2000), p. 224.
25 AGAMBEN (2000), p. 155.
26 AGAMBEN (2000), p. 239.

À ESCUTA DO OUTRO

(EM TORNO DE "PAULO E A TENSÃO MESSIÂNICA" DE JORGE LEANDRO ROSA)

José Augusto Mourão
Universidade Nova de Lisboa
Instituto São Tomás de Aquino

«A fé é o ser em acto, a *energeia* do anúncio» (G. Agamben)

"Quatuor para o fim dos tempos" (O. Messian)

1.

Jorge Leandro Rosa lê Paulo a partir de Giorgio Agamben e dos vários motivos que destaca da obra deste filósofo: a vergonha, o messianismo, o "como não", o nome, a carne (a circuncisão), o povo e o "fim do mundo". Difícil leitura. Porque todos estes motivos são revistos a uma luz não habitual, e não apenas a dos teólogos, confrontados com a leitura que faz o filósofo de Veneza da Carta aos Romanos. Nem a leitura que faz Slavoj Zizek do "fim dos tempos" coincide totalmente com a leitura de Agamben[1]. Não há entre nós ninguém mais bem industriado na leitura de Agamben do que Jorge Leandro Rosa (doravante, JLR). Sigamos, pois, a sua leitura colocando aqui e ali algumas questões.

2.

O motivo de mais difícil abordagem é, sem dúvida, a vergonha. "Ser sujeito é ontologicamente vergonhoso" (JLR, p.1). "A vergonha não reside propriamente no facto de a situação extrema potenciada pelo *kairos* me colocar perante um nome irremediável, um nome indivisível que não posso rejeitar, mas é antes sinal dessa compreensão que atravessa o indivíduo quando é colocado perante um acto que o atinge a partir da cisão do nome que transporta consigo" (JLR, p. 3). A vergonha, na perspectiva de Jorge Leandro Rosa só pode ser colocada no tempo do agora. Como situar a vergonha em Paulo? Paulo é um Saulo irreconhecível, cindido, fruto da experiência que lhe vem de ter conhecido Jesus, o messias, não o Jesus da história. Para JLR, as várias passagens por que Paulo passou – da morte, da ressurreição, da fé podem ser vistas como variantes da vergonha ontológica" (JLR, p. 3). O termo "desconexão" (a desconexão cristã) presta-se bem para caracterizar a divisão, a separação, a "morte simbólica": há que "morrer para a lei" que regula a nossa tradição, a nossa "substância" social[2].

3.

A vergonha, segundo uma primeira macro-definição em semiótica, reflecte o estado do sujeito que, *depois do facto*, se deve readaptar a uma situação ainda verdadeiramente incompreensível; a componente aspectual aparece então como sobredeterminante das estruturas modais: é o elemento organizador necessário para estabelecer a falha fiduciária e, portanto, para permitir que o sujeito se invista num programa de liquidação da sua falha. A vergonha manifesta-se como algo que deriva da "compreensão que atravessa o indivíduo quando é colocado perante um acto que o atinge a partir da falha que o constitui" (JLR, p. 3). Não longe desta concepção, para J.-P. Sartre a vergonha é "a consciência de ser irremediavelmente aquilo que sempre fui: "em suspenso", isto é sobre o modo do "ainda não" ou do "já-mais", o que remete para "o sentimento de uma *queda* original, não pelo facto que eu teria cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo facto que eu "caí" ao mundo, no meio

das coisas e que tenho necessidade da mediação de outro para ser o que sou"[3].

4.

A questão do messianismo é uma questão difícil. Para Agamben o texto de Paulo é o texto messiânico fundamental para o Ocidente". Mas o termo "messias" desapareceu do campo textual ocidental. Ser messiânico, viver no messias significa a despossessão, que a forma do *como não* paulino indica (1 Cor 7, 30-31). Aqui a posição de Zizek coincide com a de Agamben[4]: não é o "como se" de Bentham – denegação fetichista – sirvo-me das ligações simbólicas, mas não estou *atado* a elas[5]. A oposição fé *vs* lei é central na tensão messiânica. Paulo não abandona a lei: cada acontecimento pode entrar no tempo messiânico. Kristeva fala do messianismo da *pistis*: Jesus, ao cumprir "a fé que actua pelo amor" do Deus bíblico (Ga 5,6), realiza o destino abraâmico, dado que só morre provisoriamente na cruz para ressuscitar através do amor do Pai[6]. De facto, a fé é uma experiência da palavra. "A fé a partir da escuta, a escuta através da palavra do messias", é o que dizem os dois sintagmas nominais de Rm 10, 17)[7]. "Na religião como no direito", escreve Agamben, "o messiânico representa uma exigência de realização que, ao colocar em tensão a origem e o fim, a criação e a redenção, restitui as duas metades do pré-direito à sua unidade pré-jurídica e, ao mesmo tempo, mostra a impossibilidade da sua coincidência...O messiânico faz sinal - para lá do pré-direito - em direcção duma experiência da palavra que - sem estar ligada de maneira denotativa às coisas nem valer em si mesma como uma coisa, sem ficar indefinidamente suspensa na sua abertura nem se fechar num dogma - apresenta-se como um puro e comum poder de dizer, capaz de um uso livre e gratuito do tempo e do mundo"[8].

5.

É sabido que, em boa parte, os messianismos políticos modernos são possibilitados pela "joanização". "A Igreja informal de João inicia um movimento de historicização integral da religião cristã, no ponto em que a de Pedro se contentaria com marcar o seu tempo com o

relógio do mundo e a de Paulo suspenderia interiormente qualquer positividade", escreve G. Bensussan[9]. Gershom Scholem, ao concluir o seu estudo sobre o messianismo judaico (1957) pergunta-se se o preço a pagar pela perenidade do povo judeu – a impotência histórica, a vulnerabilidade absoluta à perseguição – não é nele mesmo um preço desmedido. O sionismo é herdeiro do messianismo judaico na medida em que assume – de forma secularizada – a utopia formulada pelos profetas bíblicos do regresso dos exilados e a restauração da soberania nacional. A tese central de Scholem consiste em dissociar radicalmente, no messianismo judaico, a ideia de Redenção da noção de progresso histórico. Mas a Kabala do século XVI reintroduzirá a ideia de evolução no mito luriânico do Exílio e da Redenção. Aporias do pensamento e da história.

6.

O messianismo é, no seu fundo, aspiração ao impossível. J. Derrida di-lo a seu modo: entre o realismo do possível e a exigência do impossível, a relação só pode ser de tensão sem fim: "la possibilité est ténue à l'impossible"[10]. Aquilo que há de propriamente "ético" nos combates políticos exige que seja dada passagem através deles àquilo que excede o homem no homem; seja àquilo que Derrida reivindica como uma "héritage athéologique du messianisme"[11]. Nenhuma realidade histórica o satisfará. E todavia, a Redenção final para que tende só é autêntica na condição de se desenrolar à luz do dia, na cena da história, transformando radicalmente a realidade do mundo. O messianismo realizado seria um mundo da palavra vã. Para V. Novarina, o Messias esvazia a figura humana, traz consigo o vazio: "Il vient non seulement faire l'homme mais aussi porter le divin vide dans la figure humaine"[12]. O messianismo não obriga a dar um passo na palavra, depois um outro, sem fim premeditável, não é da ordem do já traduzido.

7.

Uma questão fundamental é a do jogo entre a letra e do espírito" (JLR, p. 7): a representação como o reino do "como se". As sequelas do "como se", relativas a Deus, ao Reino, à verdade são por demais

conhecidas. A sua fortuna é a da normalização. E nesse estádio, o "como se" está incrustado no niilismo. "Paulo está confrontado com essa inevitabilidade, esse perigo do Cristianismo ser dispositivo instalado no mundo. Portanto, fonte do perigo. Portanto, em perigo... Em Paulo, o perigo... acompanha-nos no tempo sob a língua do «como não», quer dizer, recusando uma concepção do tempo onde haja caducidade sem redenção. Nada fica para trás, o que significa que o tempo não oferece, nem poderia fazê-lo, uma zona domesticada" (JLR, p.7).

8.

Paulo aparece no dealbar de um período decisivo para a teologia ocidental, um período em que proliferam as mais desvairadas teologias. A problemática do fim do tempo recebe então colorações muito diversas. Boa parte do texto de Jorge Leandro Rosa recai sob o signo do messianismo e a sua ressonância na modernidade. Ora, é acerca da modernidade que G. Agamben escreve: "Toda a modernidade - a época colocada sob o signo da *Aufhebung* dialéctica - está empenhada num corpo a corpo hermenêutico com o messiânico: todos os seus conceitos decisivos são de facto interpretações e secularizações mais ou menos conscientes dum tema messiânico"[13]. A estrutura messiânica da filosofia moderna é o resultado de uma secularização do pensamento religioso. A ideia de redenção integra-se na história dos homens como o seu *telos* imanente. Secularizou-se o messiânico e o escatológico, mas ao mesmo tempo sacralizou-se a categoria do profano que, não sendo "categoria de tal reino" (W. Benjamin), é indício da sua proximidade. Parece que em qualquer caso teremos de pensar a linguagem messiânica como a tradução que simultaneamente reflecte uma atmosfera psicopolítica e psicoreligiosa.

9.

«O mundo salvo coincide, exactamente, com o mundo perdido», quer dizer, o «como se» é, por todo o lado, inquietado. Proposição difícil: é o "como não" que inquieta o "como se"? A linguagem tem os seus "modos" de "dizer" a "realidade" e a "tensividade" que a

percorre. "A linguagem está temporalmente estruturada como um messias, segundo a dobra, a expectativa e a separação. A verdade que transporta é feita desta tensão secreta que atravessa as coisas, verdade não como *adequatio rei et intellectus* mas como deposição a preservar, em expectativa na efectividade do mundo"[14]. Se a linguagem é um teatro de forças, "Tout le cortège du langage avance masqué"[15]. É então inevitável que a questão da autoreferencialidade apareça inevitavelmente (JLR, p. 8). "Jesus messias" e "amo-te" (p. 2) não são enunciados da mesma ordem. O que falta à linguagem é a Eternidade, o Futuro absoluto que se inscreve no mais denso do dictismo da carne da linguagem.

10.

Uma tese que merece reflexão: "Por esse motivo, arrisco dizer que o cristianismo de Paulo é um judaísmo sem templo, um judaísmo sem estruturas visíveis capazes de circunscrever a palavra... Este judaísmo é um «como não» introduzido no mundo. Mas, enquanto «como não», ele está como não estando no mundo. O *hos me* tem essa curiosa propriedade, que é, afinal, a propriedade do vento: este desarruma o mundo, mas só lá está enquanto o que é desarrumado é ainda *energeia*, acto. Ora, nas palavras de Paulo torna-se evidente que essa *energeia* grega que ele conhece tão bem adquire o seu verdadeiro nome na fé, *energon dynameis*, «aquilo que em vós põe em acto as potências provém da escuta da fé» (*Epístola aos Gálatas*, 3,4). (JLR, p. 8). Qual então o sentido do messianismo Paulino? Messiânico é o trabalho inconcluso e necessariamente humano de habitar o mundo, segundo o modo da despossessão. Com pertinência adverte JLR que o "como não" Paulino não deve ser confundido com o "como se" aforístico que penetrou a teologia e a ética modernas.

11.

Confunde-se frequentemente o tempo messiânico com o tempo escatológico. Para R. Girard o novo absoluto é a Parúsia, isto é o apocalipse, não como anúncio do fim do mundo, mas como fundação da esperança: "L'espérance n'est possible que si nous osons penser les périls de l'heure"[16]. O pior que se pode fazer à mensagem messiânica

não é confundi-la com a profecia, que concerne o futuro, mas com o apocalipse, que contempla o fim do tempo. O discurso apocalíptico situa-se no último dia, o dia da cólera: ele vê o fim chegar e descreve o que vê. O tempo que vive o apóstolo é o *eschaton*, não é o fim do tempo, mas o "tempo que resta". O messianismo não é o fim do tempo, mas o tempo do fim. O que interessa ao apóstolo não é o último dia, o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e que começa a acabar (1 Cor 7, 29), ou melhor, o tempo que fica entre o tempo e o seu fim[17]. Lévinas identifica o instante da vinda do Messias ao momento em que a carícia do consolador liberta o homem da sua dor e apaga as lágrimas que a "pressa" de ser não permite ver. Esta tarefa, diz ele, é a do Messias (EE, p. 156) que, segundo alguns sábios do Talmude se chama *Menahem*, o Consolador. Assim, o messias tem a vocação de reparar o presente, de o ressuscitar" (EE, p. 156), não de anunciar uma paz futura que deixaria as dores singulares inconsoladas.

12.

Diz-se com frequência que a nossa cultura é uma forma de expressão da cultura judeo-cristã. O que não deixa de ser problemático: "l'abîme le plus impénétrable que recèle la pensée de l' Occident" (Lyotard). O traço de união sinagoga-igreja é um artifício de linguagem. Não há judeo-cristianismo que não seja judeo-greco-cristianismo. O que é a filosofia hebraica que Filão teria fundado? (JLR: 6). Um princípio de interpretação? Acede-se ao universal perdendo o "resto" que se era?

13.

JLR desarruma muito do que na teologia e na exegese se tem dito acerca de Paulo. Mas não só. A sua pergunta sobre a performatividade do messianismo é deveras incisiva: "E o que pode ser o Ocidente senão esse projecto cristão que hoje parece ser um mero epifenómeno a ocidente de lugar nenhum?" (JLR, p. 4). Com que ficamos? A desconexão, a separação, a "déclosion" - "desemparedamento"? (J.-L.Nancy) são essenciais ao cristianismo? Paulo, em vez de ser o fundador, é o desconstructor do cristianismo? Não se pode esquecer que há hoje um movimento intelectual de

referências judaicas que tenta resgatar o "rabi Jesus", ainda não inscrito na tradição cristã propriamente dita. Agnes Heller fala ironicamente da "ressurreição do Jesus judeu". Zizek dirá que hoje é preciso ressuscitar o verdadeiro Jesus, separando-o da tradição cristã mistificadora de Jesus (enquanto) Cristo. E o mesmo em relação a Paulo: "temos o direito de elogiar Paulo se o reposicionarmos no quadro da herança judaica – Paulo como judeu revolucionário, como autor da teologia política judaica"[18]. G. Agamben não diz as coisas muito diferentemente. Paulo só se tornou legível no século XX através do "marxismo messiânico" de W. Benjamin: a chave para a abordagem da emergência do "fim dos tempos" Paulino é fornecida pelo estado de emergência revolucionário que deve ser rigorosamente oposto ao actual estado de emergência liberal-totalitário da "guerra contra o terror"[19]. Terá este texto conseguido desarrumar ao menos por um instante a vulgata Paulina que o Ocidente traz à cabeceira da cama?

(NOTAS)

1 "Num certo sentido, podemos dizer que nos aproximamos hoje de uma espécie de "fim dos tempos": a espiral explosiva do capitalismo global parece encaminhar-se para um momento de colapso (social, ecológico e até subjectivo) em que o grande dinamismo total, a actividade frenética, coincidirá com um profundo imobilismo... Contudo a pergunta: "Em que momento o tempo corrente é apanhado no movimento messiânico?" é uma falsa pergunta: não é possível deduzir a emergência do tempo messiânico a partir de uma "análise objectiva do processo histórico". O tempo messiânico representa fundamentalmente a intrusão de uma subjectividade irredutível ao processo histórico "objectivo", o que significa que as coisas podem, *em qualquer momento, tomar um contorno messiânico – o tempo pode "adensar-se".*[1]

2 *Slavoj Zizek, El frágil Absoluto, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 127*
3 *L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943, p. 336*
4 *op. cit., p. 139.*
5 *op. cit., p. 141.*
6 *Julia Kristeva, Cet incroyable besoin de croire, Paris, Bayard, 2007, p. 125.*
7 *Cf. Rm 10, 6-10 em que Paulo parafraseia e corrige Deut 30, 11-14. Paulo transfere para a fé e para o messias aquilo que no Deuteronómio se referia à lei mosaica.*
8 *Giorgio Agamben, op. cit., p. 212.*
9 *Gérard Bensussan, Le temps messianique. Temps historique et temps vécu, J. Vrin, 2001, p. 21.*
10 *J. Derrida, Magazine littéraire, avril 2004, p. 28.*
11 *J. Derrida, Spectres de Marx, Paris, Galilée, 1993, p. 266.*

12 *Valère Novarina, Lumières du corps, Paris, P.O.L. 2006, p. 188.*
13 *G. Agamben, op. cit. p. 159.*
14 *Gérard Bensussan, op. cit., p. 184.*
15 *Valère Novarina, op. cit., p. 57.*
16 *René Girard, Achever Clausewitz, Paris, carnets nord, 2007, p. 16.*
17 *Giorgio Agamben, op.cit., p. 104.*
18 *Zizek, op. cit., p. 14.*
19 *Agamben, op. cit., p. 163.*

II

SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA

O PSEUDO-PROBLEMA DO ATEÍSMO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO: DOS «MESTRES DA SUSPEITA» À PÓS-MODERNIDADE

Carlos Morujão
Universidade Católica Portuguesa

1. Os «mestres da suspeita»

A expressão «os mestres da suspeita» deve-se, se não estamos em erro, ao filósofo francês Paul Ricoeur, mas remonta, na sua ideia, se não mesmo na sua formulação, a um ensaio de Michel Foucault intitulado *Marx, Nietzsche e Freud*, inicialmente uma conferência proferida, em 1969, no âmbito dos colóquios de Royaumont. Para nós, que não gostamos particularmente desta expressão, os três autores não se encontram no mesmo plano. Tentaremos explicar mais à frente porquê. Freud, aliás, constitui um caso distinto do dos outros dois. Trata-se, em nossa opinião, de um dos maiores génios da humanidade (já o mesmo não podemos dizer dos outros) e a sua obra perdurará ao longo dos séculos.

A relevância filosófica de Marx é diminuta, embora julguemos que conserva ainda algum interesse a sua crítica à filosofia do direito de Hegel, bem como alguns aspectos da sua análise sociológica do capitalismo. A importância de Nietzsche é difícil de avaliar; permitindo a sua obra várias leituras, foi, quanto a nós, demasiado sobrevalorizado a partir dos anos sessenta do século passado, sendo uma figura tutelar de uma certa filosofia francesa pós-Maio de 68[1] e, mais recentemente, de algumas correntes do pragmatismo norte-

americano. Neste contexto cultural, algum pensamento cristão interessou-se por Nietzsche (em parte por influência da interpretação heideggeriana), sendo um caso paradigmático – mas longe de ser único – o do teólogo e filósofo francês Jean-Luc Marion, sobretudo na sua obra *L'Idole et la Distance*. Nesta obra, a posição nietzscheana perante a religião é apresentada pelo autor nos seguintes termos[2]: Nietzsche exerce a sua crítica sobre o conceito de «Deus» (as aspas são aqui fundamentais para compreender o raciocínio de Marion), ou seja, sobre um ídolo forjado pelo pensamento metafísico; mas, uma vez que Deus (e agora a palavra escreve-se sem aspas) não é redutível a um conceito, sendo mesmo um privilégio de Deus o facto de nenhum conceito esgotar a sua natureza, ou dar-nos um conhecimento adequado dela, a crítica nietzscheana mais não faz que restituir ao próprio Deus (sem aspas, novamente) o privilégio da sua invisibilidade (ou da sua transcendência), roubado por aqueles que o quiseram ver e, por isso mesmo, o mataram; por outras palavras, a crítica de Nietzsche teria tido como efeito restituir a Deus o seu modo próprio de ser visível.

Por muito sedutora que possa ter parecido a alguns, esta tese não deixa de conter uma razoável violência sobre a filosofia de Nietzsche, sobretudo obliterando uma dimensão essencial do seu pensamento, que é o seu ateísmo, bem como as relações estreitas que ele mantém com o ateísmo de outras figuras de relevo do pensamento de língua alemã de meados do século XIX. Nomeadamente, Feuerbach, Schopenhauer, Heinrich Heine, Bakunine e Richard Wagner. Esta contextualização, aliás, é imprescindível, não só para uma compreensão global do pensamento de Nietzsche, mas também, em particular, para a compreensão da génese e do significado da sua conhecida expressão «Deus morreu»; morte proclamada em *Aurora* e constituindo o tema fundamental do Livro I de *Assim falou Zaratustra*. Este trabalho de contextualização, que não significa, de modo algum, um não reconhecimento do que existe de original na abordagem nietzscheana destes assuntos, foi já realizado, entre os pensadores católicos, de uma forma competente na obra do Padre Henri de Lubac intitulada *Le Drame de l'Humanisme Athée*[3]. Apesar de o seu título fazer temer o pior, sobretudo para quem se formou num ambiente

filosófico e teológico pós-conciliar, deve reconhecer-se que se trata de um estudo extremamente sério e bem documentado, cuja leitura aconselhamos vivamente, mesmo reconhecendo que se encontra enraizado numa situação filosófico-cultural bastante diferente daquela que conhecemos hoje. Em nossa opinião, é uma obra muito superior a tudo o que um Jean-Luc Marion alguma vez escreveu.

Ora bem: por que razão Marx, Nietzsche e Freud foram designados «os mestres da suspeita»? A expressão significa que aqueles três autores nos terão ensinado a compreender que, por detrás das afirmações explícitas, ou das intenções declaradas, há uma outra intenção que nelas se esconde e que elas escondem. Marx utilizara também o termo «ideologia» para designar esta situação. (O termo não foi, aliás, criado por Marx e significava coisa bem diversa na filosofia francesa dos inícios do século XIX; mas é hoje quase exclusivamente o significado marxiano que é retido, mesmo pelos não marxistas. Não mencionamos, obviamente, o seu significado corrente nos jornais, ou até mesmo na boca de alguns responsáveis políticos, que revela apenas a ignorância de quem o utiliza.) É assim que, para Marx, por detrás de cada discurso – político, filosófico, religioso, ou outro – devemos procurar os interesses de classe que ele serve. Ou seja, um discurso não tem um valor de verdade intrínseco.

Nietzsche não andava muito longe de pensar algo de parecido. Em sua opinião, a verdade não existe, mas simplesmente ficções que construímos para poder viver. É claro que para Nietzsche nem todas as ficções se equivalem e convém não acusar Nietzsche de um relativismo que ele nunca defendeu. O problema é o do critério para distinguir as ficções. Todas elas exprimem, na opinião de Nietzsche, uma certa maneira de apreciar a vida, que, em última análise, se reduz, ou a depreciá-la, ou a afirmá-la. Encontramo-nos, assim, diante de dois tipos de vontade completamente distintos: a vontade que reage e nega (podemos chamar-lhe nihilismo, embora este conceito tenha várias nuances) e a vontade que afirma e aceita. Nietzsche, que sempre teve um gosto especial pela paródia de certas expressões cristãs, dizia que este último tipo de vontade pronuncia o grande «assim seja» – o grande ámen – à vida. O pensamento de Nietzsche (que nisto se distingue do de Marx) costuma acompanhar as suas

teses com exemplos dos tipos existenciais que caracterizam cada uma delas. Trata-se daquilo a que o filósofo francês Gilles Deleuze chamava as «figuras conceptuais». Assim, teríamos como exemplo da primeira atitude – a nihilista – o sacerdote[4] ou o filósofo grego Sócrates, e como exemplo da segunda os heróis da tragédia grega, ou figuras históricas como Goethe e Napoleão.

Nietzsche foi talvez o primeiro a praticar sistematicamente um certo modo de abordar a origem da ideia de Deus, não por um ataque directo à validade das provas da sua existência (pensamos até que pouco haveria a dizer sobre isso, depois da *Crítica da Razão Pura* de Kant), nem por uma pretensa desmistificação da credibilidade dos momentos da sua revelação histórica. (Como aconteceu com alguns hegelianos de esquerda, como por exemplo David-Friedrich Strauss, na sua *Vida de Jesus*[5].) Sem Kant, seria quase impossível a Nietzsche conceber o fenómeno religioso como ilusão, distinta do erro no sentido epistemológico do termo. A abordagem nietzscheana pode ser caracterizada, antes de mais, como uma tentativa para desacreditar o valor dos efeitos que resultam da crença na existência de Deus. A este propósito pode ler-se toda a Segunda Parte de *A Genealogia da Moral*[6]. Sendo toda a religião, para Nietzsche, e, em particular, a religião cristã, resultado da consciência de uma dívida, ou de uma culpa, do homem relativamente à sua origem, será de esperar em sua opinião, que o ateísmo tenha o efeito benéfico de promover o surgimento de um estádio de «segunda inocência», que liberte a humanidade da má consciência, que envenena a vida.

Marx e Nietzsche – como, num outro plano, Feuerbach, embora menos – foram, muitas vezes, objecto de interesse por parte do pensamento católico. À primeira vista, pode parecer curioso que tenha sido o ateísmo dos três a chamar a atenção. Mas os pensadores católicos a que nos referimos, de que já tivemos entre nós alguns exemplos, pensaram que o ateísmo destes três autores teria um efeito muito positivo sobre a religião cristã, na medida em que a sua crítica da religião incidiria, afinal, sobre as concepções espúrias de Deus. Obrigando assim os cristãos e, em particular, os católicos, a como que purificarem a sua concepção de Deus e a libertarem-se de toda a idolatria, tal ateísmo desempenharia um papel positivo. Em particular

no caso de Nietzsche, a sua crítica do Deus moral – ou seja, do Deus que castiga e retribui – evitaria ao pensamento religioso qualquer tipo de contaminação pela moral do ressentimento[7]. (Jean-Luc Marion chega a dizer que só o Deus moral é refutado pela crítica nietzscheana, mas que tal Deus não é o Deus cristão.)

Devemos dizer, sem rodeios, que discordamos desta atitude e da maioria dos seus pressupostos. O Deus moral, ao contrário do que certas interpretações pretendem fazer crer, não é, forçosamente, o Deus que castiga e retribui. (Bastaria pensar em autores tão diferentes como Kant ou o filósofo francês Emmanuel Lévinas.) Jean-Luc Marion, na obra citada, parece subscrever sem reservas a crítica de Nietzsche ao Deus moral – classificado como ídolo da metafísica –, ao mesmo tempo que se esforça por mostrar que a concepção cristã do Deus que se revelou em Jesus Cristo não pode ser alcançada por ela[8]. Seria preciso conceder a Marion muita coisa para poder estar de acordo com ele, nomeadamente:

1. Que a genealogia nietzscheana do «Deus moral», ou para simplificar, a génese deste conceito, se pode aceitar sem reservas.
2. Que, por sua vez, a própria moral é aquilo que Nietzsche afirma acerca dela.
3. Finalmente, que a metafísica, que forjou um tal conceito, pode ser objecto da interpretação de tipo heideggeriano que está subjacente a tudo o que se diz dela em *L'Idole et la Distance*.

Esta última questão merece que façamos sobre ela algumas considerações, embora a retomemos na quarta e última parte da nossa comunicação. Para Marion, mas também para outros pensadores católicos (quase todos franceses), a metafísica e a sua crise, a pós-modernidade, a «morte de Deus» e o «regresso do religioso» constituem um conjunto de temas estreitamente ligados. Convém esclarecer este fenómeno.

Paul Ricoeur, nas suas análises da culpabilidade e dos mitos que lhe andam associados aproxima-se também das teses de Nietzsche. Mas os cristãos não precisam de Marx, Feuerbach ou Nietzsche para saberem quem é o seu Deus (ou para saberem aquilo que ele não

é). De acordo com as palavras do Evangelho, sabem-no do Filho, o único que conhece o Pai e que o pode dar a conhecer. Diríamos mesmo que não é a crítica da religião feita por todos estes autores que permite aos cristãos conhecerem melhor o seu Deus e a natureza da sua fé, mas sim precisamente o inverso: é o saber que já possuem de Deus, antes mesmo dessa crítica, que lhes permite saber que ela não põe em causa a existência do verdadeiro Deus, mas apenas aquelas representações de Deus que são inadequadas ao seu objecto[9].

É claro que esta nossa afirmação supõe a aceitação do pressuposto de que uma simples adesão formal à Igreja não garante, por si só, o conhecimento de Deus. Já há mais de 150 anos afirmava Soren Kierkegaard que muitos dos que julgam rezar ao Deus verdadeiro rezam na realidade a um ídolo. Por outro lado, pensamos que o modo como pensadores como Marion ou mesmo Ricoeur abordam o pensamento de Feuerbach, de Marx ou de Nietzsche, perde muito do que neles há de interessante e significativo e que não é o seu ateísmo. Feuerbach, por exemplo, desenvolveu uma filosofia do corpo, da intersubjectividade e do amor que é de uma grande profundidade, mesmo quando permanece demasiadamente marcado por aquilo que nega, ou seja, a filosofia especulativa de tipo hegeliano. E as análises de Marx da sociedade capitalista (na medida em que ultrapassam a mera descrição do que seria específico da sociedade inglesa da segunda metade do século XIX) ainda hoje conservam uma parte da sua força.

Aliás, a conhecida expressão de Marx: «a religião é o ópio do povo», é um dos elementos estruturantes daquela análise, mais do que uma proclamação de ateísmo. Perante a fealdade absoluta do mundo saído da Revolução Industrial, Marx considera que existem dois modos possíveis de o embelezar. Aquele que está ao alcance dos ricos, ou seja, o ópio verdadeiro – cujo consumo era, aliás, frequente entre a aristocracia inglesa da época –, e que possibilita todo o tipo de fugas à realidade; e o que está ao alcance dos pobres, o ópio barato do povo, ou seja, a religião, que não ficaria mais dispendiosa do que a audiência do sermão dominical das igrejas anglicanas. A expressão, restituída assim ao seu contexto, não só não constitui uma

negação de Deus (embora Marx fosse ateu), como contém ainda, ao que pensamos, uma boa parte de verdade.

Há também um ateísmo mais especificamente filosófico no jovem Marx, em particular no 3.º dos chamados *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, e que consiste em retirar à ideia de Deus qualquer pertinência para o problema da explicação das origens do mundo, na medida em que este último é também declarado um problema sem sentido. Marx esforça-se por recusar qualquer relevância ao tipo de questionamento a que respondia a concepção de Deus pelos medievais como *causa primeira*, ou *primeiro motor*, ou por Leibniz como *origem radical* de todas as coisas. O ponto de partida da sua filosofia é o homem, considerado como um ser que se reproduz a si próprio, enquanto espécie, pelo trabalho social. Nesta perspectiva, a única questão que faz sentido para Marx é a relativa ao modo específico de engendramento do homem pelos outros homens, ao longo da história da humanidade[10]. Não se trata para Marx, nesta perspectiva – ao contrário do que acontecia com Feuerbach – de negar a existência substancial de Deus para atribuir de seguida ao homem todos os seus predicados, mas sim de negar a própria necessidade da negação de Deus para afirmar a existência do homem.

Chegou agora o momento, nesta parte da nossa comunicação, de vos falar um pouco de Freud. Como já dissemos, consideramo-lo um dos grandes génios da humanidade. Ele próprio gostava de se situar numa linhagem que tinha como fundador a figura de Galileu, no século XVII, e que continuara com Darwin no século XIX. O seu discípulo Karl Abraham retoma esta genealogia. Com Galileu, o homem perdeu a ideia de ser o centro do universo; com Darwin, a ideia de se encontrar acima da natureza e das restantes espécies vivas; com Freud e a psicanálise o homem teria perdido a ideia de que a sua vida é comandada pela razão e de que os seus actos têm a sua sede exclusiva numa vontade esclarecida pelo juízo. Mas esta última ideia é talvez mais difícil de abandonar do que as outras duas. É assim que, hoje ainda, persistimos na teimosia de chamar ao homem *animal racional*, como se Freud não tivesse existido e como se a razão não fosse senão o instrumento, imperfeito, tacteante e muitas vezes falível que o *homo sapiens* desenvolveu para poder sobreviver num mundo

hostil. Esta concepção de homem como *animal racional*, em parte herdada dos gregos antigos – que, no entanto, talvez soubessem mais sobre este assunto do que aquilo que disseram (bastaria ler alguns diálogos de Platão) –, não nos parece inteiramente sustentável. Freud nota que o homem é o único ser em que uma parte do ego, ligada ao desenvolvimento do organismo individual, entra em conflito com uma outra parte, ligada à sua condição de membro de uma sucessão de gerações[11]. Esta dissensão, facilitada pelo extraordinário desenvolvimento da libido e pela extraordinária riqueza da vida mental, sua consequência directa, encontra-se na origem da neurose, que é, provavelmente, uma característica própria do *homo sapiens*.

É claro que precisaríamos de nos pôr de acordo sobre o que é a razão para podermos reflectir sobre tudo isto com a necessária profundidade, e uma discussão sobre este assunto roubar-nos-ia provavelmente todo o espaço que nos foi concedido. Simplificando talvez um pouco, mas procurando ir ao essencial, convém salientar que a razão não se confunde com a simples capacidade de raciocinar. Se abrirmos um bom manual de economia, por exemplo, encontraremos provavelmente uma definição do género: um comportamento racional é a capacidade para obter o máximo de proveitos com o mínimo de custos. Definição que não é falsa, mas insuficiente; não esgota todos os domínios da actividade racional, a menos que se queira defender (e efectivamente houve quem o fizesse) que todos pensamos como um bom economista ou um bom gestor, em todos os domínios da nossa vida. (Há toda uma mitologia do *homo oeconomicus* que ainda hoje perdura.) Mas nem sequer os economistas e os gestores raciocinam sempre deste modo, como não seria difícil de demonstrar. Só que o mais importante, e o mais trágico, em toda esta história é que a dimensão da racionalidade, que é exclusiva do *sapiens*, não impediu a eclosão de duas guerras mundiais, os campos de extermínio, a ameaça nuclear e a devastação da natureza. No século XX, homens perfeitamente racionais (entre eles contam-se alguns intelectuais) encontraram coisas maravilhosas nos regimes de Hitler, de Estaline, de Mao-Tzé-Tung, de Pol-Pot ou de Pinochet. Usando a sua razão – ou abusando dela, mas as fronteiras são aqui difíceis de delimitar –, há quem defenda com desprezo a superioridade do homem sobre

a natureza que o rodeia e de que ele é uma parte. Aos sábados e domingos à tarde, no Verão, milhares de portugueses e espanhóis deliciam-se com o bárbaro sacrifício de um touro numa arena. Num programa televisivo dedicado à tauromaquia, um cavalheiro chegou a dizer um dia que, no final da lide, o touro pede para ser morto, embora não nos conseguisse dizer como conseguiu um tão extraordinário conhecimento da vontade do touro. Nas ruas das nossas principais cidades vagueiam sem destino centenas de cães abandonados, que um dia acreditaram que a generosidade e o carinho que dedicaram a um representante da espécie *homo sapiens* lhes seriam, por este, retribuídos sem reservas. Mas os exemplos poderiam multiplicar-se. Shakespeare, em *Ricardo III*, caracterizou de uma forma brutal o tipo de mentalidade que subjaz a estas atitudes; a alguém que lhe diz: «Não há animal, por mais feroz que seja, que não conheça a marca da piedade», Ricardo responde: «Eu não a conheço, logo, não sou um animal».

Em todo o caso, convém perceber em que medida Freud pôde ser incluído entre os «mestres da suspeita». É verdade que alguma coisa o aproxima de Marx e de Nietzsche. Para Freud, todas as representações culturais e, em particular as religiosas, mais não são do que sintomas disfarçados do desejo de protecção e do medo do castigo[12]. Trata-se, para falarmos numa linguagem que não é a de Freud, da falha ontológica que o *homo sapiens* traz consigo desde a vida uterina: são características dela a fraqueza nos processos adaptativos, a permanente dependência, a reacção ao meio acompanhada pelo sentimento de um esforço e pela possibilidade de um fracasso. Freud, sobretudo nos seus estudos chamados meta-psicológicos analisou com grande profundidade esta situação: desde o primeiro momento que todo o novo ser é um puro desejo de ser, que não conhece limites, nem fronteiras, mas que sente, igualmente, tanto a impossibilidade de ser sem falhas, o que, aliás, a acontecer, o tornaria não-humano, quanto a impossibilidade de ser, num momento, tudo aquilo que quer, o que o tornaria, agora, incapaz de socializar e conviver com os outros humanos.

Nas suas análises da religião, Freud aproxima-se muitas vezes de Marx e de Nietzsche. As semelhanças com Nietzsche não são para

surpreender; não sabemos se Freud alguma vez o terá lido com muita atenção, mas tinha lido com atenção as obras de Schopenhauer, que desempenhou um papel importante na formação filosófica de Nietzsche; aliás, muito do que este último diz sobre a religião encontrava-se já em Schopenhauer, embora o estilo de Nietzsche tenha um carácter inconfundível, longe da sobriedade do seu mestre, que é mais consentânea com o que seria de esperar de um admirador de Goethe. Para Freud, como para Nietzsche, a religião rebaixa o valor da vida e deforma a realidade; o seu objectivo é imunizar o homem em relação ao sofrimento, no que aliás falha, segundo Freud, nos momentos mais decisivos, que são aqueles em que o crente se vê obrigado, na sua impotência, a invocar os desígnios insondáveis de Deus e a submeter-se à infelicidade e ao sofrimento. Aliás, Freud comenta: poderia igualmente fazê-lo sem estar a invocar Deus.

2. Modernidade, religião, pós-modernidade

Começaremos esta segunda parte da nossa intervenção com uma análise de dois dos textos que nos foram propostos à reflexão no documento preparatório destas jornadas, e que são da autoria, respectivamente, de Richard Dawkins e de Michel Onfray. (Deixaremos de lado o texto de Nietzsche, em parte reproduzido no desdobrável que publicita estas jornadas, porque é um autor de que já falámos anteriormente, com algum pormenor.) Não conhecemos os livros de onde foram retirados, pelo que podemos cometer algumas injustiças com o que iremos dizer; também, devemos confessar, não ficámos com muita vontade de os ler, depois de ler os dois excertos. Revelam ambos uma certa sensibilidade pós-moderna, num sentido de pós-modernidade que se irá tornando progressivamente mais claro, esperamos, ao longo da nossa intervenção, mas que poderíamos caracterizar, desde já, como constituindo uma mistura, em proporções variáveis consoante os autores, de ideias conhecidas, de ligeireza na abordagem de questões complexas, e de vulgaridades que passam muitas vezes por novidade intelectual junto de um público em que a iliteracia – apesar da extraordinária massificação do ensino, ou talvez por causa disso – cresce a ritmos preocupantes. A pequena brincadeira de Dawkins (não o sabemos dizer de outra maneira) com

a cruz, um instrumento de tortura que se transformou em símbolo para os cristãos, não tem sequer grande novidade e deve ter havido, nos primeiros tempos, reacções muito semelhantes. Veja-se, por exemplo, o que, já no final do século II, escrevia, sobre este assunto, Tertuliano no seu *Apologético*[13].

Mas começaremos a nossa análise dos dois textos pelo que chamámos ainda há pouco as «ideias conhecidas». Salientaremos esta, para começar: a ideia, que parece ser cara a Michel Onfray, a julgar pelo que lemos, de que o comportamento moral existe em pessoas sem religião, ou mesmo entre os adversários de qualquer religião. Trata-se de uma afirmação banal, empiricamente constatável por qualquer um de nós. Admira mesmo a modéstia das conclusões: pois seria inclusive possível, sem grande escândalo, defender-se que pessoas de elevados sentimentos religiosos podem praticar actos eticamente reprováveis, bem como citar exemplos conhecidos da história em apoio desta tese. Repare-se que, com isto, nada se disse acerca das relações entre ética e religião, nem sobre a tendência, frequente nos dias de hoje, mas que também não é nova, em confundir o plano especificamente religioso com o plano ético. A existência ou não de uma ética cristã, por exemplo, não é uma questão tão fácil de resolver como parece. O que muitas vezes (inclusive em documentos oficiais da Igreja) surge como ética cristã, corresponde, *grosso modo*, à ética do estoicismo romano tardio. Situar historicamente a emergência de tais preceitos morais não diminui o seu valor, apenas nos dá a consciência de que a sua aceitação é possível sem uma referência explícita ao Deus cristão. A verdadeira reflexão sobre esta questão, ou seja, as relações entre ética e religião, não a devemos, tanto quanto sabemos, a nenhum pensador pós-moderno, pois ela vem de outras paragens filosóficas. Mencionaremos alguns nomes, dos quais ainda se falará quando Dawkins e Onfray não merecerem já nem sequer uma nota de rodapé. Por exemplo, o de Baruch Espinosa, um filósofo holandês do século XVII, de ascendência portuguesa, para o qual a ética é o esforço do homem para aumentar a sua potência de agir e para, desta forma, se aproximar, tanto quanto lhe é possível, da potência infinita de Deus. Ou o de Kant, que defende uma absoluta separação entre o plano da religião e o da ética no que concerne aos fundamentos da

moralidade; pois, segundo Kant, se quisermos conservar a pureza da lei moral e a bondade das nossas intenções, qualquer ideia de Deus, enquanto ser capaz de recompensar a moralidade com a felicidade, deverá ser posta de lado[14].

Poder-se-ia igualmente encontrar em muitos detractores actuais da religião uma segunda ideia já conhecida: a de que a existência de uma razoável quantidade de sofrimento e de mal refuta, por si só, a existência de um Deus bom. E reparem que prefirimos dizer quantidade razoável a dizer excessiva. Neste domínio, a razoabilidade torna ainda, pelo menos à primeira vista, mais complicadas as coisas para quem quer defender a existência de Deus. Pois, na realidade, nem sempre são os bons que sofrem, tal como nem sempre são os maus a ser, diríamos, recompensados; todas estas coisas acontecem, como nos ensina a experiência, certas vezes, bem como o seu contrário, outras vezes. Estamos diante da aparente inexistência de qualquer ordem que pareça regular o curso do mundo. Na história da filosofia, ficou conhecido o esforço de Leibniz, já nos princípios do século XVIII, para resolver este difícil problema. Na sua obra intitulada *Teodiceia*, Leibniz procurou mostrar, não só que existia uma sábia ordenação das coisas que era a prova evidente da existência de um Deus bom, como também que essa ordenação, justamente por ser sábia, poderia exigir um mínimo de mal ou de imperfeição para que a máxima perfeição se pudesse realizar.

Numa coisa, contudo, talvez possamos concordar com a sensibilidade que se exprime no texto de Dawkins e, sobretudo, no de Onfray: a nossa época desconfia de grandes construções especulativas como as que encontramos nos três autores que mencionámos: Espinosa, Leibniz e Kant. Esta desconfiança tem as suas razões, umas de ordem estritamente filosófica, outras de ordem cultural em sentido lato, outras de ordem político-social. Mas aqui, também, a pós-modernidade repete, muitas vezes sem ter plena consciência disso, críticas que, em pleno século XIX e com outra profundidade, foram dirigidas à filosofia especulativa de Hegel, por exemplo pelo pensador dinamarquês Soren Kierkeggard, que recusava a especulação em nome da existência humana concreta. Tal desconfiança pós-moderna, porém, cujas razões são demasiado complexas para aqui podermos

analisar cada uma delas em detalhe, não nos deve impedir de pensar com rigor; o que contrapomos hoje a tais construções deverá, pelo menos, atingir o nível em que elas de encontravam. Não tanto o nível das suas respostas, quanto o nível e a radicalidade do questionamento que provocou tais respostas. E quando dizemos nós, não nos queremos referir apenas àqueles que acreditam, ou àqueles que fazem filosofia ou ciência e não as consideram incompatíveis com aquilo em que acreditam (ou mesmo defendem que a sua fé é o remate lógico dessas práticas, ou é ainda reforçada por elas). Referimo-nos a todos aqueles que, acreditando ou não, (tendo ou não, como se diz, uma religião), procuram uma resposta para o enigma que nenhum saber foi ainda capaz de resolver e que a falta de seriedade da nossa época já nem sequer proclama inexistente, porque decididamente o ignora: o enigma que constitui para cada um de nós aquilo que somos e aquilo que fazemos, o sentido da vida e a inevitabilidade da morte, o sofrimento, a dor e o mal, a insegurança ontológica, para resumir tudo isto numa única expressão, que é do psiquiatra inglês Ronald Laing – que, em todo o caso, retiramos do seu contexto –, e que parece ser a condição e o destino do *homo sapiens*, a sua grandeza – pelo que faz para a ultrapassar – e a sua miséria.

(Abrimos aqui um parêntesis, que fecharemos dentro de muito pouco tempo, para abordar uma questão que desenvolveremos mais adiante. Para alguns teólogos católicos – e há exemplos entre nós[15] – a religião, enquanto resposta àquilo a que acabámos de chamar a *insegurança ontológica*, é ainda uma forma de idolatria. O Deus que invocamos para ultrapassar essa insegurança seria um falso Deus, ou uma representação espúria de Deus. Tratar-se-ia, para esses teólogos, de uma redução da religião a um mecanismo compensatório das fragilidades humanas, facilmente descartável a partir do momento em que outros, supostamente mais eficazes, como, por exemplo, a ciência, viessem a aparecer. Aliás, não precisámos de aguardar pela pós-modernidade para reconhecer esta possibilidade. Já Augusto Comte, em meados do século XIX, defendia que a crença na providência divina, própria do cristianismo, mais não era do que o resultado de uma racionalização gradual, em consequência da influência crescente da filosofia, da antiga crença pagã no destino. Devemos dizer, no

entanto, que discordamos desta posição, embora reconhecendo a existência real do perigo de reduzir a religião a uma tal dimensão compensatória. Mas há que reconhecer que a fragilidade do *homo sapiens* não é um tema atractivo para uma época como a nossa, que se alimenta da negação da morte (e que se manifesta em fenómenos como a higienização totalitária da vida, inscrita nos programas de diversos partidos e governos, proibições várias no domínio alimentar, culto do exercício físico, entre outros), uma época para a qual a morte, em resumo, constitui uma espécie de fracasso. Suspeitamos que a procura do lucro pelas indústrias farmacêuticas e de material médico e hospitalar terá alguma responsabilidade, mas não exclusiva, nesta situação. Pela nossa parte, afirmaríamos que só a religião – talvez a par de algumas correntes filosóficas minoritárias – mantém permanentemente em aberto a questão do sofrimento e da morte, a da sua inevitabilidade, em primeiro lugar, mas, sobretudo, a do seu significado ontológico e antropológico. Pus aqui o parêntesis, mas a questão fica a aguardar desenvolvimentos futuros.)

Talvez não seja uma coisa evidente para todos, mas dizer que se tem uma religião começa por ser um fenómeno cultural, social e linguisticamente bem determinado[16]. Certamente que falamos, por comodidade, da religião do antigo Egipto, das religiões da Mesopotâmia, ou das religiões orientais. Falamos também de religião entre os gregos. Contudo, *religio* (de onde provém religião) é um termo latino e o que ele exprime – por um lado, uma relação de confiança (se o fizermos derivar de *religare*, como já na antiguidade o fazia Cícero) e, por outro, a observância de certos ritos (fazendo-o agora derivar de *relegere*) – é especificamente ocidental e romano. Nos primeiros séculos da Igreja latina, os cristãos raramente falavam de «religião cristã»; veja-se, novamente, o testemunho de Tertuliano que, a propósito dos cristãos fala da «nossa seita», embora este termo não tivesse, na altura, o sentido que tem hoje, de grupo minoritário e muito fechado. Clemente de Roma, alguns anos antes, na sua *Epístola aos Coríntios*, emprega a palavra grega *threskeia*, que, embora seja normalmente traduzida por religião (e na maioria das ocorrências dificilmente hoje a poderemos traduzir de outro modo), significa respeito e veneração por uma divindade[17]. Em todo o caso, Tertuliano

emprega já a expressão *vera religio*, a propósito do cristianismo, opondo-a à *romana religio*, que acusa de não respeitar o verdadeiro Deus[18]. Daqui resulta uma situação peculiar:

1. Primeiro: quando falamos de catolicismo romano não queremos apenas dizer que ao Bispo de Roma é reconhecida uma autoridade espiritual particular sobre o conjunto da cristandade; indicamos uma filiação, que se traduz num conjunto de comportamentos individuais, de práticas institucionalizadas, de estruturas de governo e de poder; Max Weber descreveu com pormenor esta especificidade do catolicismo, mesmo relativamente a outras igrejas e confissões cristãs, em que o peso da *religio* – no duplo sentido de *religare* e de *relegere* – é menos evidente[19].
2. Em segundo lugar, convém, não esquecer duas coisas: por um lado, *religare* e *relegere* são partes constituintes quase universais do comportamento chamado religioso (quer dizer, sendo especificamente romanos, não são exclusivamente romanos), por outro, o cristianismo não é uma religião inteiramente romana. O elemento judeu – ou, se quisermos, semita e oriental – permanece nele como uma marca de origem. Quer dizer, tudo aquilo em que o *Qadoch* judaico excede o *haggios* grego ou o *sanctus* romano.

Há um conhecido historiador das religiões e teólogo, Rudolf Otto, numa obra clássica intitulada *O Sagrado*, que traduz a especificidade do *Qadoch* judaico pela expressão «sentimento de estado de criatura»[20], embora admitindo que se trata de um elemento que se encontra presente em todas as religiões e constitui, mesmo, o «elemento religioso» nelas. Um especialista na história da Roma antiga, o historiador francês Pierre Grimal, em *A Civilização Romana*, inclui o seu estudo da religião romana no capítulo III desta obra, intitulado «A vida e os costumes»[21]. Em todo o caso, mesmo Grimal é obrigado a observar que o sentimento religioso dos romanos não se esgota na prática de observância de certos preceitos e que até a famosa superstição romana resulta do pressentimento da existência de um poder sobrenatural vago e indefinível, que não está muito

afastado daquilo que Otto procurou pensar com o auxílio da categoria de numinoso. É um assunto ao qual também pretendemos voltar na quarta parte desta comunicação.

Aquela dupla significação do termo *religio* (recordemos: relação de confiança e observância de certos ritos) deveria estar sempre presente nas análises que desde há alguns anos se fazem (e talvez com um pouco menos de intensidade hoje do que há ainda três ou quatro anos atrás) do fenómeno um pouco confusamente designado por «regresso do religioso». Alguns sectores da Igreja Católica, um pouco por todo o lado, viram-no com grandes esperanças. Lamentamos não poder compartilhar um tal optimismo. Certamente que este fenómeno resulta, em grande medida, de uma perda da relação de confiança, ou seja, do *religare*: a confiança que o século XIX e quase todo o século XX depositaram na ciência ou nas ideologias políticas. Alguns efeitos perversos, como as catástrofes ambientais e as manipulações genéticas, por um lado, ou o conhecimento do que realmente se passava no leste europeu, nos países ditos socialistas, por outro, jogaram algum papel no «regresso do religioso»: outras fontes de confiança começaram a ser procuradas. Além disso, numa sociedade em que os laços sociais e afectivos se dissolvem, ou são mesmo inexistentes, a observância de certos ritos pode funcionar como um elemento protector e tranquilizador. Nada disto, contudo, tem a ver, por si só, com a verdadeira religião (a prática assídua de rituais anda geralmente associada a manifestações individuais ou colectivas de neurose obsessiva), e a religião é exactamente o oposto de um interesse difuso pelo sagrado, como o que assistimos nas rádios e nas televisões.

Mais confusas nos parecem ser ainda as tentativas de relacionar o fenómeno do «regresso do religioso» com o advento da pós-modernidade, sobretudo quando o fenómeno é visto em contraste com um pretenso desaparecimento do religioso que teria caracterizado a época moderna. E não falamos já daquilo que me parece ser uma simples brincadeira na análise de uma questão demasiado séria e complexa, como julgamos ser o que fez, entre nós, o teólogo João Duque, num livro conhecido e por alguns muito elogiado, intitulado *Dizer Deus na Pós-modernidade*[22]. Segundo o autor, não seria

possível caracterizar com exactidão e rigor o fenómeno de «regresso do religioso» na pós-modernidade na medida em que a exactidão e o rigor constituem valores modernos, cuja superação seria hoje, em plena época pós-moderna, uma espécie de tarefa do dia. Pela nossa parte, faremos um esforço de rigor na análise de confusões que na abordagem desta problemática são normalmente de vária ordem e das quais começaremos por salientar duas:

1. O facto de as próprias fronteiras da modernidade – o seu início e o seu proclamado fim – não serem, regra geral, definidas com precisão.
2. E o facto de se proclamar uma incompatibilidade entre o espírito da modernidade e a religião.

Muita gente prefere raciocinar aqui com alguma facilidade e, proclamando a modernidade ultrapassada, procurar novas possibilidades para a religião num ambiente pós-moderno. Admitamos, por um instante, que a modernidade se caracteriza pela crítica da religião. (Crítica, obviamente, no sentido mais banal do termo; num outro sentido, o de Kant, por exemplo, crítica significa o processo pelo qual a razão toma consciência de si própria e dos seus limites, e entre finalmente na plena posse dos seus poderes. Neste sentido, Kant dizia que nada se pode já eximir à crítica – nem a religião, nem a filosofia, nem as autoridades – sem com isso levantar contra si as mais legítimas suspeitas.)

Muitas vezes a modernidade é identificada com o século XVIII (o período iluminista) e este, por sua vez, reduzido ao iluminismo francês e a certas correntes que o caracterizaram em parte, mas não completamente. Um pouco mais de atenção permitiria descobrir que o século XVIII se caracterizou tanto pela recusa da religião, quanto, sobretudo (e maioritariamente, se nos dispusermos a sair do horizonte francês), pela procura de novas formas de enquadramento do fenómeno religioso[23]. Quer no catolicismo, quer no luteranismo (provavelmente mais neste do que naquele), foram frequentes as atitudes de afastamento em relação às formas instituídas de religião, acompanhadas de novas experiências de vida religiosa, enquanto parte integrante do combate pela emancipação, que teve no século XVIII um dos seus momentos históricos de maior relevo. (Uma

questão completamente diferente, e essa sim realmente importante, é a da quase impermeabilidade, à época, das estruturas eclesiais às aquisições desse combate. No que diz respeito à Igreja Católica, esta situação foi, em tempos, analisado pelo teólogo jesuíta Johann Baptist Metz e sobre este assunto não teríamos grande coisa a acrescentar[24].) Além disso, proclamar que o século XVIII viu agravar-se o conflito entre a fé e a razão, que se originara na dissolução dos grandes sistemas da escolástica medieval, ao longo dos séculos XIV e XV, é esquecer, não só que é no período do iluminismo que a razão filosófica e científica toma, pela primeira vez na história, plenamente consciência dos seus próprios limites – do que é exemplo o mencionado projecto crítico de Kant –, como também que o século XVIII é a época da descoberta da imaginação e do sentimento, nas artes, em primeiro lugar, mas igualmente na religião, na ética e na filosofia. Sobre a pretensa oposição entre o espírito do século XVIII e o cristianismo, pode consultar-se a obra bem conhecida do historiador francês Paul Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII, de Montesquieu a Lessing*, sobretudo toda a Primeira Parte, significativamente intitulada «Le procès du christianisme»[25]. Julgamos, contudo, que toda esta obra – muito apreciável, em todo o caso – é atravessada por um *pathos* que por diversas vezes perturba o rigor historiográfico[26].

Mas há ainda aqui uma outra questão. O advento da modernidade (ou o da pós-modernidade) é visto, por muita gente, como um fenómeno de natureza meramente cultural. Caricaturando um pouco, resumiríamos assim este tipo de atitude: liam-se certos livros e certos autores e passaram a ler-se outros livros e outros autores; ou, pensavam-se certas coisas e começou-se a pensar de forma diferente; a pobreza da análise histórica e sociológica é normalmente evidente nestas análises ditas culturais, e os dados empíricos são apresentados de forma esparsa e avulsa, como se este tipo de fenómenos se passasse, muitas vezes, no espaço rarefeito das bibliotecas e das universidades. Certas concepções (que não são específicas da pós-modernidade), que fazem as delícias dos professores universitários e de alguns jornalistas cultos, segundo as quais um texto remete apenas para outros textos e, no fundo, não existe um espaço exterior ao texto pelo qual possamos aferir do seu valor de verdade, contribuíram

para popularizar este tipo de ideias. Contra elas, quase que apetece, provocadoramente, repetir a frase de Marx segundo a qual as ideias são apenas o reflexo, na consciência dos homens, da realidade social em que se geraram.

Por isso, se queremos compreender alguma coisa acerca das origens da modernidade, bem como do papel da religião na modernidade, teremos de perceber fenómenos tão diversos como o processo de formação das cidades medievais, o lento desenvolvimento da manufactura e a dissolução das relações senhoriais, o crescimento do comércio marítimo e do capitalismo bancário, os progressos da ciência e a crise da física de inspiração aristotélica, e outros fenómenos do mesmo tipo. A religião ou se inscreve na vida concreta dos homens, alimentando-a e sendo alimentada por ela, ou corre o risco de se isolar numa esfera privada em que definha e morre. Uma religião que não torne continuamente visível o impacto humano das coisas que dizem respeito a Deus, que, no fundo, proclame (mesmo não sendo essa a sua intenção) um Deus sem mundo, é um convite a um mundo sem Deus[27]. As razões para o ateísmo, hoje, não nos parecem substancialmente diferentes das que sempre existiram ao longo de quase 2000 anos de história do cristianismo. (Daí o título desta nossa comunicação.) Ora os séculos XV e XVI são séculos de um extraordinário desenvolvimento do pensamento religioso e de acesos debates em torno de problemas religiosos. Simplesmente, os quadros da vida social não se podiam mais desenvolver unicamente a partir das respostas das grandes sínteses medievais sobre problemas éticos e políticos, como as que encontramos, por exemplo, na «Prima Secundae» da *Suma de Teologia* de São Tomás de Aquino[28]. Mas já em autores como Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, no século XIV (cujas teses se enraízam fortemente na experiência do movimento comunal, do qual foram contemporâneos e observadores atentos[29]), ou Nicolau de Cusa, no século XV, encontramos uma reflexão teológica (e eclesial, no caso, sobretudo, de Ockham e Nicolau de Cusa) à altura das questões colocadas pelo surgimento do mundo moderno.

Mas, da mesma forma, uma compreensão da génese do fenómeno da pós-modernidade não pode ser separada de acontecimentos

políticos e económicos bem precisos, que caracterizaram as duas últimas décadas do século XX: entre eles, seria necessário registar a profunda desilusão causada pelo reconhecimento universal do carácter concentracionário dos regimes socialistas do leste europeu, o fracasso da ideologia que os suportava em promover a emancipação política, social e cultural da humanidade, o triunfo do neo-liberalismo preparado pelas políticas dos governos de Ronald Reagan nos Estados Unidos e de Margaret Thatcher em Inglaterra, ou a globalização que transformou progressivamente a economia mundial num vasto casino à escala planetária.

3. As narrativas

O que acabou de ser dito leva-nos a abordar um outro tipo de questões. Para alguns teóricos da pós-modernidade, nenhum discurso filosófico, teológico ou político pode reclamar para si e por si uma pretensão de verdade. Esta atitude já estava, de certo modo, prefigurada nos chamados «mestres da suspeita», como julgamos que terá ficado claro do que afirmámos no início. Segundo alguns autores, todo o discurso tem, em última instância, um carácter ficcional e visa justificar uma determinada tomada de posição perante a totalidade do real ou da vida. Assim, por exemplo, dificilmente seria possível falar-se de um discurso sobre a emancipação (retraçando as origens do combate pela emancipação, a sua justificação antropológica, as fases do seu desenvolvimento, as suas peripécias ao longo da história da humanidade, etc.), sendo antes legítimo falar-se de narrativas de emancipação, com pretensão objectiva, mas na realidade destituídas de autêntico valor[30].

Reconhecemos que existe alguma justificação nesta valorização das narrativas relativamente ao que poderíamos chamar, por contraste, o pensamento argumentativo, embora discordemos da ideia, característica da pós-modernidade, de considerar como sendo uma narrativa todo o discurso argumentativo forte. (Nesta perspectiva, mesmo a *Metafísica* de Aristóteles, ou a *Ciência da Lógica* de Hegel seriam narrativas. Algumas correntes da filosofia hermenêutica, a partir dos anos 70 do século passado, foram também nesta direcção, ao quererem incluir a filosofia num género mais vasto que seria o

da literatura. Já relativamente à ciência as tentativas foram mais cautelosas, mas mesmo aí houve tendências no mesmo sentido. Veja-se, por exemplo, a obra do epistemólogo Paul Feyerabend intitulada *Contra o Método*; a distinção antiga – vem de Aristóteles – entre lógica e retórica é completamente posta de lado na análise do *Diálogo dos dois Grandes Sistemas*, de Galileu[31].) Na verdade, nem tudo pode ser argumentado e qualquer esforço argumentativo supõe certas tomadas de posição iniciais que não resultam já da argumentação; antes, esta supõe aquelas. É assim que os que acreditam nas virtudes permanentes do diálogo mais tarde ou mais cedo são conduzidos a experiências em que comprovam dolorosamente que ele já não funciona; são aqueles momentos em que estão em jogo atitudes primitivas perante o ser e a vida, que sustentam o diálogo posterior. As narrativas apresentam, sobretudo, aquilo de que não se pode dar totalmente conta de forma argumentativa; daí a existência de narrativas fundacionais, ou se quisermos, de mitos da origem. Não se pense, contudo, que estamos somente perante formas de saber tradicional, como as que são objecto de estudo por parte da antropologia cultural[32]. Em regra, pensamos que será legítimo dizer-se que sempre que um acontecimento transcendente faz a sua irrupção num espaço histórico – como aconteceu, para os cristãos, com a encarnação de Deus na pessoa de Cristo – será em primeiro lugar pela narração e só depois pela argumentação que dele poderemos falar.

Kierkegaard, para marcar aqui os limites de todo o discurso argumentativo, falava do paradoxo. Uma antiga distinção feita em Teologia entre as verdades que são acessíveis à razão natural e aquelas que são apenas do âmbito da fé poderia até ser-nos de algum auxílio, sob a condição de não se interpretarem as segundas como mais um conjunto de proposições com valor objectivo[33]; perigo que não estava completamente afastado quando a seguir se afirmava que, relativamente às verdades apenas acessíveis no âmbito da fé, seria possível, pelo menos, demonstrar a sua razoabilidade, ou a sua não-contradição com as primeiras. Ninguém se apropria de uma verdade só porque esta não contém nenhuma contradição, nem a rejeita quando descobre que uma contradição lhe retira o carácter de verdade que possuía até então. Toda uma parte substancial da nossa

vida mental não funciona de acordo com os princípios lógicos do pensar racional (a essa parte Freud chamava-lhe o Id) e é nela que se jogam muitas das decisões que tomámos sobre o que é certo ou errado, sobre o que é justo ou injusto, sobre o que devemos aceitar e o que recusamos. Poderíamos dizer se nos quiséssemos exprimir como Leibniz o fazia no princípio do século XVIII, que as verdades da fé, enquanto justamente são verdades, não podem subtrair-se ao modo como em geral as verdades se encadeiam no espírito humano; mas isto nada nos diz sobre a nossa disposição para as aceitarmos.

Este privilégio das narrativas não é uma novidade do pensamento pós-moderno; talvez até fosse mais justo considerá-lo como uma trivialização recente de uma ideia que é familiar aos filósofos há mais de duzentos anos[34]. Permitam-nos que façamos aqui uma pequena referência a uma corrente filosófica que, nos nossos anos de aprendizagem, estudámos com algum pormenor: o idealismo alemão. Num texto célebre, datado, provavelmente, de 1796, de autoria controversa (Schelling, Hegel e o poeta Hölderlin são, para os especialistas, três fortes candidatos), texto intitulado *O mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*[35], defende-se que o conteúdo especulativo da filosofia, bem como o conteúdo científico da física, só serão verdadeiramente acessíveis a toda a humanidade uma vez popularizados sob a forma de uma narrativa que, nas condições sociais, culturais e históricas da modernidade, exerça sobre os homens o mesmo papel que, na antiguidade greco-romana, exerceram os poemas míticos. À primeira vista, parece que se trata apenas de tornar acessível ao grande número uma verdade que alguns – filósofos e homens de ciência – teriam descoberto pelo simples esforço do pensamento. Na verdade, não era bem assim. O que o autor do texto que mencionámos, resumindo o que poderíamos sem abuso chamar de programa filosófico-teológico de uma geração, na realidade queria dizer é que certas ideias só adquirem o seu estatuto de verdade quando penetram na grande massa do povo e através dela se tornam historicamente eficazes; até isso acontecer, são apenas verdades parciais, abstractas, à espera de uma confirmação que por si só o pensamento não é capaz de lhes conferir.

O contexto cultural que assistiu ao surgimento da chamada pós-modernidade vinha sendo preparado há algumas dezenas de anos[36]. Já nos anos quarenta do século passado, a obra clássica do Padre Henri de Lubac, já mencionada, intitulada *Le Drame de l'Humanisme Athée* dava conta de uma situação em que uma cultura assente numa racionalidade de tipo cartesiano procurava outras vias para se exprimir. Nietzsche é visto, por Henri de Lubac, justamente como um dos autores que contrapõe o mito e a ficção à razão e à verdade como fundamentos de uma cultura; apesar de não o poder seguir na proclamação da falência da razão e na afirmação da superioridade da arte sobre o discurso racional e a filosofia, Henri de Lubac vê no pensamento de Nietzsche um sintoma da carência de um mundo racionalizado em excesso e desvitalizado em forças que lhe proporcionem a salvação.

Mas a questão é bastante mais funda. A oposição da narrativa ao pensamento argumentativo, como muitas outras oposições, oculta mais do que revela aquilo que verdadeiramente está em jogo. Pois não se trata de saber, em nossa opinião, se estamos ou não diante de duas formas legítimas, opostas ou complementares, de compreensão da verdade, mas sim de saber quem tem o poder para decidir sobre a argumentação correcta e sobre a narrativa correcta, ou sobre a forma correcta de interpretar o significado de uma narrativa. Uma narrativa pode estar tão afastada da vida e da realidade dos homens como uma argumentação; uma narrativa pode servir apenas propósitos de legitimação, e a sua função ser a de conservar para sempre imóvel uma realidade que a maioria dos homens julga dever transformar. (Permitam-nos um exemplo: uma das mais célebres narrativas que podemos encontrar nos livros de filosofia, o chamado «mito das idades», no diálogo de Platão intitulado *O Político*, tem justamente por função legitimar a imobilidade do presente e impedir, em nome de um pseudo-saber que estaria reservado a alguns especialistas, que os homens ajam sobre as suas condições de existência. Na realidade, Platão, que sabia mais sobre este assunto do que muitos dos nossos pobres contemporâneos, exclui da sua cidade ideal, tanto certas narrativas, como certos discursos argumentativos: das epopeias de Homero à filosofia de Demócrito – nunca explicitamente nomeada,

apenas aludida –, todos os tipos de discurso serão rigorosamente vigiados pelo sábio platónico. A questão volta a colocar-se noutra narrativa platónica, mais conhecida, a chamada «Alegoria da Caverna» no final do Livro VI da *República*. Aqui, muito claramente, a função da narrativa é a de legitimar um saber tido por não-narrativo – a que Platão chama «dialéctica» – que permitiria ao filósofo o conhecimento da realidade verdadeira, que Platão, como saberão, designa pela expressão «mundo inteligível».) Mas a filosofia, na Grécia antiga, surgiu, com Tales de Mileto, como uma forma de pensamento crítico e livre contra as narrativas que o imobilizavam, sob a forma de cosmogonias míticas. É por esta razão que nos deixam insatisfeitos alguns programas teológicos recentes, como o de Johann Baptist Metz. Não cremos que seja feita neles a devida justiça a esta distinção necessária entre os processos de legitimação, narrativo ou argumentativo, e a forma da autoridade que os impõe, mesmo quando as suas propostas de uma teologia narrativa visam recentrar a teologia numa atitude de abertura aos projectos de emancipação da humanidade contemporânea[37].

4. Em que Deus acreditamos?

A resposta a esta pergunta é simultaneamente muito fácil e muito difícil. É muito fácil, para começar, na medida em que é forte a tentação de responder, simplesmente: acreditamos no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob; no Deus que se revelou em Jesus Cristo. Devemos confessar que somos muitas vezes tentados a responder apenas assim e deixar que o testemunho da sua presença e da sua acção entre nós fale por si mesmo: o da Bíblia em primeiro lugar, certamente, mas também o da experiência de todos os que agiram e agem em seu nome e testemunham a sua presença.

É uma resposta difícil, contudo, porque não sabemos se o filósofo se pode tranquilizar com ela. A radicalidade da atitude filosófica significa, para muitos autores, que ela não pode reconhecer outra autoridade que não seja a sua própria autoridade; a abertura da filosofia a uma dimensão que a ultrapassa têm ainda que ser sancionada por ela, tem que fazer-se de acordo com procedimentos que ela própria legitime, mesmo que tal abertura a conduza ao

reconhecimento dos seus próprios limites. Reconhecemos alguma validade a esta argumentação; mas, ao mesmo tempo, não vemos razão para não se admitir que, diante de uma verdadeira experiência de Deus, a filosofia não seja obrigada a reconhecer o que certamente reconhecerá, por exemplo, e escolhendo um pouco ao acaso dos nossos gostos pessoais, diante da *Paixão segundo São Mateus*, de Bach, ou de um quadro de Rembrandt.

Mas é aqui que começa a verdadeira dificuldade, quando um filósofo cristão quer dialogar sobre a sua fé com um filósofo não cristão. Poderá o filósofo cristão argumentar que uma filosofia que não se abra à fé perde uma parte essencial da realidade e do ser, que ultrapassa tudo aquilo que a razão humana, apoiada somente nas suas próprias forças, é capaz de compreender e de alcançar (é isto, aproximadamente, o que diz a encíclica *Fides et Ratio*); o filósofo que não acredita em Deus não estará disposto a conceder-lhe que perde tudo o que o filósofo cristão afirma, pois responder-lhe-á que nada disso existe para que ele o possa perder. Poderá o filósofo cristão, insistindo, perguntar-lhe por que razão se recusa a ir mais além, que o não cristão responder-lhe-á que tal mais além não existe, que nenhum sítio há para ir e que o filósofo cristão está a braços, não com a verdade, mas sim com a sua própria imaginação, ou com o humano desejo de ultrapassar as suas próprias limitações.

Do ponto de vista meramente formal, este tipo de argumentação é muito semelhante ao do exemplo seguinte. Suponhamos que alguém acreditava na existência de centauros e outra pessoa não. A primeira diria provavelmente à segunda: ao recusar-se a reconhecer a existência de centauros a tua razão perde uma parte da realidade; é muito natural que a segunda lhe respondesse: ao recusar admitir que os centauros existem não perco absolutamente nada, pois digo apenas que, se fizermos o inventário de todas as coisas existentes, não encontramos nada que se assemelhe a eles. Só que as semelhanças formais não esgotam aqui a totalidade da questão. Suponhamos que, ainda em relação aos centauros, é a primeira pessoa que tem razão e consegue, além disso, convencer a segunda de que eles existem: para esta, a realidade enriquecer-se-ia com mais uma espécie zoológica, mas mais nada. É fortemente improvável que a sua vida, que o

sentido da sua vida, se viesse a alterar com esta nova aquisição. Ora, quando abordamos o problema de Deus, trata-se de uma situação muito diferente; se nós próprios e o mundo permanecêssemos, quanto ao essencial, inalterados com a existência ou a inexistência de Deus, Deus de pouco nos serviria.

Gostaríamos ainda de regressar à nossa questão de há pouco, acerca do filósofo que não acredita se recusa, como dizíamos, a «ir mais além». É sobre este «mais além» que precisaríamos de reflectir um pouco mais. Se o interpretarmos do ponto de vista cosmológico – ou seja, como um outro mundo, mas em tudo idêntico a este, com os seus lugares, as suas personagens, as suas hierarquias e funções – é óbvio que tal «mais além» não existe. A ciência moderna não nos deixa já nenhum espaço para ele[38]; há todo um trabalho de crítica das significações mundanas das representações religiosas que se iniciou com a modernidade (veja-se, por exemplo, o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa) e que, provavelmente, nunca estará completamente terminado. Noções como o «céu», as «alturas», ou qualificativos como «altíssimo», e outros, não têm qualquer significado cosmológico e só poderão ser entendidos como símbolos do esforço do homem para compreender a sua origem e a sua destinação.

O filósofo francês Jean-Paul Sartre escreveu um dia, como muitos saberão, a seguinte frase: «O homem é uma paixão inútil»[39]. Ela relaciona-se directamente com o que temos estado a dizer e gostaríamos de fazer acerca dela um pequeno comentário, tanto mais que já muitas vezes a vimos ser mal interpretada, certamente por quem não se deu ao trabalho de ler o texto original em que ela se encontra. Diga-se, desde já, para afastar qualquer possível mal entendido, que ela não significa que o homem não tem valor, ou que a vida não tem sentido e não merece ser vivida, ou qualquer outra coisa que se situe nos mesmos horizontes. O que Sartre diz é que todo o comportamento religioso é um sacrifício do homem para que Deus viva (é uma paixão, mas no sentido em que falamos da paixão de Cristo), e é um sacrifício inútil porque Deus não existe, uma vez que a sua ideia, na opinião de Sartre, envolve uma contradição, querendo reunir num mesmo ser as características de dois modos-de-ser antagónicos: o ser «em si» da substância absoluta, indiferente

ao tempo e à vertigem da liberdade, e o ser «para si» da existência humana finita, dotada de consciência e livre para projectar. O mundo sartreano, ou o mundo do herói dos romances de Sartre, será, por isso, um mundo sem Deus, mas não um mundo absurdo e sem sentido; não será um mundo pleno, pois assim não seria um mundo humano, mas sim um mundo em que a falta e o vazio existe à medida da consciência humana que os descobre e transforma em projecto. Uma atitude muito semelhante encontramos ainda no filósofo inglês Bertrand Russell, embora apoiada em pressupostos de natureza diferente[40]. Respondendo à pergunta sobre o sentido da vida, Russell diz que ela não tem um sentido, se por tal entendermos um objectivo pré-determinado; a vida simplesmente apareceu e existe. Mas as vidas humanas têm o sentido que cada homem lhes dá e para tal é irrelevante acreditar-se ou não em Deus, assim como um soldado pode dar sentido ao seu combate numa batalha, mesmo não tendo a garantia da vitória final.

Será possível, certamente, defender-se que o conhecimento de Deus provém, em primeiro lugar, do próprio Deus que se dá a conhecer através da revelação. Tal afirmação significaria, apenas, o reconhecimento da especificidade deste «objecto» que designamos pela palavra Deus, relativamente a todos os outros com que a razão humana se depara. Mas dificilmente podemos admitir – como o faz, com alguma habilidade o teólogo protestante Karl Barth, na sua *Kirschliche Dogmatik* – que nenhum problema se coloca aqui diante das capacidades cognitivas do homem e das diversas concepções que possamos ter quanto à natureza dessas capacidades[41]. Pois admitir que Deus se dá a conhecer exclusivamente através da sua Palavra, que nela é Deus que se prova a si mesmo, antes de qualquer prova humana sobre a sua existência e natureza, é dar por resolvido aquilo mesmo que se trata de resolver: é já formular uma concepção determinada sobre essas faculdades, que não se quer apresentar a si mesma como tal. A citação da 1.ª Epístola aos Coríntios que Barth faz algures[42] não nos parece resolver, por si só, a questão. São Paulo escrevera: «Se alguém imagina conhecer alguma coisa, ainda não conhece como deveria conhecer. Mas se alguém ama a Deus, esse é conhecido por Deus.» Na medida em que afirma que conhecer

Deus implica ser conhecido por ele o texto de Epístola não faz mais do que afirmar o primado do objecto a conhecer sobre aquele que conhece; o «conhecimento de Deus» é um genitivo objectivo, ou seja, Deus é aquilo que queremos conhecer. A questão está, justamente, na garantia de que é Deus quem nos conhece.

Uma tentativa que de, de algum modo, segue o caminho oposto ao de Karl Barth é a de Martin Heidegger, sobretudo em alguns dos textos mais importantes da última fase do seu pensamento, como é o caso dos ensaios intitulados «O Quadripartido» e *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*. Por um lado, o caminho heideggeriano parece aproximar-se do de Barth no que diz respeito à crítica da metafísica, enquanto forma de saber que reduz Deus a um simples conceito, capaz de satisfazer o pensamento representativo em busca de uma causa primeira ou de um fundamento estável do mundo. Heidegger dirá que um tal ídolo conceptual não pode ser objecto de temor ou de admiração, nem a ele se pode rezar[43]. Mas, por outro, Heidegger defende que uma verdadeira experiência de Deus só se torna possível através de uma prévia experiência do divino e esta, por seu turno, supõe uma experiência do sagrado. Aliás, não é sequer certo que a tal Deus possa corresponder uma figura ou um rosto; Heidegger coloca-se numa atitude de expectativa ou de reserva, facilmente confundível com um respeito pela divindade de Deus, mas que resulta, provavelmente, de um cepticismo inultrapassável e nunca confessado.

Será talvez oportuno fazer aqui uma referência, mesmo que longe de ser exaustiva, ao pensamento deste filósofo, do qual uma certa teologia (tanto católica como protestante) terá esperado demasiado para uma sua renovação interna. Um tema central de Heidegger, com importantes consequências de carácter teológico, é o da chamada *diferença ontológica*. Enunciado, embora quase que só de passagem, na obra de 1927 intitulada *Ser e Tempo*, adquirirá uma cada vez maior importância com o passar dos anos. Em 1960, Heidegger publica um importante ensaio intitulado *Identidade e Diferença*, que constitui a sua elaboração mais amadurecida sobre esta questão. De que se trata?

A diferença ontológica é a diferença entre o ser e os entes; mas atenção, não se trata de uma diferença do mesmo tipo da que podemos estabelecer entre dois entes. Uma mesa e uma cadeira são dois entes e entre eles há obviamente diferenças, mas não se trata da diferença ontológica, em sentido heideggeriano. Mas, mais importante do que tudo isto, a diferença entre Deus e o mundo (ou entre Deus e a sua criação, se quisermos dizer assim) não é ainda, para Heidegger, a diferença ontológica. A metafísica constituiu historicamente aquele tipo de pensar que confundiu Deus com o ser e transformou o ser de Deus no fundamento da origem, da estabilidade e da subsistência de todos os outros entes. Nesta perspectiva, a função de Deus é apenas a de ser aquilo que Heidegger chama, em alemão, *das höchste Seiende*, expressão cuja tradução exacta para português é *ente supremo*. E se chamamos a atenção para isto, é porque nunca será assim que os filósofos e os teólogos heideggerianos a traduzirão. Os franceses, sobretudo, de que em Portugal, como sempre, somos largamente devedores, fizeram esforços notáveis para evitar o correspondente francês *étant suprême*, julgando talvez esta solução demasiado ao gosto de Voltaire. Encontrámos já quem traduzisse *das höchste Seinde* por *l'étant le plus excellent*, ou seja, em português, o ente mais excelente.

Heidegger, porém, toca aqui numa questão importante ao perguntar qual é a função de Deus, quando este é representado, de um ponto de vista onto-teológico, como a garantia da estabilidade e da subsistência dos entes. E a questão, que formularemos, obviamente, em termos não-heideggerianos, é esta: para que nos serve Deus? Questão muito próxima desta outra, se é que não se identifica mesmo com ela: em que é que acreditamos quando dizemos que acreditamos em Deus? O cristianismo pretende ser uma doutrina de salvação. Mas de que é que o homem em geral e o homem moderno em particular precisam de ser salvos? Certamente que todos nós somos vítimas das nossas pequenas angústias quotidianas e das nossas pequenas misérias, talvez não muito diferentes das que afectavam os primeiros representantes da nossa espécie – o *homo sapiens* – há algumas dezenas de milhar de anos atrás, e isto apesar do incrível desenvolvimento das ciências e das tecnologias. A religião poderá ser, neste domínio, uma fonte

de consolo, mas para tal é necessário que o sentimento religioso se disponha a passar por uma espécie de prova de purificação, como reconhece Paul Ricoeur nos seus comentários à obra de Freud: é necessário que o destino que nos trouxe a infelicidade não seja visto como um substituto da instância parental, que desta forma nos castiga por termos agido mal, ou que nos consola e protege do sofrimento que experimentamos[44]. Impõe-se-nos, por isso, aqui, uma reflexão de carácter antropológico.

O *homo sapiens* significou o surgimento, na complexa história da vida na Terra, de uma realidade completamente nova e, de certo modo, disfuncional, pelo menos se a compararmos com outras formas de vida. Freud mostrou o carácter «desejante» do ser humano desde o primeiro momento da sua concepção, bem como o necessário processo de socialização a que é submetido desde o nascimento, em primeiro lugar, pela célula familiar. Precocemente, a criança aprende a distinguir entre uma fonte de excitações que lhe pode fornecer sensações de prazer a qualquer instante, uma vez que se situa no seu próprio corpo, e outras que apenas aparecem episodicamente e que têm de ser procuradas, pois nem sempre estão disponíveis, como acontece, em primeiro lugar, com o seio materno[45]. Freud refere também, algures, as tempestades emocionais que resultam do facto de uma criança ter de se apropriar, em poucos anos, dos resultados de milhares de anos de evolução cultural, incluindo a aquisição de mecanismos de controlo sobre os seus próprios instintos[46]. Freud talvez seja demasiado pessimista quando diz que a nossa constituição instintiva é especialmente desfavorável (sobretudo se a compararmos com a das outras espécies) e que o trabalho de a adaptar ao meio e de a utilizar tendo em vista o prazer nem sempre é bem sucedido[47]; não deixa, contudo, de apontar para um aspecto essencial da nossa relação com a realidade. O triunfo do processo de socialização, que o surgimento do super-ego representa, significará a aquisição definitiva de uma capacidade para a auto-limitação sem a qual não se pode ser adulto, nem conviver com outros adultos; antes de mais (mas não exclusivamente), aquela auto-limitação pela qual a criança do sexo masculino renuncia à posse exclusiva da mãe e a do sexo feminino à posse exclusiva do pai.

Mas esta necessidade de auto-limitação nem sempre convive pacificamente com a imaginação e a inteligência, que caracterizam igualmente o *homo sapiens*. Daqui resulta a sua permanente insatisfação consigo mesmo e com a realidade, a capacidade para projectar e antecipar o futuro, a criatividade na vida social, no trabalho, nas relações afectivas e nas artes, essa permanente tendência para se transcender a si mesmo e para organizar o mundo e a vida segundo formas cada vez mais complexas. Diversas passagens do Novo Testamento falam do amor de Deus pela sua criação que seria mais evidente ainda no seu amor pelo homem; tal só pode querer dizer que foi no homem que Deus encontrou um ser capaz de corresponder, com a sua criatividade, à criatividade radical a que chamamos, habitualmente, a criação do mundo a partir do nada. Mas o homem não é Deus e faz por isso, também, a experiência do fracasso, da finitude e da morte. E embora as filosofias da existência e a literatura (dos meados do século XX) possam ter trivializado esta questão, ela não é de forma alguma uma questão secundária. Diríamos até que ela é muito mais importante do que a grande maioria das questões de natureza ética que ocupam os especialistas (na realidade, quase sempre pseudo-especialistas) e que vemos quase diariamente discutidas, tanto pelos políticos, como pelos jornalistas. Além do mais, é uma questão permanentemente ocultada pelas abordagens que dela se fazem do ponto de vista social (nas discussões sobre a idade das reformas, sobre o valor das pensões sociais, sobre os diversos tipos de apoio aos idosos) e do ponto de vista médico (em tudo o que diz respeito às diversas técnicas de cuidados continuados e de cuidados paliativos em doenças em fase terminal, por exemplo). O que não quer dizer que estas questões não sejam importantes, como é óbvio.

Este enigma da natureza humana, por essência cindida entre a necessária auto-limitação e a capacidade para se transcender, tem como um dos seus principais «interpretantes» a narrativa da morte e da ressurreição de Cristo. Não queremos, com isto, afirmar, que outras narrativas, por exemplo, as que encontramos na epopeia e na tragédia gregas, ou mesmo noutras tradições espirituais fora do Ocidente, não possam ser também úteis para este fim. Cremos, contudo, que há uma relação estreita entre a inteligência da fé (no sentido de interpretação

e compreensão da mensagem do Evangelho) e a inteligência da nossa própria existência e mesmo da totalidade da realidade histórica e social dos homens. Há uma expressão de São Paulo na *Epístola aos Gálatas* em que, a propósito de um acontecimento bíblico do Antigo Testamento, conclui: «tudo isso foi dito alegoricamente». É preciso prestar atenção a esta frase, tanto mais que as possibilidades de incompreensão são grandes se quisermos pensar na alegoria a partir do sentido que, desde o período helenístico, lhe foi conferido pela gramática. Aqui não se trata de figuras de estilo. Compreender alegoricamente significa compreender envolvendo a nossa existência no processo de interpretação, deixar que este seja conduzido por aquela, mas também que aquela seja enriquecida por este. Mas uma vez que a compreensão resulta de um processo de interpretativo ela nunca será definitiva, porque um tal processo nunca estará terminado. O mistério nunca se fecha. Aqui admitimos de bom grado que certas formas de ateísmo – mas não todas – possam desempenhar um papel de alguma utilidade, contra uma fé demasiado apressada em fechar o enigma, com as suas respostas (que, na realidade, talvez não passem de pseudo-respostas), dando ao homem a falsa segurança de quem se julga senhor do seu próprio destino. O que alguns chamavam «a palavra do enigma» nunca poderá ser pronunciada por nenhum homem, excepto por alguns tolos, que acreditam saber o que a nenhum homem, nesta vida, será dado saber.

(NOTAS)

1 Cf., como particularmente representativa desta influência de Nietzsche, a obra de Gilles Deleuze (anterior a Maio de 68, em todo o caso), *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962. No mesmo sentido, podem ler-se as contribuições de Deleuze, Lyotard, Derrida e muitos outros ao Colóquio de 1972 em Cérisy-la-Salle dedicado a Nietzsche, in *Nietzsche Aujourd'hui?*, Paris, UGE, 1973, 2 vols.

2 Jean-Luc Marion, *L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977, pp. 52 e segs.

3 Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, Paris, Éditions Spes, 1950, 4.ª ed., pp. 40-70.

4 Sobre a figura do sacerdote em Nietzsche, pode consultar-se o 3.º estudo de *A Genealogia da Moral* intitulado «Que significam os ideais ascéticos?»: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe), Band 5, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1988.

5 Sobre Strauss, cf, Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, ed. cit., pp. 24-25.

6 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, ed. cit., pp. 291-327, esp. §§ 20 e segs., pp. 329 e segs.
7 Efeitos da crítica nietzscheana podem encontrar-se, com toda a nitidez, no ensaio de Paul Ricoeur, «Réligion, Athéisme, Foi», in *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 431-457. Este ensaio, muito interessante, tem a vantagem, relativamente a muitos outros que se situam no mesmo horizonte problemático, de reconhecer abertamente os perigos e as limitações da estratégia argumentativa proposta.
8 Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 55.
9 A este propósito, poderíamos mencionar a opinião do teólogo protestante suiço Karl Barth, in *Die kirchliche Dogmatik*, trad, franc., *Dogmatique*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956, vol. 2, tomo 1, p. 6.
10 Sobre este assunto, cf. Gérard Granel, «Incipit Marx», in *Traditionis Traditio*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 179-230.
11 Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* trad. ingl. de James Strachey, *Introductury Lectures on Psychoanalysis*, London, Penguin Books (Pelican Freud Library, vol 1), 1978, p. 463.
12 Sobre este assunto, cf. o mencionado ensaio de Paul Ricoeur, ed. cit., p. 433. As principais reflexões de Freud sobre a religião encontram-se na obra *Die Zukunft einer Illusion*, trad. para port., *O Futuro de uma Ilusão*, in *Obras Psicológicas Completas*, vol. XXI, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2006.
13 Cf. Tertuliano, *Apologético*, XVI, 6-8.
14 Sobre o problema de Deus na filosofia moral de Kant, pode ver-se a secção da *Crítica da Razão Prática* intitulada «A existência de Deus como postulado da razão pura prática»: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. franc., *Critique de la Raison Pratique*, Paris, PUF, 1976[7], pp. 133-141.
15 Como representativa da atitude que mencionamos no texto, cf. a obra de João Duque, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003, pp. 179-180.
16 Cf. Jacques Derrida, «Foi et Savoir», in Jacques Derrida et Gianni Vattimo (dir.), *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 9-86, pp. 12 e segs.
17 Cf. Clemente de Roma, *Epístola aos Coríntios*, por exemplo, LXII, 1.
18 Tertuliano, *Ibidem*, XXIV, 1.
19 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1980, 5.ª ed., pp. 249 e segs.
20 Sobre estas categorias, cf. Rudolf Otto, *Das Heilige*, trad. port., *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 19.
21 Pierre Grimal, em *La Civilisation Romaine*, trad. port., *A Civilização Romana*, Lisboa, Edições 70, 1993), pp. 65 e segs.
22 João Duque, *op. cit.*, p. 167, nota 1.
23 Acerca deste fenómeno cultural muito complexo, apenas podemos aconselhar vivamente, ao leitor que domina a língua alemã, a consulta da obra de Hermann Timm, *Gott und die Freiheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, 2 vols.
24 Cf., nomeadamente, J. B. Metz, «La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad», in Metz / Moltmann / Oelmüller, *Ilustración y Teoría Teológica* (trad. cast.), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, pp. 47-77.
25 Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIIIème Siècle, de Montesquieu à Lessing*, Paris Boivin, 1949, 3 vols. Première Partie, «Le procès du christianisme», Tome I, pp. 2-148.

26 Além disso, não deixa de ser vítima do que, em nossa opinião, constituem verdadeiros abusos interpretativos, como seja, por exemplo, a opinião do autor relativamente ao pensador francês de origem calvinista Pierre Bayle. Paul Hazard interpreta a tentativa de Bayle, nos finais do século XVII, em separar a religião da filosofia, levada a cabo com intuitos apologéticos, como sendo um elemento desagregador da consciência religiosa, preparando o ateísmo do século seguinte.
27 Cf. Yves Congar, *Situation et Taches Présentes de la Théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 1. 106.
28 São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, IIae, q. 105, a. 1.
29 Sobre o pensamento político destes dois autores, cf. Alessandro Ghisalberti, *Guilherme de Ockham*, trad, de Luis De Boni, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 265 e segs.
30 Acerca da concepção de narrativa a que aqui fazemos referência, continua a ser de consulta indispensável a obra de Jean-François Lyotard *La Condition Postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
31 Cf. Paul Feyerabend, *Against Method*, trad. franc., *Contre la Méthode*, Paris, Ed. du Seuil, esp. pp. 152 e segs.
32 Sobre este assunto, cf. Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, ed. cit., pp. 35 e segs.
33 Yves Congar, *op. cit.*, p. 99.
34 Seria possível fazer recuar as origens desta problemática a Platão e à presença de narrativas míticas (assumidas expressamente como tais) em momentos decisivos dos seus diálogos. A questão é demasiado complexa para que a possamos desenvolver aqui.
35 Este texto encontra-se disponível em várias edições alemãs. A mais acessível é provavelmente a de Manfred Franz und Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, pp. 110-112.
36 Cf. Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, p. 90.
37 Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktiscen Fundamentaltheologie*, Mainz, 1977.
38 Paul Ricoeur, «Préface à Bultmann», in *Le Conflit des Interprétations*, ed. cit., pp. 373-392, p. 383.
39 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 678.
40 Cf. «What is an agnostic?», in *The Basic Writings of Bertrand Russell*, London, Routledge, 1992, pp. 576-584, p. 580
41 Karl Barth, Die *Kirschliche Dogmatik*, trad. franc., *Dogmatique*, ed. cit., p. 43.
42 I Cor, 8, 2-3. Cf. Barth, *Ibidem*, p. 41.
43 Cf. Martin Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», trad. franc., «La Constitution Onto-Théo-Logique de la Métaphysique», in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 176-308, p. 306.
44 Freud, *Unbehagen in der Kultur*, trad. franc., *Malaise dans la Civilization*, Paris, PUF, 1972, p. 84.
45 Idem, *Ibidem*, pp. 8-9.
46 Cf. Idem, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalysis*, trad. ingl., *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin Books (The Pelican Freud Library, vol. 2), 1981, p. 182.
47 Freud, *Unbehagen in der Kultur*, trad. cit., pp. 30-31.

IAVÉ, DEUS DE JUSTIÇA E DE BÊNÇÃO, DEUS DE AMOR E DE SALVAÇÃO

Francolino J. Gonçalves
École Biblique et Archéologique Française (Jerusalém)
Instituto São Tomás de Aquino

INTRODUÇÃO

1. Deus, o protagonista da Bíblia

Judeus e cristãos crêem que as suas respectivas sagradas Escrituras são palavra de Deus. Os próprios muçulmanos reconhecem a origem divina das ditas Escrituras. Para o leitor que não usa o projector da fé, porque não o tem ou não se serve dele[1], Deus não é o único locutor na Bíblia. No entanto, é o seu protagonista. Deus desempenha na Bíblia um papel incomparavelmente mais importante do que qualquer uma das numerosíssimas personagens humanas. É sujeito de muitos discursos e objecto ou destinatário de muitos outros. É um dos narradores e, com muito mais frequência, objecto das narrativas.

Se Deus fala, de facto, na Bíblia de uma ponta à outra, só pode fazê-lo pela boca das pessoas humanas que nela intervêm, falando todas elas, explicita ou implicitamente, em seu nome. Para os leitores crentes, há uma sinergia entre Deus e os locutores humanos. A Bíblia é ao mesmo tempo palavra divina e palavra humana ou, melhor dito, palavra divina expressa em palavras humanas. Nela está em acção o princípio da encarnação, que culmina no Verbo de Deus feito homem.

Para os crentes, a Bíblia não é só palavra de Deus, mas é também palavra sobre Deus. Directa ou indirectamente, ela fala de Deus de uma ponta à outra. Em geral, não fala de Deus por si mesmo, mas em relação com a criação e/ou com o seu povo.

2. Multiplicidade dos nomes e dos epítetos divinos na Bíblia

Tenho usado a palavra Deus como se fosse o nome próprio do protagonista da Bíblia, mas deve reconhecer-se que esta maneira de se expressar não corresponde à prática da própria Bíblia. De facto, o seu protagonista tem muitos nomes, uns próprios e outros comuns[2]. Além disso, recebe muitos epítetos, sendo amiúde difícil distingui-los dos nomes. Sem nenhuma pretensão de ser exaustivo, assinalo os principais nomes que o AT lhe dá.

Usado mais de 6800 vezes no AT, *YHWH* (Iavé), o chamado tetragrama (literalmente, quatro letras), é o mais frequente nome próprio do Deus bíblico. Está documentado em várias inscrições extra-bíblicas, provenientes de diferentes lugares e séculos: estela de Mexá, rei de Moab (entre cerca de 850-830 a.C.); inscrições de Kuntillet Ajrud, no Sinai (cerca de 800 a.C.); inscrições de Khirbet el-Qom e óstraca de Tell Arad, no sul de Judá (séc. VIII e fins do séc. VII a.C), óstraca de Láquis, no sudoeste do mesmo reino (começos do VI a.C.). *Yāhû* e *Yāh*, outros dois nomes próprios do Deus bíblico, são formas abreviadas de *YHWH*. No AT, *Yāhû* só está documentado pela onomástica. É o elemento teóforo de numerosos nomes próprios. Como prefixo, toma as formas de *yehô- yô-* e *ye-*: por exemplo, *Yehônātān/Yônātān* (Jónatas), *Yehôxua'/Yexûa'* (Josué/Jesus)[3]. Como sufixo, conserva a forma *-yāhû:* por exemplo, *Yexa'yāhû* (Isaías). Fora do AT, lê-se nas inscrições de Kuntillet Ajrud e nos escritos judeo-aramaicos de Elefantina, no Egipto (séc. V a.C.). O nome *Yāh* é usado em poesia, sobretudo nos *Salmos*[4], nomeadamente na exclamação *hallelûyāh* (*Aleluia, louvai Yāh*)[5]. É o elemento teóforo de muitos nomes próprios, que podem terminar também com *Yāhû*, por exemplo, *Yirmeyāh/Yirmeyāhû* (Jeremias).

O nome de Iavé começa a ser usado em Gn 2,4b-3,24, o chamado relato iavista da criação. Gn 4,26 afirma que começou a invocar-se no tempo de Enós, filho de Set e neto de Adão. Apesar disso, Ex 6,2-3

declara que os patriarcas não o conheciam, pois Deus só o revelou, mais tarde, a Moisés. Um pouco antes, Ex 3,13-15 situa a revelação do nome de Iavé no contexto do envio de Moisés ao Egipto para fazer sair de lá os filhos de Israel.

«13 Moisés disse a Deus: "Eis que eu vou ter com os filhos de Israel e lhes digo: O Deus dos vossos pais enviou-me a vós. Eles dir-me-ão: 'Qual é o seu nome?' Que lhes direi?" 14 Deus disse a Moisés: "Eu sou aquele que sou (*'ehyeh 'axer 'ehyeh*)". E disse: "assim dirás aos filhos de Israel: Eu sou (*'ehyeh*) enviou-me a vós". 15 Deus disse ainda a Moisés: "Assim dirás aos filhos de Israel: "Iavé, o Deus dos vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob, enviou-me a vós. Este é o meu nome para sempre e este é o meu memorial de geração em geração."».

Este texto contém três formas do nome próprio do Deus bíblico: uma forma longa, na resposta de Deus a Moisés: "Eu Sou Aquele Que Sou (*'ehyeh 'axer 'ehyeh*)" (v.14ª); uma forma breve do mesmo nome, na menção do envio de Moisés: "Eu Sou (*'ehyeh*) enviou-me a vós" (v. 14b); finalmente, a forma clássica do nome, *YHWH* (Iavé), na segunda menção do envio de Moisés (v. 15). Ao afirmar "este é o meu nome para sempre", Deus refere-se explicitamente à forma clássica do seu nome, *YHWH*. De facto, as frases "eu sou aquele que sou (*'ehyeh 'axer 'ehyeh*)" e "eu sou (*'ehyeh*)" são explicações etimológicas de *YHWH*. Para o seu autor, esse nome pertence ao grupo lexical *hāyāh*, que significa: "ser, estar". Tanto o sentido e o alcance dessas explicações como a questão da justeza da etimologia proposta pelo seu autor fizeram correr rios de tinta. Há quem veja nas ditas explicações afirmações ontológicas sobre Deus. Tendo em conta tanto o conjunto do AT como o contexto imediato, é muito mais provável que elas se refiram não à essência de *YHWH*, mas à sua relação com Israel. O verbo "*'ehyeh* (eu sou-serei/estou-estarei)", que constitui o nome de Deus, no v.14, expressa, no v. 12, a promessa de protecção que Deus faz a Moisés ao enviá-lo ao Egipto: "Eu estou/estarei contigo". Isso aconselha a entender a explicação do nome de *YHWH* no mesmo sentido. A interpretação dos nomes divinos de Ex 3,14 no sentido da relação entre *YHWH* e Israel é igualmente apoiada por Os 1,9, a única outra referência bíblica ao nome divino "*'ehyeh*".

Em Os 1, 9, o nome está na negativa, pois Iavé anuncia a Israel a sua ruptura com ele: «Iavé disse: "Põe-lhe o nome de Não-Meu-Povo (*lô'-'ammî*), porque (já) não sois o meu povo e eu não estou/estarei convosco (*lo'-'ehyeh lākem*)"».

O autor de Ex 3,14 explica o nome de *YHWH* fazendo apelo a uma etimologia popular. Não é certo que ela seja correcta. Há quem não a tenha em conta e recorra aos campos semânticos a que esse nome está associado para determinar o seu sentido. Invoca-se em particular Jr 16,21: «Por isso, eis que vou fazê-los conhecer, desta vez, fá-los-ei conhecer a minha mão e a minha valentia e eles saberão que o meu nome é *YHWH*.» Este texto associa o nome de *YHWH* às ideias de valentia, força e poder, senhoria (cf. Ex 7,5; 1 R 20,13). De facto, o nome de *YHWH* está amiúde em aposição com *'Adonāy*, "Senhor"[6], outro nome próprio do Deus bíblico muito frequente. Os antigos tradutores gregos da Bíblia consideraram os nomes *YHWH* e *Adonāy* como sinónimos, vertendo-os ambos por *ho Kyrios* (o Senhor). Muitas traduções modernas, nomeadamente as que se destinam ao uso litúrgico, fazem outro tanto.

O nome *YHWH* foi tido por particularmente sagrado e, por isso, tornou-se objecto de especial reverência, o que levou a pronunciá-lo com precaução e, por fim, a não o pronunciar. O facto de os antigos tradutores gregos do AT não o terem transliterado parece indicar que, em fins do séc. III a.C., ele já tinha deixado de ser pronunciado. Provavelmente era já então substituído, na leitura, por *'Adonāy*, o correspondente de *Kyrios*, a palavra grega que os tradutores usaram para o verter. Mais tarde, os massoretas vocalizaram *YHWH* com as vogais de *'Adonāy* ou, quando os dois estão em aposição, com as vogais de *'elohîm* (Deus), avisando desse modo que deve ler-se como se estivesse escrito *'Adonāy* (Senhor)[7] ou *'elohîm* (Deus). Tendo deixado de pronunciar-se bastante cedo o nome *YHWH*, não se sabe com certeza absoluta como se pronunciava. A vocalização habitual *Yahweh*, que aportugueso foneticamente em Iavé, está documentada nos Padres da Igreja[8]. Clemente de Alexandria (c. 150-215), Orígenes (185-254), Epifânio de Salamina (c. 315 - c. 403) e Teodoreto de Ciro (c. 393 - c. 457) transliteram *YHWH* por *Iabe*, *Iaoue*, *Iae*. Essa

vocalização é conforme à morfologia hebraica. Embora seja hipotética, é muito provável.

O AT dá ao seu Deus vários outros nomes próprios e apelativos. Os mais frequentes são: *('El) 'Elyôn*, (Deus) Altíssimo; *Quedoxe Israel*, "Santo de Israel"; *('El) Xaddāy*, "(Deus) da Estepe" ou "da Montanha". Dn 7,9.13.22 designa-o com a expressão aramaica *'attîq yômîn*, literalmente "o Ancião-dos-Dias".

Menciono finalmente *'el e 'eloah /'elohîm*, termos que têm provavelmente a mesma etimologia. São ora nomes comuns, designando qualquer deus ou a divindade em geral, ora o nome próprio ou o apelativo do protagonista da Bíblia, isto é, Deus. *'El* é o correspondente etimológico e semântico de *'Ilu*, o nome próprio do chefe do panteão cananeu, bem documentado em Ugarite (séc. XIV-XII a.C.). É a ele que se referem vários textos do AT[9]. Era provavelmente também a ele que se referia, na origem, o elemento teóforo do nome de Israel. O dito nome consta de um verbo e de um nome divino formando uma oração gramatical. Propuseram-se numerosas explicações da sua etimologia, mas nenhuma se impõe de maneira incontestável. A mais antiga é a de Gn 32,29 e Os 12,4-5. Supõe que Israel consta do verbo *sārāh* ("ser forte" ou "lutar") e do substantivo *'El*, significando "foi forte contra Deus" ou "lutou com Deus", o protagonista da Bíblia. É uma explicação popular que poucos hoje aceitam. A maioria admite que Israel comporta, de facto, o verbo *sārāh*, mas há quem lhe atribua o sentido de "reinar". Existe, no entanto, acordo, tanto sobre o sentido do elemento teóforo, como sobre a sua função gramatical: *'El* é o nome próprio do deus supremo do panteão cananeu e o sujeito da frase. Por conseguinte, o sentido etimológico de Israel é, segundo uns, "'El é forte/luta" ou "Que 'El seja forte/lute"; segundo outros, "'El reina" ou "Que 'El reine". Seja como for, o próprio nome de Israel relaciona-o não com Iavé, como seria de esperar, mas com 'El. Se tal é o caso, deve admitir-se que houve um tempo em que o deus de Israel era 'El, não Iavé. Na maioria dos casos, *'El* é praticamente um nome próprio do protagonista do AT. Morfologicamente, *'elohîm* deve ser o plural de *'eloah*. Embora tenha às vezes o sentido de deuses, é geralmente um apelativo do

protagonista da Bíblia (Deus), devendo entender-se a forma do nome como um plural de intensidade.

Embora haja boas razões para pensar que Iavé não foi o primeiro nem o único Deus dos grupos humanos que se expressam no AT, este, na sua forma final, não deixa transparecer qualquer dúvida sobre a unicidade do seu protagonista divino. Segundo o AT, o mesmo e único Iavé está em acção duma ponta à outra da história que ele conta. No entanto, é óbvio que o AT lhe dá vários outros nomes e apelativos. Ex 3,13-14 e 6,2-3 explicam o facto de Iavé, apesar de ser único, ter vários nomes, afirmando que ele não revelou o seu verdadeiro nome logo no começo. Só o revelou a Moisés. Esta explicação é uma afirmação teológica sobre o papel de Moisés como mediador da revelação. Tendo-se servido de Moisés para se revelar ao seu povo, Iavé deve tê-lo feito também para revelar o seu nome. A realidade histórica foi sem dúvida diferente.

Alguns dos nomes ou epítetos que o AT dá ao seu Deus são (também) nomes ou epítetos de outras divindades. Tornando-se objecto exclusivo do culto dos povos bíblicos, Iavé herdou os nomes e os atributos de outros deuses. Assim, Iavé tem nomes e títulos em comum com os deuses do panteão cananeu. É o caso do nome 'El (*'Ilu*, em Ugarite). É igualmente o caso do epíteto *melek* (rei), que o AT dá amiúde a Iavé e que os textos de Ugarite dão tanto a *'Ilu* como a *Ba'lu* (Baal)[10]. Iavé tem também em comum com *Ba'lu* o epíteto de "cavalgador das nuvens"[11]. *Iavé Sebā'ôt* (Iavé dos Exércitos) corresponde, tanto do ponto de vista etimológico como semântico, a *ršp sb'i* (Rexep do exército)[12].

A pluralidade dos nomes e dos epítetos de Iavé é, antes de mais, expressão e consequência da dificuldade que os seres humanos têm para conceber Deus e para falar dele. Deus é uma realidade que nenhum conceito humano pode abarcar, que nenhuma palavra humana pode expressar de maneira adequada. Daí a necessidade de acumular nomes e atributos, que apontam para tal ou tal aspecto da personalidade divina, conforme a revelam as suas obras. As outras religiões semíticas faziam outro tanto. É o caso da religião cananeia, a matriz das religiões bíblicas. Fundando-se nos textos ugaríticos alfabéticos, Aicha Rahmouni fez uma lista de 112 epítetos dados

aos diferentes deuses do panteão de Ugarite[13], alguns dos quais são atribuídos a Iavé na Bíblia[14]. A questão do nome divino foi objecto de intensa reflexão por parte dos Padres da Igreja[15]. O Islão, o herdeiro mais recente da tradição bíblica, dá uma lista de 99 nomes de Deus, muito importante na teologia e na piedade muçulmanas[16].

3. Multiplicidade dos "retratos" bíblicos de Deus

A riqueza infinita de Deus não se expressa só com a pluralidade dos nomes que a Bíblia lhe dá. Expressa-se também com a multiplicidade dos retratos de Deus que ela pinta ou esboça. O que a Bíblia põe na boca de Deus ou diz dele sugere um grande número de imagens[17], muito variadas, contrastadas e, nalguns casos, aparentemente contraditórias. A grande maioria é de uma grande beleza, mas também as há que são de uma notável fealdade, ou até assustadoras.

4. Deus concebido à imagem do Homem

Os "retratos" bíblicos de Deus têm os seres humanos como modelos. A fé bíblica diz que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1,27). O simples bom senso mostra que o homem lhe retribuiu na mesma moeda, concebendo-o à sua imagem e semelhança[18]. Isso talvez não seja menos flagrante nas religiões anicónicas que se expressam na Bíblia, pelo menos na sua forma acabada, do que nas religiões que sempre representaram plasticamente o mundo divino[19]. Os autores bíblicos tinham dos deuses uma concepção antropomórfica, projectando no mundo divino o seu próprio mundo humano. Os deuses e o seu mundo eram uma projecção muito ampliada e idealizada dos seres humanos e do seu mundo. As próprias imagens dos deuses tinham com frequência uma estatura maior do que a dos seres humanos. O mundo divino é geralmente uma ampliação do que temos por bom no mundo humano, mas não só e/ou nem sempre. Os seres humanos só podem representar Deus a partir da sua experiência do mundo humano. Podem, no entanto, fazê-lo, de maneira grosseira ou de maneira mais ou menos sofisticada. Por outras palavras, os seres humanos só podem falar de Deus mediante metáforas que têm o mundo humano como referência.

5. Propósito do estudo e plano

Restringindo-nos ao AT, tentaremos ver quais são as principais metáforas que usa para falar de Deus. Por outras palavras, propomo-nos contemplar as principais imagens que o AT dá de Deus ou os principais "retratos" de Deus que pinta. Deter-nos-emos nos retratos edificantes, de longe predominantes, mas não desviaremos a vista dos seus reversos escandalosos. Os qualificativos de Iavé propostos no título – "Deus de justiça e de bênção, Deus de amor e de salvação" parecem-me corresponder aos traços marcantes de duas religiões documentadas no AT. Vou apresentar as ditas religiões, insistindo nas principais imagens de Deus que cada uma delas pinta ou sugere.

REPRESENTAÇÕES DE DEUS NAS DUAS RELIGIÕES IAVEÍSTAS DO AT

1. Estado da questão

É opinião comum desde há cerca de três quartos de século que o iaveísmo teve como matriz e, durante muito tempo, como único horizonte Israel ou, melhor dito, as relações entre Iavé e Israel. Nesta perspectiva, a eleição de Israel, a sua libertação do Egipto e a aliança que Iavé fez com ele são os artigos fundamentais da fé iaveísta. Por influência das religiões estrangeiras, em particular da religião cananeia, o iaveísmo ter-se-ia voltado também para o mundo no seu conjunto e teria visto nele a obra de Iavé. No entanto, só teria assimilado plenamente a fé na obra criadora de Iavé a partir de cerca de meados do séc. VI a.C., sendo Is 40-55, o escrito sacerdotal e vários salmos testemunhos e resultados desse processo de assimilação. Dito isto, a fé na obra criadora de Iavé, que tem por quadro e horizonte o cosmos e a humanidade, teria ficado sempre subordinada à fé na sua obra salvífica, que tem por quadro e horizonte a história das relações entre Iavé e Israel. A opinião comum teve a sua formulação clássica na *Teologia do Antigo Testamento* de von Rad, o estudo do género que maior influência exerceu durante o último meio século[20]. A própria

Constituição dogmática *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II (1965), deve muito à Teologia do luterano von Rad[21].

A primazia absoluta que se atribui à ideia de história da salvação de Israel, a expensas da solicitude de Deus para com toda a criação, foi alvo de contestações mais ou menos radicais. Os seus autores baseiam-se geralmente numa maior atenção prestada aos escritos sapienciais mais antigos, que a opinião corrente não tem em conta. Um dos primeiros a insurgir-se contra a opinião comum foi Schmid, numa série de estudos publicados entre meados da década de sessenta e a década de oitenta do século passado[22]. Menciono também Westermann. Este exegeta faz notar que, paralelamente ao tema da salvação, que tem como quadro a história de Israel, o AT, sobretudo o Pentateuco, desenvolve o tema da bênção de todos os seres vivos, que tem como quadro o universo criado por Deus[23]. O AT contém assim duas representações diferentes de Iavé. Segundo uma, ele é o Deus criador que abençoa todos os seres vivos; segundo a outra, ele é o Deus que está ligado a Israel, o seu povo, a quem protege e salva.

Os exegetas não prestaram a estas vozes discordantes a atenção que mereciam. A esmagadora maioria parece nem as ter ouvido. Por isso, ficaram sem eco, não tendo chegado ao conhecimento dos teólogos, dos pastores nem, por maioria de razão, do público cristão. As minhas pesquisas nesta matéria confirmaram, essencialmente, os resultados dos estudos que referi e, além disso, levaram-me a propor uma hipótese de interpretação do conjunto dos fenómenos religiosos do AT que é nova. A meu ver, o AT documenta a existência de dois sistemas iaveístas diferentes: um fundamenta-se no mito da criação e o outro na história da relação de Iavé com Israel. Simplificando, poderia chamar-se iaveísmo cósmico ao primeiro e iaveísmo histórico ao segundo. Contrariamente à opinião comum, a fé na criação não é um elemento recente, mas constitui a vaga de fundo do universo religioso do AT[24].

II. Representações de Deus no iaveísmo fundado no mito da criação

O iaveísmo cósmico está representado nas diferentes partes do AT: nos livros sapienciais; nos livros proféticos; nos salmos, sobretudo nos salmos reais[25], nos salmos do reinado de Iavé[26] e nos cânticos de

Sião[27]; no Pentateuco, sobretudo nas narrativas sacerdotais da criação (Gn 1, 1-2,4a) e do dilúvio (Gn 6, 5-9,17*).

1. Livros sapienciais

O melhor ponto de partida para o estudo do iaveísmo cósmico são os livros sapienciais mais antigos (*Provérbios*, *Job* e *Eclesiastes*), escritos entre o século VIII e os séculos IV ou III a.C. Os seus autores eram fiéis de Iavé e cidadãos do reino de Judá ou da Judeia. Contrariamente a outros autores bíblicos, não se interessam só, nem talvez de maneira especial, pela sua terra e pelo seu povo. Não se referem a Israel nem a Judá ou às suas histórias. Os *Provérbios* mencionam uma vez Israel e outra vez Judá, mas não o fazem em atenção a esses países. Israel e Judá estão nos títulos que os editores inseriram no livro para o balizar. Israel aparece no título geral: «Provérbios de Salomão, filho de David, rei de Israel» (Pr 1,1). O nome de Israel é um dado da identificação do suposto autor do livro. O conteúdo do livro não revela qualquer interesse por Israel. Por isso, não pressupõe uma relação especial entre Israel e Iavé. De modo semelhante, Judá é um dado da identificação de Ezequias, a quem se atribui a ordem de escrever uma das colectâneas que formam o livro (Pr 25,1). Embora Pr 1,1 afirme globalmente a autoria salomónica do livro, Pr 30,1 e 31,1 parecem atribuir a paternidade de Pr 30,1-14 e 31,1-9 ao rei de Massá, um estrangeiro.

O livro de Job tem por quadro uma terra estrangeira, 'Ûç[28]. As suas personagens são estrangeiras. O próprio Job, o protagonista, é uma personagem mítica, que Ez 14,14.20 associa a Noé, o herói do dilúvio, e a Daniel, personagens anteriores ao aparecimento de Israel. O autor do livro conhece bem algumas tradições bíblicas. Isso pressupõe que é judeu, mas parece estar apostado em esconder esse facto. A discrição de que dá mostras talvez se deva ao teor do livro. O autor prefere pôr na boca dum estrangeiro as suas próprias contestações da sabedoria tradicional.

A criação é um tema fundamental dos *Provérbios*. Podem aliás distinguir-se no livro duas séries de textos relativos a essa matéria: os mais antigos tratam da criação da humanidade e das instituições sociais[29]; os mais recentes evocam a criação do cosmos[30]. O mito da

criação do cosmos está omnipresente no livro de *Job*. Encontra-se na boca de todas as personagens que nele intervêm, falando cada uma delas da criação à sua maneira[31].

Resumindo, os livros dos *Provérbios*, de *Job* e do *Eclesiastes* têm como objecto e horizonte não Israel ou Judá e os seus cidadãos, mas a criação – o cosmos, a humanidade e as instituições sociais. Tratam da condição humana. Não se dirigem só, nem especialmente, aos israelitas ou aos judaítas. Dirigem-se a todos os seres humanos e nada indica que admitiam a existência de uma relação especial entre Iavé e Israel e/ou Judá. Também não mencionam qualquer revelação positiva, feita por Iavé directamente. Por isso, seria gratuito pensar que os seus autores acreditavam que Israel e/ou Judá, e só eles, foram beneficiários de tal revelação.

2. Livros proféticos (*Amós* e *Isaías*)

Embora se dirijam a Israel e/ou a Judá e reconheçam que esses reinos têm Iavé por Deus, vários livros proféticos professam o iaveísmo fundado na criação. É o caso de *Amós*, cujo titular exerceu a sua actividade no reino de Israel em meados do século VIII a.C.; de *Isaías* e de *Miqueias*, assim como de *Sofonias*, cujos titulares exerceram a sua actividade no reino de Judá, na segunda metade do séc. VIII a.C. e na segunda metade do séc. VII a.C.

Detemo-nos só em Amós e Isaías, os mais antigos e representativos. Existem semelhanças flagrantes entre as suas mensagens sociais[32]. Ambos denunciam, ao mesmo tempo, as injustiças de Israel e/ou de Judá e as injustiças de um ou mais povos estrangeiros, e anunciam os infortúnios que elas lhes valerão. Servem-se para isso das mesmas formas literárias e expressam tanto as denúncias como os anúncios em termos muito próximos.

Am 1,3-2,16* começa com seis povos estrangeiros e termina com Judá e Israel. Os oráculos têm todos a mesma estrutura, sendo uma espécie de formulário preenchido com os nomes dos diferentes povos, os respectivos pecados e castigos[33]. Juntando Israel e Judá com as nações estrangeiras na mesma colectânea de oráculos e utilizando o mesmo formulário para tratar duns e doutras, o livro de Amós põe Israel, Judá e as nações estrangeiras em pé de igualdade[34]. Os pecados

que Amós imputa aos povos estrangeiros situam-se no domínio das relações internacionais e têm por quadro hostilidades militares. Trata-se de atrocidades que hoje se chamariam crimes de guerra ou crimes contra a humanidade. Os autores dos crimes são cada um dos povos visados, tomado colectivamente. As suas vítimas são estrangeiras: toda a população dum país, uma parte dela, o próprio rei.

Embora não seja o correspondente exacto de Am 1,3-2,16*, Is 10,5-15* tem semelhanças muito estreitas com essa colectânea. Tal como Amós se serve do mesmo formulário para vários povos estrangeiros e Israel, Is 10,5-15* usa para a Assíria o oráculo introduzido pela interjeição fúnebre "ai!" (*hôy*), uma forma literária que Isaías emprega também para anunciar um infortúnio ao Egipto (Is 18,1), mas sobretudo a Judá[35], a Jerusalém (Is 29,1) e a Israel (Is 28,1). Tal como Am 1,3-2,16* visa ao mesmo tempo vários povos estrangeiros e Israel, Is 10,5-15* trata ao mesmo tempo dum grande infortúnio de Judá e da ruína da Assíria. A razão da ruína da Assíria está ligada à missão de punir Judá que Iavé lhe confiou (Is 10,5-6). Consiste, precisamente, no facto de que a Assíria se recusou a ser agente de Iavé. Rejeitando a soberania de Iavé e reivindicando a sua total independência, a Assíria pretende agir por sua própria iniciativa, ter o seu próprio plano (Is 10,7) e realizá-lo mediante a sua própria força e a sua própria sabedoria (Is 10,8-9.13-14). O plano da Assíria consiste em suprimir nações em grande número (Is 10,7b) e em abolir as fronteiras dos povos (Is 10,13b). Como os crimes das nações estrangeiras em Am 1,3-2,3*, os crimes da Assíria, em Is 10,5-15*, situam-se, assim, no quadro das relações internacionais e têm por contexto hostilidades militares. O plano da Assíria e as proezas de que ela se vangloria equivalem, de facto, a desfazer a obra criadora de Iavé, que repartiu a humanidade em nações e lhes estabeleceu as fronteiras[36].

A condenação das nações estrangeiras nos livros de Amos e de Isaías assenta nos seguintes pressupostos: a) uma concepção moral de Iavé e das relações entre ele e todos os povos; b) a existência de normas de conduta nas relações internacionais que todos os povos devem conhecer e com as quais têm de conformar-se; c) Iavé mede o comportamento de todos os povos pela bitola dessas normas. Como conheciam todos os povos as normas morais universais? Nem os

oráculos de Amós nem os oráculos de Isaías dão uma resposta explícita a esta questão. Nada sugere que Iavé tenha revelado directamente essas normas aos povos estrangeiros nem que eles as conhecessem graças a Israel ou a Judá. De facto, nenhum dos crimes denunciados em Am 1, 3-2, 3* e Is 10, 5-15* consta nas leis do AT. Estreitamente ligada ao modo do conhecimento das normas, há também a questão do seu fundamento e da fonte da sua autoridade. Os oráculos de Amós e de Isaías não deixam qualquer dúvida de que Iavé vela pelo respeito das ditas normas, mas não dizem explicitamente que Iavé é o seu autor e a fonte da sua autoridade. No contexto bíblico, quem poderia sê-lo senão ele? O mais simples é, sem dúvida alguma, pensar que Iavé vela pela observância das normas morais universais porque ele é o seu autor. Ora a acção de Iavé que concerne todos os povos é a criação. Por isso é legítimo supor que as ditas normas têm a criação como fundamento.

Enquanto os oráculos de Amós e de Isaías contra as nações estrangeiras têm como quadro as relações internacionais e denunciam crimes cometidos por essas nações umas contra as outras, os seus oráculos de carácter moral contra Israel ou Judá têm como quadro a política interna desses dois reinos, denunciando injustiças cometidas no seu seio que têm como autores os poderosos e como vítimas o resto da população. Várias das práticas denunciadas por Amós e Isaías são objecto de leis positivas que se encontram nos códigos bíblicos. Amós e Isaías conheciam certamente as leis que regiam Israel ou Judá, mas não citam nenhuma delas e nada indica que se abrigavam sob a autoridade de qualquer lei positiva. Quando as suas denúncias das injustiças coincidem com o objecto duma lei documentada no AT, Amós e Isaías dão mostras duma exigência moral muito maior. A maioria das práticas que Amós e Isaías denunciam não estava prevista por nenhuma lei. Está fora da alçada da lei. As suas denúncias têm os paralelos mais próximos nas partes mais antigas dos *Provérbios*. É o caso do luxo, dos banquetes, das bebedeiras e da arrogância[37], do culto sem a justiça[38] e da opressão dos pobres[39].

Amós e Isaías não julgam Israel e Judá em nome das suas leis positivas. Medem-nos com outras normas, que são muito mais exigentes e se estendem a um leque de comportamentos e de práticas bem mais amplo. Dadas as afinidades estreitas que os oráculos de Amós

e Isaías contra Israel e Judá têm com os *Provérbios*, pode concluir-se que eles são expoentes do mesmo iaveísmo fundado na criação. O estudo dos oráculos de Amós e de Isaías contra Israel e Judá confirma as conclusões do estudo dos seus oráculos contra as nações. Amós e Isaías julgam Israel, Judá e as demais nações em nome de normas morais que fazem parte da criação. Daí o seu carácter universal. Se, em Am 3,9-10, Iavé convoca a nobreza de Asdod e a nobreza do Egipto sobre os montes da Samaria para serem testemunhas das desordens, da opressão e da violência de que a cidade transborda, é porque elas conhecem as normas morais que regem Israel, as mesmas que regem os seus respectivos povos.

Para Amós e Isaías, como para os autores dos livros sapienciais, a ordem moral é a expressão da ordem do mundo tal como Iavé a criou. Aos olhos de ambos, não respeitar a ordem moral é pretender substituir a criação de Iavé por outra da sua própria autoria. Em definitivo, é pretender usurpar as prerrogativas de Iavé, o Criador do mundo. Tal pretensão é absurda e não pode senão fracassar. Aconteça o que acontecer, Iavé será sempre o Criador, sem que as suas criaturas o possam destronar e, ainda menos, tomar o seu lugar. Quem tentar fazê-lo atrairá infalivelmente sobre si a ruína.

3. A criação, o lugar da revelação de Iavé

No iaveísmo fundado na criação, esta é o único lugar da revelação. Ao criar o cosmos e a humanidade, Iavé deixou neles as suas marcas. A mensagem que elas contêm destina-se a todos os seres humanos. Cada um deles pode, e deve, tomar conhecimento dela, observando a humanidade e o cosmos. Por outras palavras, Iavé não se revela directamente. Fá-lo por meio da cultura e da natureza. A observação dos comportamentos humanos e dos fenómenos naturais permite, em particular, induzir as normas de conduta justas, isto é, em harmonia com a criação. A constatação de que tal ou tal comportamento tem habitualmente consequências felizes ou infelizes leva a formular normas de conduta fundadas numa espécie de lei natural. A ordem moral imita assim a ordem do mundo criada por Iavé. As normas éticas são, ao mesmo tempo, as conclusões da observação humana e as expressões dos desígnios do Criador. Mais exactamente, por meio

das suas observações, os seres humanos têm acesso ao conhecimento dos planos do Criador, que estão inscritos na criação. Essas normas são universais, válidas para todos e conhecidas por todos. São a bitola com que Iavé mede os comportamentos de todos os seres humanos e de todos os povos, sem qualquer distinção. Esta forma de iaveísmo não faz apelo a uma revelação positiva feita directa e exclusivamente a "Israel". Por conseguinte, também não faz apelo a uma lei positiva que Iavé teria revelado directamente a "Israel" e só a ele.

4. Iavé, rei do universo, graças à criação

a. Iavé, rei do universo

Segundo os livros sapienciais mais antigos, Iavé é antes de mais aquele que criou tudo o que existe, o governa soberanamente e através dele se revela aos seres humanos. O prólogo do livro de *Job* apresenta-o como o rei celeste que recebe os seus cortesãos em certas datas, conhece a vida de todos os seres humanos nos seus pormenores mais ínfimos, retribui-lhes os actos e decreta-lhes o destino (Jb 1-2).

A visão que serve de quadro ao envio de Isaías contém a melhor expressão da representação de Deus no iaveísmo fundado no mito da criação. Como o prólogo de *Job*, mas de maneira mais explícita, Is 6,1-9 relata uma sessão do conselho de Iavé, à imagem dos conselhos das cortes reais de então[40]. O trono onde Iavé está sentado é o atributo real por excelência. A elevação do trono e o comprimento da cauda do manto de Iavé sublinham a grandeza da sua glória régia. No v. 6, Isaías dá a Iavé o título de "o Rei, Iavé dos Exércitos". O conselho régio de Iavé desenrola-se num vaivém entre a sua corte celeste e o templo de Jerusalém, a sua corte terrestre. A casa que se enche de fumo (v. 4), o altar, as brasas e a tenaz com que se manipulam (v. 6) são realidades do templo e da sua actividade litúrgica. Em contrapartida, os serafins que formam o coro são realidades da corte celeste de Iavé.

Para Isaías e os seus concidadãos, como para os restantes povos semitas seus contemporâneos, cada templo era a casa do seu deus. Is 6,4 chama-lhe simplesmente "a casa". O templo de Iavé era a "casa de Iavé". Sendo Iavé rei, o templo era o seu palácio. De facto, às

vezes chama-se "palácio" (*heykāl*)[41], termo usado no v. 1, que pode designar o conjunto do templo ou só a sua parte média (1 R 6,5). O *debîr* (o santo dos santos) era a sala do trono. Formavam o trono os dois querubins que estavam com as asas estendidas, um de cada lado, no centro do *debîr* (1 R 6,23-28). Daí que um dos títulos de Iavé seja "entronizado sobre os querubins"[42]. Nos tempos mais recentes, o trono estava vazio, em conformidade com a proibição de representar Iavé, mas não se sabe se sempre assim foi. É possível que nos períodos mais antigos o trono tenha estado ocupado por uma imagem de Iavé. Seja como for, os hierosolimitanos, nomeadamente Isaías, não duvidavam de que Iavé morava e tinha a sua corte real no templo de Jerusalém (1 R 8,12-13). Iavé residia assim em Jerusalém. Esta era a sua cidade[43]. O realismo das representações da presença de Iavé foi-se atenuando. O templo tornou-se a morada da glória de Iavé para a tradição sacerdotal, do seu nome para os meios deuteronomistas, ou ainda a sua propriedade[44]. Finalmente, declarou-se que o templo não pode conter Iavé, sublinhando a natureza celeste da sua morada[45].

B. Iavé, rei do universo por ter vencido o Caos e instaurado a justiça (Sl 89, 2-19)

O *Saltério* dá duas versões da acessão de Iavé à realeza universal. Segundo uma delas, documentada pelo Sl 82 (vv. 1-5)[46], Iavé tornou-se o rei do mundo celeste graças a um golpe de estado na assembleia dos deuses[47]. A realeza celeste estendia-se ao mundo terrestre. Segundo a outra versão, de longe a mais corrente, Iavé tornou-se rei do mundo celeste e do mundo terrestre graças à criação[48]. Muitos textos bíblicos apresentam a criação do mundo e dos seus elementos como uma actividade artesanal: Deus estende os céus (Is 44,24; Jb 9,8) ou firma-os (Pr 8,27); modela a terra como o oleiro modela um vaso (Sl 9,5); assenta as fundações da terra (Sl 24,2; 104,5) ou firma-a (Sl 24,2) como o construtor faz a um edifício[49].

São também numerosos os textos bíblicos, nomeadamente nos *Salmos*, em *Job*, nos *Provérbios* e nos livros proféticos, que apresentam a criação como um combate vitorioso de Iavé/Deus contra o Caos. O mundo é o resultado dessa vitória. O Caos tem um carácter aquoso. É personificado e toma diferentes nomes: Abismo/Caos (*Tehôm*)[50],

Mar (*Yām*)[51], "Muitas Águas" (*Maîm Rabbîm*)[52], *Rahab*[53], Dragão (*Tannîn*)[54] e Leviatã (*liweyātān*)[55], qualificado de Serpente Fugidia[56] e de Serpente Tortuosa[57].

Alguns textos bíblicos limitam-se a afirmar a submissão do Caos a Deus/Iavé, a sua prisão, a sua expulsão para fora do mundo com a proibição de cá voltar[58]. Isso pressupõe a derrota do Caos, mas os textos não evocam o combate que ela teve por quadro. O afrontamento reduz-se às vezes a uma simples ameaça (*gā'ar*) que Deus faz ao Caos: Perante a ameaça de Deus, as Águas do Mar fogem[59], o Mar seca[60], o leito do Mar e os fundamentos da terra descobrem-se[61]; à vista de Deus, as Águas ou o Mar tremem e fogem[62]. Há, no entanto, textos que evocam o combate de Iavé contra o Caos, ou pelo menos os seus resultados, em termos violentos[63]. A título de ilustração, vamos ler extractos do Sl 89, que é uma excelente expressão da crença na realeza universal de Iavé fundada na sua vitória contra o Caos, assim como uma espécie de resumo da ideologia davídica, um dos elementos fundamentais do iaveísmo de Jerusalém tal como se expressa no AT.

O Sl 89 justapõe vários géneros literários. A crítica não chega a acordo nem sobre o seu número nem sobre a sua repartição no interior do salmo. A maioria divide o salmo em três partes: um hino a Iavé (vv. 2-19), um oráculo de Iavé (vv. 20-38) e uma lamentação (vv. 39-47)[64]. Segundo A. Caquot[65], os vv. 20-38 pertencem ao hino, que compreenderia os vv. 2-38. A meu ver, o Sl 89 é antes de mais uma lamentação sobre o destino do rei (vv. 39-47). A lamentação propriamente dita é precedida por um hino (vv. 2-38) e seguida por uma imploração (vv. 48-52).

A maioria pensa que o Sl 89 não foi escrito de um fôlego, mas diverge quanto à ordem cronológica dos diferentes elementos[66]. Há também a questão da relação entre o Sl 89 e o oráculo de Natã (2 S 7, 1-17). Admite-se, em geral, que um dos textos depende do outro, mas não há acordo sobre o sentido da prioridade. Há quem veja neles duas versões independentes da mesma tradição[67]. Sem nos embrenharmos nessas questões, vamos tentar extrair a imagem que o Sl 89 dá de Iavé, centrando a atenção na primeira parte do hino (vv. 2-19).

O salmista começa por exortar-se a cantar sempre as lealdades de Iavé e a dar a conhecer a sua fidelidade, pois elas são perpétuas.

Postos na boca de Iavé, os vv. 4-5 evocam a aliança que ele fez com David e a sua descendência. Nos vv. 6-19, o salmista retoma a palavra para celebrar o carácter incomparável de Iavé na assembleia dos seres divinos, chamados "santos" (vv. 6 e 8) e "filhos de Deus" (v. 7). A seguir recorda que Iavé conquistou o seu estatuto de rei dos deuses pela vitória contra o Caos e pela criação do mundo. Como conclusão, os vv. 14-15 celebram a realeza de Iavé. Embora estes versículos não usem o grupo lexical reinar (*mālak*), o v. 15 exalta o trono de Iavé, que é o atributo da sua realeza.

«10 És tu que dominas o orgulho do Mar,
quando as suas vagas se agitam, tu as acalmas;
11 foste tu que fendeste *Rahab* como um cadáver,
Dispersaste os teus adversários com o teu braço poderoso.
12 Teu é o céu e tua é a terra,
Tu fundaste o mundo e o seu conteúdo;
13 O norte e o meio-dia, tu os criaste,
O Tabor e o Hermon aclamam o teu nome.
14 Tens um braço poderoso,
a tua mão é forte e a tua direita elevada;
15 justiça e direito são o fundamento do teu trono,
lealdade e verdade precedem a tua face.»

A celebração da obra criadora de Iavé prolonga-se, nos vv. 16-19, por um macarismo: Israel é feliz, pois tem como rei Iavé, o Criador, o vencedor do Caos, o instaurador da justiça e o seu garante. Esta parte do hino termina, no v. 19, com a afirmação de que o rei davídico é o representante de Iavé, o verdadeiro rei:

«pois o nosso escudo pertence a Iavé;
E ao Santo de Israel o nosso rei.»

A segunda parte do hino (vv. 20-38), que tem a forma de um oráculo de Iavé, desenvolve este tema. Iavé declara que escolheu David (vv. 4.20), fez dele o seu primogénito (vv. 27-28), o ungiu (vv. 21.39.52), fez aliança com ele (vv. 4.29.35.40) e confiou-lhe o poder sobre a criação (v. 26).

5. O IAVEÍSMO FUNDADO NO MITO DA CRIAÇÃO, VARIANTE HEBRAICA DA RELIGIÃO SEMÍTICA

Esta concepção do Deus supremo e da sua relação com o rei não era exclusiva de Jerusalém. Está documentada entre outros povos semitas e porventura também fora do mundo semita[68]. Expressa-a o *Enuma Elixe*, o mito babilónico da criação, assim como o mito do combate de *Ba'lu* (Baal) com *Yammu* (Mar), em Ugarite. O testemunho mais antigo que conheço é também o que tem porventura mais semelhanças com o Sl 89. Trata-se de um oráculo do deus Addu de Alepo encontrado nos Arquivos reais de Mari (na Síria), do tempo de Zimrî-Lim (1775-1762 a.C.)[69]. Segue o texto[70]:

Diz ao meu senhor: assim fala Nûr-Sîn, teu servo.

Abya, o respondente de Addu, senhor de Alepo, veio ao meu encontro e disse-me assim: «Assim fala Addu: "Dei todo o país a Yahdun-Lîm e com as minhas armas ele não teve inimigo. Ele abandonou-me e o país que eu lhe dei, dei-o a Samsî-Addu. Samsî-Addu ...

(lacuna)

... que eu te faça retornar ao trono da casa de teu pai.

Eu fiz-te retornar e as armas com que eu me bati contra Têmtum, eu dei-tas. Ungi-te com o óleo do meu temor irradiante e ninguém permanece diante de ti. Escuta a minha única palavra: quando alguém que tem um processo te apela, dizendo: 'Fui lesado', sê firme e julga o seu caso. Responde-lhe correctamente. Eis o que te peço.

Quando saíres em campanha, não partas sem oráculo. Quando eu aparecer num oráculo meu, tu sairás em campanha. Se não for assim, não saias pela porta." ...».

Este texto é um relatório que Nûr-Sîn, embaixador do rei de Mari no reino de Yamhad, enviou ao seu senhor Zimrî-Lîm. Nûr-Sîn informa o rei que Abya, o *âpilum* (espécie de profeta) do deus Addu de Alepo, lhe transmitiu uma mensagem que o deus lhe dirige. Addu recorda a Zimrî-Lîm que ele tinha dado o país de Mari ao seu pai Yahdun-Lîm. Tendo este abandonado o seu partido, Addu deu o país a Samsî-Addu. Finalmente, Addu declara a Zimrî-Lîm que o fez subir ao trono do seu pai. Relata o episódio, de maneira muito sucinta, em termos que correspondem ao desenrolar duma cerimónia de investidura real,

que comporta três ritos: 1) O deus Addu leva Zimrî-Lîm ao trono. O texto deve referir-se a uma procissão da estátua de Addu, conduzindo Zimrî-Lîm ao trono. 2) Entrega-lhe as armas com que venceu o Caos. 3) Unge-o, o que o tornando invencível. Addu investe Zimrî-Lîm rei de Mari conduzindo-o ao trono, entregando-lhe as armas com que venceu o Caos e ungindo-o. A única contrapartida que a divindade pede é que o rei faça justiça aos seus súbditos e o consulte (por hepatoscopia) cada vez que queira partir em campanha.

Há várias semelhanças flagrantes entre o Sl 89 e o oráculo de Addu de Alepo citado. Nada indica que o salmo dependa do texto de Mari, doze ou treze séculos anterior. Trata-se de duas expressões da mesma concepção da divindade e da legitimação da instituição monárquica. Tanto Iavé como Addu venceram o Caos. O Sl 89,10-11 chama-lhe *Rahab*, nome usado só na Bíblia, et Mar (*Yām*), o nome que emprega no mesmo contexto o mito ugarítico do combate de *Ba'lu* contra *Yammu*. O oráculo de Addu chama-lhe *Têmtum*, o equivalente etimológico e semântico do *Tehôm* bíblico – o Abismo/Caos anterior à criação (Gn 1,2) – e da *Tiamat*, a adversária de Marduque no *Enuma Elixe*.

Iavé e Addu de Alepo confiam o poder sobre o Caos cada um a seu rei: Iavé confia-o a David, Addu a Zimrî-Lim. No oráculo do Sl 89, Iavé declara esta delegação de poderes a David só por palavras (v. 26). No seu oráculo, Addu conta o rito em que se deu a delegação. Addu entregou a Zimrî-Lim as armas com que venceu o Caos. Iavé e Addu ungem, cada qual, o rei da sua escolha: «Ungi-te com o óleo da minha santidade», declara Iavé a David (Sl 89,21b). «Ungi-te com o óleo do meu temor irradiante (ou da minha invencibilidade)», declara Addu de Alepo a Zimrî-Lim.

No oráculo de Addu de Alepo, a administração da justiça é a principal acção que a divindade exige do rei. O Sl 89,15 declara que o trono de Iavé assenta na justiça e no direito. Segundo Sl 89,17, o povo eleva-se com a justiça de Iavé. Apesar desta insistência na justiça da realeza de Iavé, o Sl 89 não explicita que cabe ao rei davídico traduzi-la no governo dos seus súbditos.

6. Características da realeza de Iavé

a. Iavé, instaurador e garante da justiça (livros sapienciais, proféticos e Salmos)

Segundo os textos que estudámos até agora, a realeza de Iavé, como a realeza dos deuses supremos dos outros povos semitas, caracteriza-se pela justiça, pelo direito e pela rectidão[71]. O conceito bíblico de justiça é muito mais amplo do que o conceito moderno. Na Bíblia, a justiça é a ordem do mundo tal como Deus a instaurou pela criação. Justiça e criação são praticamente sinónimas. Abarcam o cosmos e o mundo humano, a natureza e a cultura. A justiça é a ordem cósmica que se prolonga ou se manifesta também na cultura, nas instituições políticas e sociais, no governo e nas decisões judiciais. A justiça não é, por conseguinte, uma qualidade exclusiva das acções e dos comportamentos humanos. É também uma qualidade dos fenómenos naturais. Estes podem ser ou não justos, segundo se conformam ou não com a ordem do mundo na sua vertente cósmica. Assim, por exemplo, o Sl 85,12-13, diz o seguinte:

«A verdade germinará da terra
e a justiça se inclinará do céu;
o próprio Iavé dará o bem
e a nossa terra dará o seu fruto».

O texto usa em paralelo os termos verdade, justiça, bem (isto é, os produtos do solo) e fruto da terra. Segundo as regras da estilística hebraica, os termos verdade, justiça, bem e fruto da terra devem ser mais ou menos sinónimos. Os frutos da terra têm assim a ver com a verdade e a justiça. Eles são justos, isto é, estão em conformidade com a ordem cósmica, com a natureza das coisas. De modo semelhante, lê-se o seguinte em Jl 2,23:

«Filhos de Sião, exultai,
alegrai-vos em Iavé, vosso Deus!
Porque ele vos deu
a chuva de Outono, conforme a justiça,
e fez cair sobre vós a chuva,
a chuva de Outono e a chuva da Primavera, como outrora»[72].

As chuvas no tempo devido e com medida são justas. Pelo contrário,

as chuvas torrenciais que perturbam a vida agrícola, causam estragos nas colheitas e/ou a perda de vidas não são conformes à justiça. São arremetidas do Caos vencido pelo Criador. De um modo geral, é justa a sucessão harmoniosa das estações do ano, cada qual com as suas características.

Obviamente, também são justos os comportamentos humanos conformes com a ordem que Iavé instaurou. São justos os seus autores. É justo que os comportamentos que com ela se conformam tenham êxito e os seus autores sejam felizes. É igualmente justo que, pelo contrário, os comportamentos que não se conformam com ela fracassem e os seus autores sejam infelizes.

Agir em conformidade com a justiça equivale a colaborar na permanência da criação. Não o fazer equivale a atentar contra a criação, a abrir as portas ao Caos e, por conseguinte, a pôr a existência do mundo em perigo. Segundo a ideologia real do antigo mundo semita, os deuses criadores confiam cada qual a um rei humano, seu representante, a missão de fazer vigorar a justiça[73]. Por isso, a permanência da criação depende, em última análise, da acção do rei. Segundo o iaveísmo de Jerusalém, Iavé confiou essa missão à dinastia davídica.

B. Iavé, fonte da bênção (escrito sacerdotal)

O relato sacerdotal da criação (Gn 1,1-2,4ª) serve de mito fundante a duas realidades: por um lado à observância do Sábado e ao calendário das festas religiosas, por outro à supremacia da humanidade sobre as restantes criaturas. Detemo-nos só no segundo elemento, o único pertinente para o nosso propósito. Gn 1,1-2,4a apresenta a criação da humanidade como sendo o acto mais solene da obra criadora de Deus[74]. Lê-se em Gn 1,26-28:

«26 Deus disse: "Façamos o homem (*'ādām*) à nossa imagem e semelhança, de modo (ou para) que tenham domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todos os animais selvagens e todos os répteis que rastejam sobre a terra".

27 Deus criou o homem (*hā'ādām*) à sua imagem,
à imagem de Deus ele o criou,
machos e fêmeas ele os criou.

28 Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; tende domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra".»

Deus criou a humanidade à sua imagem e semelhança. Os correspondentes hebraicos de imagem e semelhança, têm geralmente um sentido concreto. A função da imagem era tornar presente a realidade representada. Assim, uma estátua divina era a presença real da divindade que ela representava. É neste sentido funcional que deve compreender-se a ideia da criação da humanidade à imagem e semelhança de Deus. De que maneira a humanidade representa Deus, o torna presente? O texto afirma a existência duma relação intrínseca entre o facto de a humanidade ter sido feita à imagem de Deus e o seu domínio sobre a terra e os demais seres vivos. É o facto de ter sido feita à imagem de Deus e de, por isso, o representar que confere à humanidade esse domínio. Inversamente, ter poder sobre a terra e os restantes seres vivos é representar o Criador no domínio sobre as suas criaturas. Gn 1,26.28b expressam esse domínio com o verbo *rādāh* (dominar, subjugar, submeter), que o AT usa para expressar a relação dum rei com o seu território (1 R 5,4; Sl 72,8), com as nações em geral (Is 14,6), com os "vassalos" (Is 41,2), com os inimigos (Sl 110,2).

Por outras palavras, Gn 1,26-28 faz da humanidade uma figura régia. A concepção de Iavé como rei do universo e do rei humano como seu vigário era o núcleo da religião oficial dos reinos de Israel e de Judá. Nesse contexto, a criação expressava-se, como vimos, por meio da vitória de Iavé, o Criador, contra o Caos, que era o mito fundante da instituição monárquica. Foi desse mito, expurgado do quadro e dos traços bélicos, que os autores sacerdotais se serviram para legitimar o domínio da humanidade sobre as demais criaturas. Transferiram, assim, para a humanidade as prerrogativas que a religião tradicional reconhecia ao rei, pondo a humanidade no lugar dele. Numa palavra, fizeram da humanidade o rei dos demais seres vivos e, duma maneira geral, do que lhes serve de habitat.

Gn 1,27b afirma que Deus criou a humanidade sexualmente diferenciada e expressa essa diferenciação em termos biológicos, encarando-a do ponto de vista da reprodução da espécie. A menção

da diferenciação sexual introduz a bênção (v. 28), que consiste na fecundidade dos machos e das fêmeas, na multiplicação da espécie humana, na sua propagação e no seu domínio sobre a terra e sobre os demais seres vivos. O ponto culminante da bênção é o domínio sobre a terra e sobre os demais seres vivos. Os outros elementos – a fecundidade, a multiplicação e a propagação da espécie humana – são condições necessárias para que a humanidade domine a terra e os demais seres vivos. Em última análise, a tarefa que Deus confia à humanidade e o conteúdo da bênção que lhe dá são idênticos. Tendo Deus como sujeito e a humanidade (Gn 1,28; 9,1; cf. Gn 9,7), o epónimo de um grupo humano (Gn 17,20; 28,3; 35,9-11) ou a generalidade dos seres vivos como objecto (Gn 1,22; 8,17), a bênção é uma palavra eficaz, que realiza o que expressa (Gn 1,22; 8,17)[75]. Por conseguinte, em Gn 1,26-28, a humanidade recebe de Deus não só a soberania sobre a terra e sobre todos os seres vivos, mas também a garantia de a exercer.

O relato sacerdotal da criação é, naturalmente, uma expressão do iaveísmo fundado no mito da criação. Deus é apresentado como o rei do universo que, na sua corte celeste delibera – notem-se os plurais de Gn 1,26, como em Is 6,1-9 – criar o homem à sua imagem e semelhança, para lhe entregar o domínio sobre a terra e sobre todas as classes de seres vivos. Deus delega, assim, o seu poder real. Ao passo que, na grande maioria dos textos do AT, Iavé/Deus confia o seu poder real a uma pessoa individual – David e os seus descendentes – no relato sacerdotal, ele confia-o à própria humanidade. O relato sacerdotal transfere, assim, para a humanidade as prerrogativas tradicionais do rei e fundamenta a transferência, afirmando que Deus criou a humanidade à sua imagem e semelhança. Ao passo que os textos relativos a David falam da sua unção, da sua filiação, da sua eleição e da sua aliança, o relato sacerdotal fala da bênção da humanidade e da "aliança" que Iavé faz com ela (Gn 9,8-17).

7. Traços escandalosos da imagem régia de Deus do iaveísmo cósmico

Para terminar estes "retratos" do rei Iavé pintados pelo iaveísmo cósmico, assinalo dois dos seus traços, estreitamente ligados, susceptíveis de escandalizar o leitor actual.

A. O CARÁCTER GUERREIRO DE IAVÉ

Visto Iavé se ter tornado rei do universo pela vitória contra o Caos, um dos traços da sua realeza é o carácter guerreiro. Uma das expressões mais frequentes para o designar é *Iavé Sebā'ôt* (Iavé dos Exércitos). Seja qual for a origem e o alcance do epíteto "dos Exércitos", parece difícil esvaziá-lo completamente da sua conotação militar. Em Ugarite, esse título é dado a Rexep, divindade especializada na guerra. Ex 15,3 qualifica Iavé de *'îx milhāmāh*, literalmente, "homem de guerra". Os inimigos de Iavé, nos textos que celebram a sua realeza, são reis e povos, sem nome nem contornos geográficos ou históricos, tão míticos como o Caos primordial que ele venceu nas origens. São personificações das forças que se opõem à ordem e à prosperidade do mundo. De facto, qualquer inimigo de Jerusalém e do seu rei podia ser declarado uma personificação do Caos e inimigo de Iavé.

Como vimos, nem todas as representações do rei Iavé que têm a criação como matriz comportam traços bélicos. O rei Iavé do relato sacerdotal da criação (Gn 1,1-2,4ª) não tem nada de guerreiro. A sua acção consiste antes em dar forma ao Caos ou em ordená-lo, transformando-o num mundo bem organizado, hierarquizado e harmonioso.

B. IAVÉ FONTE E LEGITIMADOR DAS PRETENSÕES "IMPERIALISTAS" DA DINASTIA DAVÍDICA, DE JERUSALÉM OU DE "ISRAEL"

Iavé, o rei do universo, tem a corte terrestre no seu templo de Jerusalém. Por isso, Jerusalém é a capital do universo. Foi lá que Iavé consagrou David como rei e lhe confiou a tarefa de manter a criação, de fazer vigorar a paz e a prosperidade de todo o mundo. Para isso, deu-lhe poder sobre o Caos. Por um lado, o rei davídico está, assim, investido de poder sobre os elementos cósmicos (Sl 89,26). Por outro lado, à imagem de Iavé, que é incomparavelmente superior a todos os membros do conselho celeste, o rei davídico, seu representante na terra, é o "altíssimo" em relação a todos os outros reis (Sl 89,28). Todos lhe devem submissão. Dela depende a paz e a prosperidade não só de Jerusalém, mas também de todos os povos. Qualquer tentativa dos reis da terra para sacudir o jugo da dinastia davídica é uma rebelião não só contra ela, mas também contra Iavé, de quem ela

é agente. Por isso, Iavé fá-la-á fracassar. Graças à força de Iavé, o rei davídico é sempre vitorioso contra os inimigos (Sl 89,22-24). O Sl 2 é uma boa amostra da pretensão "imperialista" da dinastia davídica e de Jerusalém, a que a realeza universal de Iavé servia de legitimação.

«1 Porquê as nações se amotinam,
e os povos meditam em vão?
2 Os reis da terra insurgem-se,
os potentados conspiram aliados
contra Iavé e contra o seu ungido (messias):
3 "Rebentemos os seus laços,
atiremos com as suas cordas".
4 O que tem a sua sede nos céus ri,
Iavé diverte-se à custa deles.
5 Depois fala-lhes com ira,
e com o seu furor os confunde:
6 "Fui eu que consagrei o meu rei
sobre Sião, a minha santa montanha!".
7 Vou proclamar o decreto de Iavé:
Ele me disse: "Tu és meu filho;
eu hoje te gerei.
8 Pede, e eu te darei as nações como herança,
e como propriedade os confins da terra.
9 Tu as quebrarás com um ceptro de ferro,
como um vaso de oleiro as despedaçarás"» (Sl 2,1-9).

É óbvio que este retrato mítico do rei davídico não tem qualquer semelhança com a imagem que os livros históricos e os livros proféticos dão dos reis de Judá, que está mais próxima da realidade histórica. De facto, Judá era um pequeno Estado, sem importância política e militar. Os seus reizetes foram com mais frequência vencidos do que vencedores, porventura exploraram mais o povo do que lhe fizeram justiça. Não dominaram outros reis, para não falar de todos os reis da terra. Pelo contrário, muitos deles estiveram submetidos a reis estrangeiros. No período a que se refere o AT, Jerusalém nunca passou de uma pequena cidade, sem qualquer importância política ou económica, a não ser para os habitantes do pequeno reino de Judá ou da Judeia.

Uma série de textos de Is 40-55 apresenta Israel/Jacob como uma figura régia. Concretamente, põe o grupo dos judeus exilados para a Babilónia no lugar da dinastia davídica, entretanto despojada do poder, transferindo para esse grupo os privilégios da dinastia davídica[76]. Isso explica o facto de que Is 40-55 anuncia destinos aparentemente contraditórios às nações estrangeiras. Segundo uma série de textos, os povos estrangeiros participarão na salvação de Israel/Jacob[77]. Segundo outra, eles serão escravos de Israel/Jacob ou, na melhor das hipóteses, seus vassalos, e acorrerão com as suas riquezas a Jerusalém, a metrópole do império de Iavé[78]. Na sua qualidade de figura régia, herdeira de David e, por conseguinte, representante do rei Iavé, "Israel/Jacob" tem domínio sobre todas as nações. O dito domínio é para bem das nações, pois a sua salvação passa pela submissão a "Israel/Jacob". É claro que a transferência da pretensão "imperialista" do rei para o grupo dos exilados não a torna menos irrealista nem menos escandalosa.

Também neste domínio, o escrito sacerdotal tem uma teologia própria. Atribui à humanidade o papel de representante de Iavé no governo da terra. Neste aspecto, a teologia sacerdotal é mais realista do que as teologias que se expressam no *Saltério* e em Is 40-55. Seja como for, ela priva de qualquer fundamento a quimera do "imperialismo" de Jerusalém, da dinastia davídica ou de "Israel/Jacob".

8. Conclusões

A imagem fundamental de Iavé no iaveísmo cósmico é a do rei. Segundo a maioria dos textos, Iavé tornou-se rei do universo por ter vencido o Caos e estabelecido a justiça ou a ordem do mundo. Nos escritos mais antigos, Iavé revela-se a todos e a cada um dos seres humanos. Fá-lo indirecta e mediatamente, servindo-se para isso das suas criaturas: o cosmos e a própria humanidade, a natureza e a cultura. A criação e o governo do mundo expressam-se em termos de justiça, que garante uma vida próspera e feliz a toda a humanidade e a cada um dos seus membros. Iavé pede contas a todos os seres humanos e mede-os a todos pela mesma bitola. Iavé não guarda o exclusivo da realeza para si próprio. Exerce-a mediante representantes humanos. Segundo a maioria dos textos, o seu representante é o rei,

concretamente o rei davídico, a única pessoa que Iavé privilegia. Vários textos de Is 40-55 anunciam que Iavé transfere os privilégios da dinastia davídica para "Israel/Jacob", identificado com os judeus que foram exilados para a Babilónia. Esse grupo reivindica, assim, o lugar que cabia tradicionalmente ao rei. O escrito sacerdotal alarga o horizonte ao máximo, declarando que Iavé investe a própria humanidade do seu poder régio. Nisso consiste a bênção que Iavé concede à humanidade. A bênção corresponde, assim, de algum modo à justiça de que fala a maioria das outras expressões do iaveísmo fundado no mito da criação. A justiça e a bênção são os dois traços salientes das imagens de Iavé pintadas pelo dito iaveísmo.

III. Representações de Iavé no iaveísmo fundado nas relações entre Iavé e Israel

A. Fontes veterotestamentárias

Amós e Oseias são as testemunhas mais antigas da existência do iaveísmo fundado na história das relações entre Iavé e Israel que se podem datar com uma certeza razoável. Exerceram ambos a sua actividade no reino de Israel, em meados do século VIII a.C. Na origem, o dito iaveísmo tem o reino de Israel como horizonte. Segundo esse iaveísmo, existe uma relação única entre Iavé e Israel. Essa relação começou no Egipto, de onde Iavé chamou Israel (Os 11,1) ou o fez subir (Am 9,7; Os 12,14). A iniciativa coube exclusivamente a Iavé. O seu único motor foi o amor de Iavé por Israel (Os 11,1).

Oseias promove esse iaveísmo. Pelo contrário, Amós, representante do iaveísmo fundado no mito da criação, combate-o. Embora reconheça que Iavé fez subir Israel do Egipto, Amós não vê nesse facto senão uma migração entre outras, sem qualquer significado religioso especial. Iavé fez subir Israel do Egipto como fez subir os Arameus de Quir e os Filisteus de Caftor (Am 9,7). Crer que Israel tem uma relação especial com Iavé que o põe ao abrigo do infortúnio é uma ilusão funesta, que só poderá levá-lo à ruína (Am 5,18-20). Desde as suas primeiras atestações datáveis, o iaveísmo fundado na história de Israel com o seu Deus esteve, assim, em concorrência com

o iaveísmo fundado no mito da criação, que era a religião oficial do reino de Israel.

Depois da extinção do reino de Israel em 722 a.C., o iaveísmo fundado na relação de Israel com o seu Deus "emigrou" para Judá, onde continuou a desenvolver-se. Isso significa que houve judaítas que se identificaram com Israel e a sua lenda das origens. Os testemunhos mais antigos dessa identificação datam do fim do séc. VII e do começo do séc. VI a.C: Jeremias, o *Deuteronómio* e Ezequiel. Esse iaveísmo foi também adoptado pelos círculos sacerdotais. Como acontecera em Israel, começou em concorrência com o iaveísmo oficial do reino de Judá, fundado no mito da criação. Essa concorrência continuou, pelo menos, enquanto durou a monarquia. No termo de um longo processo de absorção recíproca, os dois iaveísmos acabaram por fundir-se, dando origem à "síntese" que se lê no AT.

O iaveísmo histórico deve a sua formulação clássica aos autores do *Deuteronómio*. Estes reafirmam que a iniciativa da relação entre Iavé e Israel coube exclusivamente a Iavé e se deve só ao seu amor[79]. No entanto, eles inovaram sob vários aspectos. Em vez de falar do apelo de Israel do Egipto (Os 11,1), falam da sua eleição (*b har*). Em vez de falar da subida, expressão que não tem qualquer conotação salvífica, falam da saída de Israel do Egipto (Êxodo) – os autores sacerdotais fazem outro tanto –, introduzindo as ideias de servidão e de libertação, que se tornarão o coração da lenda das origens egípcias de Israel e da sua constituição como povo de Iavé. Inovaram também ao expressar as relações entre Iavé e Israel em termos de aliança (*berît*). Os autores sacerdotais fazem o mesmo.

B. Iavé, o Deus de Israel, cuida essencialmente do seu povo, revela-se só a ele e fá-lo por meio da sua história

O iaveísmo fundado nas relações entre Iavé e Israel interessa-se, naturalmente, só por Israel. Para ele, a existência de Israel como povo e a sua relação com Iavé – dois aspectos da mesma realidade – são fruto exclusivo do amor de Iavé e fundam-se em acontecimentos de teor histórico. Tiveram por quadro o Egipto, donde Iavé chamou Israel, onde o elegeu, donde o fez subir ou o fez sair, conforme os textos. Em

categorias modernas, dir-se-ia que este iaveísmo tem a história de Israel por matriz, berço e horizonte. É através dos acontecimentos dessa história que Iavé intervém e se revela, só a Israel. Os textos mais antigos não mencionam um mediador da revelação. Os mais recentes atribuem esse papel a Moisés. Iavé dita, concretamente, leis positivas a Israel, que só se aplicam a ele e só ele conhece. O AT contém, assim, listas de mandamentos (Os 4,1-3 e Jr 7,9) e "códigos": "Código da Aliança" (Ex 20,22-24,33), "Código deuteronómico" (Dt 12-26) e "Lei de Santidade" (Lv 17-26).

C. Representações de Iavé

O iaveísmo fundado na história das relações entre Iavé e Israel fala de Iavé, como é lógico, em termos de relação. Encara Iavé sob o ponto de vista da sua relação com Israel. Tomou do mundo da família duas das principais metáforas que usa para expressar as relações entre Iavé e Israel: As metáforas paterno-filial e conjugal.

1. Iavé, Pai de Israel

«1 Quando Israel era jovem, eu o amei,
e do Egipto chamei o meu filho.
2 (Outros) os chamaram
E foram-se assim por causa deles:
Aos Baals sacrificavam
E aos ídolos queimavam incenso!
3 Fui eu que criei Efraim,
Tomando-os nos braços,
Mas eles não compreenderam que eu cuidava deles!
4 Conduzia-os com vínculos humanos,
Com laços de amor;
Eu era para eles como os que levantam uma criança contra o rosto,
inclinava-me para ele e dava-lhe de comer.»

Iavé evoca os começos das suas relações com Israel. Começa por recordar que amou Israel quando este ainda era jovem e que do Egipto chamou o seu filho (v.1). Assinala a seguir que outros, seus concorrentes, também chamaram Israel, aparentemente, com

mais sucesso, pois Israel sacrificava aos Baals e queimava incenso aos ídolos (v. 2). Os vv. 3-4 voltam à evocação das relações entre Iavé e Israel: Iavé criou Israel como um pai ou uma mãe cria um filho. No entanto Israel não reconheceu os cuidados com que Iavé o rodeava. Os exegetas divergem a respeito da imagem do v. 4b. Seguindo a vocalização massorética, uns traduzem: «... eu era para ele como aqueles que levantam um jugo (*'ol*) de cima dos seus queixos, inclinava-me para ele e dava-lhe de comer.» Haveria assim uma mudança brusca de imagens. Passar-se-ia do pai ou da mãe que cuida do filho para o lavrador que se ocupa de animais. Por isso, muitos exegetas propõem vocalizar *'l* não *'ol* (jugo), mas *'ul* (criança), compreensão do texto que adopto. Nesse caso, o v. 4b prolonga, naturalmente, os vv. 3-4ª, com a imagem duma pessoa que dá de comer ao filho. Pensar-se-ia, espontaneamente, na mãe. Se o autor quer apresentar Iavé sob a imagem não da mãe, mas do pai, não o fez de maneira muito clara. O caso não é único. Embora o AT nunca chame mãe a Iavé, atribui-lhe às vezes traços maternos ou compara-o a figuras maternas[80].

Oseias é a primeira testemunha do emprego da metáfora filho/pai para expressar as relações entre Israel e Iavé. Esta metáfora implica antes de tudo a autoridade e o amor de Iavé para com Israel e, em contrapartida, a obediência e o amor exclusivos de Israel para com Iavé. O carácter exclusivo da obediência e do amor do filho (Israel) decorre do facto de que ele não pode ter mais do que um pai (Iavé), ao passo que o pai pode ter muitos filhos. Na verdade, Oseias insiste no amor, ou melhor dito no amor de Iavé para com Israel e na falta de correspondência por parte de Israel.

O AT não usa com frequência a metáfora pai-filho para expressar as relações entre Iavé e Israel. Lê-se em Ex 4,22-23. Como em Os 11,1-4, encontra-se no contexto das origens egípcias de Israel. Iavé ordena a Moisés que diga ao Faraó: «Assim diz Iavé: o meu filho primogénito é Israel. Eu disse-te: Deixa ir o meu filho, para que me sirva. Mas uma vez que te recusas a deixá-lo ir, eis que farei perecer o teu filho primogénito.» O qualificativo de primogénito dado a Israel deve-se ao paralelismo com o primogénito do Faraó. A simetria exigia que Israel fosse o primogénito de Iavé. No entanto, a metáfora pai

(Iavé) – primogénito, dito de Efraim, aparece também em Jr 31,9, no contexto do regresso dos judeus dispersos, que é um novo êxodo. Se Israel/Efraim é o primogénito, em rigor de termos, poderia supor-se que Iavé tinha outros filhos. É o que supõe Jr 3,19, um texto que tem porventura como pano de fundo não a lenda das origens egípcias de Israel, mas o mito da repartição primordial das nações entre os diferentes deuses, que é um elemento do iaveísmo cósmico. Há textos que mencionam só a paternidade de Iavé em relação a Israel[81]. Noutros, dos quais os mais antigos se encontram no livro de Isaías, os filhos de Iavé são os membros do povo[82]. Com uma formulação inclusiva, Dt 32,19 e Is 43,6 falam de filhos e filhas.

No iaveísmo cósmico, o filho de Iavé – ou pelo menos o filho por excelência – é o rei[83], não Israel. A filiação divina do rei e a filiação divina de Israel têm conotações e alcances diferentes. Tendo a criação por matriz, a filiação divina do rei é de ordem mítica e concerne o cosmos e a humanidade. Tendo por berço a lenda das origens egípcias de Israel, que deve ter como fundamento um facto histórico, a filiação divina de Israel faz parte da história das suas relações com Iavé, pelo menos tal como Israel a contava, e concerne só Israel.

2. Iavé, esposo de Israel/Jerusalém/Samaria

A principal metáfora que Oseias usa para expressar as relações entre Iavé e Israel é a matrimonial: Israel é a esposa de Iavé, que é o esposo de Israel. Esta metáfora ocupa a primeira parte do livro (Os 1-3), orientando a sua leitura duma ponta à outra. Oseias é a primeira testemunha do emprego da metáfora conjugal, como é também a primeira testemunha do emprego da metáfora paterno-filial.

De acordo com as concepções da Antiguidade próximo oriental, a metáfora matrimonial, como a metáfora paterno-filial, devia evocar sobretudo a autoridade de Iavé e a dependência de Israel. Cabia ao marido não só fornecer à esposa o sustento e os demais bens necessários ou úteis, mas também assegurar-lhe a protecção contra todos os perigos e ameaças. Iavé só podia exercer essa dupla função de maneira incomparavelmente superior a qualquer marido humano. Em contrapartida, a esposa estava totalmente dependente do marido, a quem devia fidelidade absoluta e exclusiva. A poligamia era uma prática

normal no mundo bíblico, mas, que se saiba, não existia a poliandria. O marido podia ter várias esposas, mas a esposa só podia ter um marido. Iavé podia, teoricamente, ter quantos povos quisesse. Pelo contrário, Israel só podia ter a Iavé por Deus. Só a ele podia prestar culto.

Dito isto, Oseias insiste sobretudo no amor de Iavé por Israel. Como vimos, o amor de Iavé é a causa da relação entre ele e Israel. Foi também por amor que Iavé deu a Israel o seu país. Segundo Oseias, as relações entre Iavé e Israel são uma história de amor, mas só da parte de Iavé, sem qualquer correspondência da parte de Israel. Entre as 20 ocorrências do grupo lexical "amar" (*'āhab*) no livro de Oseias, 5 têm Iavé como sujeito e Israel como complemento directo[84]. No livro de Oseias, Israel é o único objecto do amor de Iavé. Dos 12 empregos do grupo lexical "amar" que têm Israel como sujeito ou estão em relação com Israel, nenhum tem Iavé como complemento directo[85]. Iavé só ama Israel, mas Israel não ama Iavé, reservando o amor para os rivais de Iavé.

A história de amor entre Iavé e Israel começou no Egipto, o lugar onde Iavé adoptou Israel como filho ou o desposou, segundo a metáfora usada. Note-se de passagem que o emprego das duas metáforas é incoerente, pois não se pode ser ao mesmo tempo pai e marido ou filho e esposa da mesma pessoa. O que importa a Oseias é que as duas metáforas implicam o amor e a autoridade de Iavé e sublinham o carácter exclusivo da relação de Israel com Iavé. As duas metáforas expressam perfeitamente o tema fundamental de Oseias: o amor de Iavé para com Israel e, em contrapartida, o culto exclusivo que Israel deve a Iavé.

Oseias divide a história do casal Iavé-Israel em dois períodos. O primeiro corresponde ao trajecto entre o Egipto e o país de Canaã. Israel manteve-se então fiel a Iavé. Mas, mal chegou às portas de Canaã, tornou-se infiel[86]. Abandonou Iavé, substituindo-o por amantes[87]. Baal[88], de quem Israel esperava os bens necessários para a vida, era o que tinha maior capacidade de sedução (Os 2,7-15*). Oseias menciona também a Assíria, a grande potência de quem Israel esperava a protecção (Os 8,9).

Na lógica da imagem conjugal, Oseias expressa tanto o culto de Baal como a aliança com a Assíria em categorias sexuais. Às vezes fá-lo

de maneira precisa, usando o grupo lexical *nā'af* (cometer o adultério ou ser adúltero)[89]. No entanto, na maioria dos casos emprega o grupo lexical *zānāh*. Embora se traduza habitualmente por "prostituir-se" e "prostituição", o étimo *zānāh* tem um sentido mais vasto, abrangendo todas as relações sexuais extra-conjugais.

Cunhada porventura por Oseias, a metáfora matrimonial acabou por ser um dos elementos característicos da expressão do iaveísmo fundado nas relações entre Iavé e Israel. Foi retomada por Jeremias (sobretudo Jr 2-3), Ezequiel (sobretudo Ez 16 e 23) e as partes mais recentes do livro de Isaías[90]. Entrou também nos escritos deuteronomistas e em vários outros livros, sobretudo do Pentateuco[91].

As metáforas de esposa de Iavé e de mãe dos seus fiéis estão às vezes associadas: Israel, Jerusalém ou Samaria deram filhos a Iavé. Os textos não sugerem, no entanto, qualquer intervenção de Iavé na concepção dos filhos. A relação entre Iavé e as suas esposas está despojada de qualquer traço sexual ou erótico. A metáfora matrimonial é usada geralmente no contexto da denúncia de Israel, de Jerusalém ou de Samaria, a quem se atribui o papel de esposas infiéis de Iavé e se anunciam os infortúnios que a infidelidade lhes valerá. Em contraste com o carácter a-sexuado do esposo, a infidelidade das esposas expressa-se, como vimos, em termos sexuais, às vezes bastante desbragados.

O livro de Isaías é um caso à parte no uso da metáfora matrimonial e materna. O dito livro tem como protagonista humano Sião/ Jerusalém, geralmente apresentada sob a forma de uma mulher. Is 1,21 e a maioria dos textos dos cap. 40-66 atribuem-lhe as funções de esposa de Iavé e de mãe dos seus fiéis. Is 1,21 e 57,3-13 são os únicos textos do livro que seguem a linha tradicional, atribuindo a Jerusalém o papel de esposa infiel. Excepto em Is 57,3-13, Is 40-66 rompe com a tradição no uso das metáforas matrimonial e materna, pondo-as ao serviço da consolação de Jerusalém/Sião e do anúncio da sua salvação, os temas dominantes desses capítulos. Para os autores de Is 40-66, a conquista de Jerusalém e a deportação de parte da população para a Babilónia foram o castigo com que Iavé ameaçara a sua esposa infiel e a mãe dos seus fiéis. Agora Iavé perdoa-lhe. Por isso, Jerusalém pode contar com um futuro feliz.

Em Is 49,14-26, Jerusalém queixa-se de que Iavé a abandonou (v. 14). Iavé responde-lhe que, mesmo se uma mãe se esquecesse do seu filho, ele não se esqueceria dela. Esta comparação põe Jerusalém no lugar de filha de Iavé. No entanto, os vv. 20-26 atribuem-lhe o papel de mãe. O exílio privara-a dos filhos, mas eles vão regressar. Serão tão numerosos que não caberão na cidade nem a própria Jerusalém se recordará de ter dado à luz e criado tantos filhos. Em Is 50,1-3, Iavé declara aos filhos de Jerusalém que não foi ele quem repudiou Jerusalém. Se ela foi repudiada, isso deve-se à maldade dos seus filhos, não à iniciativa de Iavé. Agora que Jerusalém foi castigada, Iavé vai reinstalá-la na sua condição de esposa. Em Is 54,1-17, Jerusalém é uma mulher sem filhos, viúva, só, mas Iavé vai mudar o seu destino. De novo, ela terá filhos (Is 66,1-14). Iavé, o seu criador, é também o seu esposo (v. 5)[92].

3. Iavé, o grande rei (suserano) que faz aliança com Israel (vassalo)

a. O *Deuteronómio* e os chamados escritos deuteronomistas

Em nome do seu iaveísmo histórico, Oseias excluía a ideia da realeza de Iavé e, por consequência, rejeitava a sua réplica humana, a instituição monárquica. Realeza divina e realeza humana eram dois pilares do iaveísmo cósmico. Talvez por pragmatismo, os deuteronómico-deuteronomistas acabaram por aceitar a instituição monárquica e até por integrá-la mais ou menos no seu iaveísmo fundado na história das relações de Israel com Iavé. Em nome do seu iaveísmo histórico, os deuteronómico-deuteronomistas desligaram a instituição monárquica da sua matriz mítica. É o que ressalta claramente de Dt 17,14-20; 1 S 8-12. O retrato do rei que esses textos pintam não tem nada a ver com o rei mítico que o iaveísmo cósmico celebra. O rei não é o filho de Iavé, mas um entre os Israelitas. Não é a garantia da justiça e do bem-estar, mas um fardo que o povo se obstina a pôr sobre os ombros. Dt 17,18-19 declara que o rei está submetido à lei do *Deuteronómio*, de que deve fazer uma cópia para a ter sempre diante dos olhos e conformar com ela o agir (vv. 18-19).

Correlativamente, os deuteronómico-deuteronomistas acabaram por apresentar Iavé sob a imagem do rei, o verdadeiro rei de Israel.

Esta apresentação de Iavé está ligada à ideia de aliança (*berît*) de que os deuteronómico-deuteronomistas se servem para expressar as relações entre Iavé e Israel: Iavé escolhe Israel para ser seu povo, faz com ele aliança e separa-o dos outros povos. É opinião comum que a apresentação deuteronómica das relações entre Iavé e Israel em termos de aliança se inspira nas práticas diplomáticas de então. Tem por modelo as relações entre dois reis de poder e estatuto desiguais. O rei mais poderoso ligava-se ao mais fraco por aliança. Tendo em conta a relação de forças, o rei mais poderoso prometia protecção ao mais fraco, mas impunha-lhe as suas condições. Em contrapartida, o mais fraco comprometia-se a ser fiel ao mais poderoso, pondo-se ao serviço dos seus objectivos. Essas relações eram seladas, e regidas, por um tratado, que o rei mais poderoso ditava ao mais fraco. Esse tratado tinha os deuses por garantes. O rei mais fraco jurava em nome dos deuses cumprir as estipulações do tratado, sob pena de atrair sobre si e sobre o seu reino todo o género de maldições. Os historiadores costumam designar esse tipo de relações com os termos de suserania e vassalagem, inspirando-se no feudalismo europeu, muitos séculos posterior. Usando essa terminologia, Iavé é o suserano e Israel o vassalo.

Nesta perspectiva a lei, concretamente a lei deuteronómica, é a expressão das obrigações impostas por Iavé e aceites por Israel ao selar a aliança. É neste contexto que deve compreender-se uma boa parte da retórica do *Deuteronómio*. Por exemplo, a obrigação que Israel tem de amar a Iavé com todo o seu coração, com toda a sua alma e com toda a sua força (Dt 6,5), bem como de segui-lo e escutar a sua voz. Tais eram algumas das obrigações do vassalo para com o suserano. O amor significava essencialmente a fidelidade ao juramento prestado. Amar a Iavé implica e resume a observância da lei, que contém as cláusulas da aliança ditada ou concedida por Iavé a Israel.

Segundo o *Deuteronómio*, Iavé faz aliança directamente com Israel, não com o seu rei, como é o caso no iaveísmo fundado no mito da criação[93]. Ao formular a teologia da aliança, os autores do *Deuteronómio* não têm em conta a instituição monárquica judaica. Não lhe atribuem qualquer papel neste domínio[94]. Se, de facto, a monarquia ainda reinava, para os autores da teologia deuteronómica da aliança, é como se ela não existisse. Sendo as alianças feitas não

entre o suserano e o povo vassalo, mas entre dois reis de poder e estatuto desiguais, a metáfora da aliança entre Iavé e Israel – se ela se refere realmente aos tratados de suserania/vassalagem – implica que o próprio Israel é considerado como rei, vassalo do grande rei Iavé. Vimos que vários textos de Is 40-55 também apresentam Jacob/Israel como uma figura régia, mas a sua concepção da realeza não é idêntica à do *Deuteronómio*. Fazendo explicitamente de "Israel/Jacob" o herdeiro da dinastia davídica, os textos de Is 40-55 são expressões da concepção mítica da realeza que o *Deuteronómio* e os escritos deuteronomistas rejeitavam.

B. Os escritos sacerdotais

Os escritos sacerdotais também usam a categoria de *berît*. Usam-na até em mais sentidos do que o *Deuteronómio* e alargam o campo da sua aplicação. Com efeito, enumeram uma sucessão de *berît* que Iavé estabelece com diferentes partes. A primeira é com Noé. Ao anunciar o dilúvio a Noé, Iavé promete-lhe estabelecer uma *berît* com ele (Gn 6,18). Passado o dilúvio, Iavé cumpre a promessa, estabelecendo uma *berît* não só com Noé e a sua descendência, isto é, com toda a humanidade, mas também com todos os seres vivos e com a própria terra. Iavé garante que os seres vivos não voltarão a ser destruídos pelo dilúvio (Gn 9,8-17). A seguir, Iavé faz uma *berît* com Abraão, prometendo-lhe a posse do país de Canaã (Gn 15) e uma descendência numerosa (Gn 17). Iavé anuncia uma *berît* com Isaac (Gn 17,21). Finalmente, faz uma *berît* com Israel (Ex 6,2-8; 19-24). Traduz-se habitualmente *berît* por aliança em todos os textos referidos, mas é óbvio que o termo não tem o mesmo sentido em todos eles. Só no caso de Israel se pode falar de uma verdadeira aliança, isto é, de um compromisso recíproco ou de um contrato bilateral. Nos outros casos, trata-se de um compromisso que Iavé assume unilateralmente para com a humanidade e todos os seres vivos ou para com Abraão, sem contrapartida por parte dos beneficiários do compromisso divino[95].

Ao expressarem as relações de Iavé tanto com a humanidade, com todos os seres vivos e com a própria terra, como com Israel, em termos de *berît*, os autores sacerdotais fazem uma síntese entre os dois iaveísmos. Por um lado, tomam do iaveísmo fundado no mito

da criação a solicitude de Iavé pela humanidade, por todos os seres vivos e pela própria terra. A expressão da dita solicitude em termos de *berît,* no sentido de um compromisso unilateral, tem o paralelo mais estreito numa das apresentações do rei no iaveísmo cósmico, que usa a mesma terminologia, com a mesma acepção, para expressar as relações entre Iavé e o rei[96]. Os autores sacerdotais inspiraram-se porventura nessa apresentação do rei para expressar a relação de Iavé com a humanidade, com todos os seres vivos, com a própria terra e com Abraão, em termos de *berît*. Por outro lado, os autores sacerdotais afirmam a existência de uma verdadeira aliança entre Iavé e Israel, ideia que eles tomam do iaveísmo fundado nas relações entre Iavé e Israel.

4. Traços escandalosos dos retratos de Deus pintados pelo iaveísmo fundado na história das relações entre Iavé e Israel

No iaveísmo fundado na história das relações entre Iavé e Israel, Iavé é o Deus de Israel, que é o povo de Iavé. É na sua qualidade de Deus de Israel que o dito iaveísmo considera Iavé. Para explicitar a relação que existe entre Iavé e Israel, o iaveísmo histórico serve-se das metáforas do esposo e do pai, tomadas das relações familiares, e da metáfora do suserano, tomada das relações internacionais. A iniciativa da relação entre Iavé e Israel cabe exclusivamente a Iavé. A sua razão de ser é o amor de Iavé por Israel. Em dada altura, as intervenções de Iavé a favor de Israel foram concebidas como actos salvíficos. Daí que Deus de amor e de salvação sejam os traços salientes do retrato de Iavé segundo o iaveísmo fundado na relação entre Iavé e Israel. O único objecto do amor de Iavé e o único beneficiário da sua salvação é Israel.

Este retrato idílico de Iavé tem um reverso. Com efeito, a história das relações entre Iavé e Israel que o AT conta não é só edificante. Pelo contrário, tem aspectos escandalosos. Concretamente, o Iavé que dela ressalta está longe de ser sempre um modelo de justiça e equidade, para não falar de bondade e compaixão. O problema reside no comportamento de Iavé em relação aos outros povos que não Israel. Iavé age de maneira inteiramente parcial. Toma o partido de Israel e, para fazer vingar os interesses do seu povo, não hesita em

cometer os piores horrores em relação aos outros povos. A lenda das origens de Israel que o iaveísmo histórico pinta é a melhor ilustração do que acabo de afirmar. Tal como os livros do *Êxodo* a *Josué* a contam, a lenda das origens de Israel pode resumir-se na seguinte trajectória: Da libertação da escravidão no Egipto à "limpeza étnica" do país de Canaã ou ao "genocídio" dos Cananeus. A libertação de Israel do Egipto – o seu nascimento como povo – não tem nada de pacífico. Com efeito, dá-se a expensas dos Egípcios, que Iavé aflige com várias pragas, culminando no massacre dos seus primogénitos, seguido pelo despojamento dos seus bens e pelo afogamento do seu exército (Ex 7,8-14,31)[97]. O papel que Iavé desempenha na tomada de posse do país de Canaã por parte de Israel é ainda mais chocante. Segundo os textos, Iavé ora expulsa ou extermina ("anátema") ele próprio os habitantes de Canaã[98] ora ordena a Israel que os expulse[99] ou extermine[100], para tomar o lugar deles. O livro de Josué conta que os Israelitas cumpriram à risca a ordem de Iavé para exterminar os habitantes do país. Numa referência óbvia ao *Deuteronómio*, Js 10,40 e 11,12-14 insistem que Josué não deixou sobrevivente, em conformidade com o que Iavé havia ordenado. Sabe-se hoje que os relatos do livro de Josué não correspondem de forma alguma à realidade histórica. Pode ainda acrescentar-se que os "habitantes do país" não eram entidades étnicas. Tratava-se, de facto, dos Israelitas/ Judaítas que não aderiam à concepção deuteronómica do iaveísmo. Seja como for, é legítimo suspeitar que os autores das ordens e dos relatos em questão não mataram os seus rivais porque não puderam.

Pela força das circunstâncias, essas ordens e esses relatos fizeram provavelmente mais estragos no mundo moderno do que nos tempos bíblicos. A título de exemplo, menciono só a influência que tiveram no regime do *apartheid* na África do Sul, no século passado[101], e que continuam a ter na política sionista na Palestina[102]. Seria anacrónico julgar em nome da nossa consciência moral moderna os comportamentos que o AT atribui a Iavé ou aos Israelitas – a mando de Iavé – para com os Egípcios e os habitantes de Canaã, para não mencionar outros casos. Mas, por outro lado, pelo facto de esses comportamentos serem apresentados como obra de Iavé ou terem o seu aval, não podemos esquecer que para a nossa consciência

moral eles são crimes contra a humanidade. Por isso, inspirar-se neles ou, pior ainda, tomá-los como caução divina de actos criminosos é moralmente repugnante.

À GUISA DE CONCLUSÃO

1. Iavé, rei do mundo celeste e do mundo terrestre

No AT, Iavé é principalmente uma figura régia. É o rei do universo, do mundo celeste e do mundo terrestre. Segundo a maioria dos textos, Iavé deve a realeza universal à sua obra criadora, concebida como a vitória contra o Caos e a instauração da justiça. A apresentação de Iavé como rei tem por modelo, obviamente, o rei humano. O rei divino, Iavé, é a réplica muito ampliada e idealizada do rei humano. Inversamente, na origem, a apresentação de Iavé como rei do universo estava ao serviço da instituição monárquica. Iavé foi apresentado sob a forma do rei do universo para poder ser fonte e arquétipo da realeza humana. Por outras palavras, a atribuição da realeza universal a Iavé destinava-se a dar a caução divina à instituição monárquica. No mundo bíblico, a legitimidade da realeza, como a legitimidade de qualquer outra instituição social, só podia ter a sua fonte em Deus. Iavé, rei do universo graças à sua obra criadora, confia ao rei humano, seu representante, a tarefa de governar a criação, de fazer reinar a justiça que ele instaurou.

Esta concepção de Iavé e da instituição monárquica é o cerne do iaveísmo fundado no mito da criação, que constitui a religião fundamental do AT. Esse iaveísmo é a versão bíblica da *koine* religiosa do antigo mundo semita. Embora estivesse intrinsecamente ligada à instituição monárquica, a apresentação de Iavé como rei não caiu em desuso depois da abolição da realeza em Judá. Longe disso. Vários textos, sobretudo dos livros proféticos, expressam a esperança do restabelecimento da dinastia davídica na função de representante do rei Iavé no governo do mundo. Várias passagens de Is 40-55 transferem para Israel/Jacob – identificado com os judeus que foram exilados para a Babilónia – a função e as prerrogativas régias da dinastia davídica. No relato sacerdotal da criação, o rei divino confia

à humanidade, criada à sua imagem e semelhança, o domínio sobre a terra e os demais seres vivos (Gn 1,26-28).

A representação de Iavé sob a forma do rei acabou por ser adoptada também pelo iaveísmo fundado na história das relações entre Iavé e Israel. Este iaveísmo representou Iavé sob a forma do rei sobretudo de maneira indirecta e implícita, ao expressar as relações entre Iavé e Israel em termos de aliança, segundo o modelo dos tratados entre dois reis de poder desigual. Os testemunhos mais antigos da metáfora da aliança entre Iavé e Israel lêem-se no *Deuteronómio*. Tal como o iaveísmo histórico a concebe, a realeza – tanto a divina como a humana – tem pouco ou nada a ver com a realeza celebrada pelo iaveísmo cósmico. Os autores do *Deuteronómio* e dos escritos afins esvaziaram a realeza – tanto a divina como a humana – das suas conotações míticas. Note-se, em particular, que, para eles, Israel não é representante do rei Iavé, como para o iaveísmo cósmico, mas o "vassalo" com o qual Iavé faz aliança e, por conseguinte, uma das partes – a menor – da aliança.

A metáfora da realeza de Deus, com as conotações míticas que assinalámos, ocupa um lugar central no Novo Testamento. Expressa-se sobretudo nos temas conexos do Reino/Reinado de Deus e do messianismo, assim como nos temas paulinos da justiça e da justificação. O Reino/Reinado de Deus é também um tema importante no judaísmo rabínico.

2. Iavé, pai do rei, de Israel e dos seus membros

Embora não seja muito frequente, a metáfora paterna está documentada nos dois iaveísmos, mas nem a natureza da paternidade de Iavé nem a identidade dos seus filhos são as mesmas nos dois casos. No iaveísmo cósmico, Iavé é pai do rei. No Sl, 2,7, Iavé declara, em termos míticos, que ele próprio gerou (*yālad*) o rei davídico. No iaveísmo histórico, os filhos são Israel personificado e os seus membros, que Iavé adoptou.

3. Iavé, esposo de Israel, de Judá, de Jerusalém/Sião e de Samaria

A metáfora matrimonial é própria do iaveísmo fundado nas relações entre Iavé e Israel. Expressa o amor de Iavé, a infidelidade

das suas esposas e, sobretudo, a salvação que Iavé concede a Israel/ Jerusalém/Sião, apesar da sua infidelidade inveterada.

(NOTAS)

1 É o caso do exegeta histórico-crítico crente no exercício da sua actividade.

2 Bernhard LANG, «Why God Has so Many Names?», *Biblical Review* 19/4 (2003) 48-54 + 63.

3 A forma *yô-* aparece também nos óstraca de Samaria (séc. VIII a.C.).

4 Ex 15,2; 17,16; Is 12,2; 26,4; 38,11; Sl 68,5.19; 77,12; 89,9; 94,7.12; 115,17.18; 118,5.14.17.18.19; 122,4; 130,3; 135,3.4; 150,6.

5 Sl 104,35; 105,45; 106,48; 113,9; 115,18; 116,19; 117,2; 135,21; 146,10; 147,20; 148,14; 149,9; 150,6; no começo dos Salmos 106; 111-118; 135-136; 146-150; cf. Sl 102,19; Apoc 19,1.

6 Para alguns gramáticos, a desinência *-āy* é o pronome possessivo da primeira pessoa do singular ("meu senhor"); para a maioria, ela é um plural majestático ("Senhor").

7 A ignorância deste facto deu origem ao falso nome de Jeová, cuja paternidade é atribuída a Pedro Galatino (1518); Henry O. THOMPSON, «Yahweh (Deity)», in *Anchor Bible Dictionary* 6, 1992, pp. 1011-1012.

8 Henry O. THOMPSON, «Yahweh (Deity)» (supra, n. 7), p. 1011.

9 Note-se "'El, Deus de Israel" (*'El 'elohey Yisra'el*), o nome dado por Jacob ao altar que construiu (Gn 33,20). 'El faz parte de outros nomes: "'El Roi" (Gn 16,13); "'El Betel" (Gn 35,7); cf. Jz 9,46; Is 14,13; Ez 28,2.

10 Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (translated by J.N. Ford), HdO 93, Leiden / Boston, Brill, 2008, pp. 40-41.

11 Sl 68,5.34; Dt 33,26. *Ba lu* recebe 15 vezes esse título nos textos de Ugarite. A. RAHMOUNI, *Divine Epithets* (supra, n. 10) pp. 288-291.

12 A. RAHMOUNI, *Divine Epithets* (supra, n. 10), pp. 298-299.

13 Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets* (supra, n. 10), pp. 3-330.

14 Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets* (supra, n. 10), pp. 354-356.

15 Isidro Pereira LAMELAS, «"Deus anonymus" ou a semântica do mistério de Deus», *Didaskalia* 38/2 (2008) 157-182.

16 Bechir MELLITI, «Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux», in Michel TAILLÉ (ed.), *Dieu et dieux : noms et Nom*, Angers, Université Catholique de l'Ouest, 1983, pp. 105-108 + 208-212 ; Jacques JOMIER, «Les 99 beaux noms divins», *La Vie Spirituelle* 726 (mars 1998) 146-153.

17 Pierre GIBERT et Daniel MARGUERAT (eds), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002.

18 Frank MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme : Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1950.

19 Alexandre TOUROVETS, «"L'homme créa dieu à son image" : Quelques exemples de représentations divines dans la glyptique mésopotamienne du IIIème millénaire», in C. CANNUYER *et alii* (eds), *Le ciel dans les civilisations orientales / Heaven in the Oriental Civilizations, Acta Orientalia Belgica* XII (1999) 29-42.

20 G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Band I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1957; Band

II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960.

21 Francolino J. Gonçalves, «O Antigo Testamento na Igreja: Da Constituição *Dei Verbum* ao documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre o "Povo judaico e as suas sagradas Escrituras na Bíblia Cristã"», in Manoel Augusto Santos (Org.), *Concílio Vaticano II: Quarenta anos da* Lumen Gentium (Teologia, 27), Porto Alegre, Edipucrs, 2005, pp. 41-65.

22 Hans Heinrich Schmid, *Wesen und Geschichte. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101), Berlin, Verlag Alfred Topelmann, 1966; Id., *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs* (BHTh 40), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968; Id., «Gerechtigkeit und Heil. »Schöpfungstheologie« als Gesamthorizont biblischer Theologie», *ZThK* 70 (1973) 1-19; Id., «Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas», in Wolfgang Pöhlmann (ed.), *Rechtfertigung. Festschchrift für Ernst Käsemann*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 403-414; Id., «Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogennante Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments», in Dieter Lührmann (ed.), *Kirche. Festschrift für Gunther Bornkamm*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, pp. 1-25.

23 Claus Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1968; Id., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 5-101.

24 Francolino J. Gonçalves, «Yahvé, su pueblo y los demás pueblos en el Antiguo Testamento» », in Gonzalo Tejerina Arias (Ed.), *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos* (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 256), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2003, pp. 135-165; Id., «Mundos bíblicos», *Cadernos ISTA* 18 (2005) 7-34.

25 Sl 2; 18; 21; 22; 28; 45; 61; 63; 72; 89; 101; 110; 132; 144.

26 Sl 47; 93; 96-98.

27 Sl 46; 48; 76; 87.

28 Jb 1,1; Gn 36,28; Lm 4,21.

29 Pr 14,31; 16,4.11; 17,5; 22,2; 29,13

30 Pr 3,19-20; 8,22-31

31 Jb 9,5-13; 10,8-13; 12,13-25; 25,1-6 + 26,5-14; 36,22-37,24; 38,1-42,26.

32 Francolino J. Gonçalves, «Fundamentos da mensagem moral dos profetas bíblicos», *Cadmo* 18 (2008) 11-20 (9-29).

33 Da abundante bibliografia sobre os oráculos de Amós contra as nações estrangeiras, refiro só o que me parece mais pertinente para o nosso propósito: John Barton, *Amos's Oracles against the Nations. A study of Amos 1.3-2.5* (The Society for Old Testament Study. Monograph Series 6) Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Id., *Ethics in the Old Testament. The 1997 Diocese of British Columbia John Albert Hall Lectures at the Centre for Studies in Religion and Society in the University of Victoria*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1998, pp. 61-63.

34 Razões de forma e de conteúdo levam a ver nos oráculos contra Tiro e a Fenícia (1,9-10), Edom (1,11-12) e Judá (2,4-5) acrescentos ulteriores.

35 Is 5,8.11.18.20.21.22; 10,1; 29,15; 30,1; 31,1; 33,1.

36 Dt 32,8-9; cf. também Dt 29,25; Is 63,17; Jr 3,19; 10,16; 12,7-10; Za 2,16; Sl 74,2.17; 78,71.
37 Am 4,1-3; 6,1-7; Is 5,11-13.22-23; 28,1-3.7-13 / Pr 20,1; 31,4-5.
38 Am 2,8; 4,4-5; 5,21-24; Is 1,10-17* / Pr 15,8; 21,3.27.
39 Am 2,7[a]; 4,1; 5,11; 8,4.6; Is 5,8-10; 10,1-3 / Pr 14,31; 17,5; 19,17; 22,22-23; 23,10-11.
40 A cena bíblica que mais se lhe assemelha lê-se em 1 R 22,19-23.
41 "Palácio de Iavé" (*heykāl yhwh*), cf. 1 S 1,9; Jr 24,1; Ag 2,15; Za 6,14-15.
42 1 S 4, 4; 2 S 6,2; 2 R 19,15; Is 37,16; Sl 80,2; 99,1.
43 Ex 15,17-18; Is 8,18; Sl 48,2
44 F. J. Gonçalves, « "La maison qui est appelée du nom du Seigneur", au livre de Jérémie », in J.-C. Petit (ed.), « *Où demeures-tu?* ». *La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier*, Montréal, Fides, 1994, pp. 165-185.
45 1 R 8,22-61; Sl 11,4; 33,13-15; Is 66,1-2; Act 7,46-50.
46 Talvez também se leia no Sl 89,6-8.
47 S. B. Parker, «The Beginning of the Reign of God – Psalm 82 as Myth and Liturgy», *RB* 102 (1995) 532-559.
48 Sl 29,1-11; 74,12-17; 89,9-19; 93,1-5; 99,1-2; F. J. Gonçalves, «Bíblia e Natureza: A versão sacerdotal da criação (Génesis 1,1-2,4[a]) no seu contexto bíblico e próximo oriental», *Cadernos ISTA* 8 (1999) 29-34 (7-40).
49 Sl 24,10; 95,1-11; 96,1-13 (= 2 Cr 16,23-33); 146,1-10.
50 Gn 1,2; Ha 3,10; Ps 104,6; Pr 8,27-29.
51 Is 51,10; Jr 5,22; 31,35; Sl 74,13; 89,10; Jb 7,12; 9,8; 26,12; 38,8-11.
52 Sl 29,3; 32,6; 77,20; 93,4; cf. Sl 104,6-9.
53 Is 51,9; Sl 89,11; Jb 9,13; 26,12; cf. Is 30,7 e Sl 87,4.
54 Is 27,1; 51,9-11; Ez 29,3; Jb 7,12. O nome está documentado em ugarítico com o mesmo sentido.
55 Sl 74,14; Jb 3,8.
56 Is 27,1 e Jb 26,13.
57 Is 27,1. Esse monstro também é mencionado nos textos de Ugarite, que lhe atribuem os mesmos epítetos. O Dragão do Apocalipse (12,3ss), que encarna a oposição do mal a Deus, reveste alguns traços do Leviatã.
58 A submissão, a prisão ou a expulsão do Caos são frequentes sobretudo no livro de Job (7,12; 9,8.13; 26,10; 38,8-11; cf. também Jr 5,22 ; Sl 33,7 ; Pr 8,27).
59 Is 17,13; Sl 104,7
60 Is 50,2; Na 1,4 ; Sl 106,9.
61 Sl 18,16 // 2 S 22,16.
62 Sl 77,17; 114,3.5.
63 Sl 29,1-11; 74,12-17; 89,10-19; 93,1-5; 99,1-2; Is 27,1; 51,9-11.
64 Bernard Renaud, «La cohérence littéraire et théologique du psaume 89», *RevSR* 69 (1995) 419-435 ; Id., «Un oracle prophétique (2 S 7) invalidé ? Une approche du psaume 89», in Jean-Georges Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherches sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques, 15), Paris, Diffusion DE BOCCARD, 1997, pp. 215-229.
65 André Caquot, «Observations sur le Psaume 89», *Semitica* 41/42 (1991/1992) 134-136 (133-158).

66 Segundo B. Renaud, o elemento mais antigo seria o hino (vv.2-3.6-19). O autor da lamentação tê-lo-ia retomado e ter-lhe-ia acrescentado o oráculo (vv. 20-38), que justifica a lamentação. Inserindo os vv. 4-5, teria ancorado o oráculo e a lamentação no hino; B. Renaud, La cohérence littéraire et théologique (supra, n. 64); Id., Un oracle prophétique (2 S 7) invalidé ? (supra, n. 64).

67 Hans Ulrich Steymans, «Traces of Liturgies in the Psalter : The Communal Laments, Psalms 79, 80, 83, 89 in Context», in Dirk J. Human and Cas J. A. Vos (eds), *Psalms and Liturgy* (JSOT. Supl. Series, 410), London / New York, T & T Clark International, 2004, pp. 245-246, n.140 (168- 234).

68 N. Wyatt, «Arms and the King. The earliest allusions to the *Chaoskampf* motif and their implications for the interpretation of the Ugaritic and biblical traditions», in M. Dietrich und I. Kottsieper (ed.), *"Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz* (AOAT, 250), Münster, Ugarit-Verlag, 1998, pp. 833-882.

69 Jean-Marie Durand, « Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI* 7 (1993) 41-61. Id., «Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum» (Florilegium marianum VII), Paris, Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, 2002, pp. 134-135 (n.o 38).

70 Tradução de Francisco Caramelo, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, 2002, p. 117-118.

71 Sl 9,5; 89,15; 96,10: 97,2; 99,4; 146,1-10.

72 Cf. Os 10,12-13.

73 Is 9,6; 11,3-4; Jr 22,1-3; Sl 45,8; 72,1-4; Pr 8,15-16; 16,12; 25,5; 29,14.

74 Francolino J. Gonçalves, «Bíblia e Natureza» (supra, n. 48), pp. 15-18.

75 O grupo lexical abençoar/bendizer (*b rak*) tem um leque de sentidos bastante variado, segundo a condição do sujeito e do objecto da bênção. Tendo um ser humano como sujeito e Deus como objecto, ele expressa a ideia de "louvor"; sendo o sujeito e o objecto seres humanos, refere-se ao favor que Deus faz ao beneficiário da bênção.

76 Francolino J. Gonçalves, «Yahvé, su pueblo y los demás pueblos» (supra, n. 24) pp. 150-153; Id., «Messianismo no Antigo Testamento», *Cadernos ISTA* 14 (2002) 68-70 (47-83).

77 Is 42,1-6; 45,22; 49,1-6; 51,4.

78 Is 45,14-17.24-25; 49,22-26.

79 Dt 4,37; 7,8.13; 10,15; 23,6.

80 Nm 11,11-15 ; Dt 32,18 ; Is 42,14 ; 49,15 ; 51,2 ; 66,13 ; Jb 38, 28-29 ; 39,1; Sl 90,2 ; Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture* (LD 150), Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, pp. 71-90.

81 Dt 32,6; Jr 3,4; Is 63,16.

82 Is 1,2.4; 30,1.9; 45,11; 64,7; Dt 14,1; 32,5; Jr 3,14; Os 2,1; Ml 2,10. Em Jr 2,27, Israel atribui a paternidade e a maternidade aos ídolos. Noutros textos, os filhos de Deus são deuses menores (Dt 32,8; Sl 89,7).

83 Sl 2,7; 89,27-28; 110,3 (grego). Cf. também 2 S 7,14 e 1 Cr 17,13.

84 Os 3,1; 9,15; 11,1.4; 14,5

85 Os 2,7.9.12.14.15; 3,1; 4,18.18; 8,9; 9,1.10; 10,11. Os restantes empregos de *'āhab* encontram-se em Os 3,1.1 (tendo como sujeito o próprio Oseias e um homem indeterminado) e 12,8 tendo como sujeito o Cananeu.

86 Os 9,10; 12,10; 13,4-6.

87 Oseias usa o particípio plural piel do verbo *'āhab* (amar), construído com um pronome possessivo: «os meus» (Os 2,7.14) ou «os seus amantes» (Os 2,9.12.15), conforme o povo é sujeito ou objecto do discurso.

88 Baal era concebido como uma divindade multiforme, tendo tantas manifestações quantos os templos onde era adorado. Por isso os textos usam o nome de Baal ora no singular ora no plural.

89 Na maioria dos casos, este vocabulário está associado a termos do grupo lexical *zānāh* (Os 2,4; 4,13.14).

90 Francolino J. Gonçalves, «As mulheres na Bíblia: Realidades e metáforas», *Cadernos ISTA* 21 (2008) 141-148 (109-159).

91 Ex 34,15-16; Lv 17,7; 19,29; 20,5-6; Nm 14,33; 15,39; 25,1; Dt 31,16; Jz 2,17; 8,27.33; 2 R 9,22; Mi 1,7.

92 Ao contrário de Oseias, que usa o termo Baal como nome próprio do principal rival de Iavé, Is 66,5 usa-o como nome comum (esposo) para qualificar Iavé (cf. também Jr 3,14 e 31,32).

93 2 S 23,5; Sl 89,4.29.35.40; Jr 33,21 (TM); 2 Cr 13,5; 21,7; cf. Is 55,3.

94 2 R 23,1-3 atribui ao rei Josias a renovação da aliança com Iavé, mas menciona a adesão de todo o povo.

95 Distinguem-se três acepções principais da palavra *berît*. O sentido de compromisso recíproco ou contrato bilateral (aliança) é o mais frequente. No entanto, o termo pode designar o compromisso que uma pessoa assume em relação a outra ou a obrigação que uma pessoa impõe a outra.

96 2 S 23,5; Sl 89,4.29.35.40; Jr 33,21 (TM); 2 Cr 13,5; 21,7; cf. Is 55,3.

97 Jacques Trublet, «Les effets pervers de l'Exode», *Lumière et Vie* 226 (1996) 19-41.

98 Expulsa (Ex 23,27-30; 33,2; 34,11; Js 24,12.18; Jz 6,9; cf. Dt 7,1; Jz 2,3); extermina (Ex 23,23).

99 Ex 23,31; Nm 33,50-55

100 Dt 7,2; 20,16-17

101 Ferdinand E. Deist, «The Dangers of Deuteronomy. A Page from the Reception History of the Book», in F. García Martínez e al. (eds), *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne* (SVT, 53), Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1994, pp. 13-29; Michael Prior, *The Bible and Colonialism. A Moral Critique* (The Biblical Seminar, 48), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 71-105 ; Gilles Teulié, «Le mythe afrikaner du "Peuple élu de Dieu" ou le long trek des calvinistes sud-africains», *Études Théologiques et Religieuses* 83 (2008) 229-248.

102 Michael Prior, *The Bible and Colonialism* (supra, n. 101), pp. 106-208 ; Id., *Zionism and the State of Israel. A Moral Inquiry*, London and New York, Routledge, 1999; Id. «The Israel-Palestine Dispute and the Bible», *Scripture Bulletin* 32 (2002) 64-79.

JESUS – UM DEUS DIFERENTE

A PRÓ-EXISTÊNCIA E O COMPROMISSO COM A HISTÓRIA

Juan Francisco Ambrósio
Universidade Católica Portuguesa

Pedem-me que reflicta convosco acerca do Deus em quem acreditamos. «Quem é o nosso Deus?» é mesmo a pergunta que nos orienta ao longo desta semana de reflexão. Para muitos, esta dúvida nem sequer se deveria colocar, pois ela pode ser indicativa de uma incerteza e de uma ignorância que dificilmente se pode compaginar com a fé cristã. Para outros, pelo contrário, e entre os quais me incluo, a pergunta não só faz todo o sentido, como se torna indispensável, para vivermos plenamente a opção cristã.

Não se trata de estarmos a refazer constantemente as nossas imagens e os nossos discursos acerca de Deus, se bem que isso também não se me aparente um exercício desprovido de sentido; trata-se, antes de mais, de revisitarmos as nossas certezas e as nossas maneiras de falar, para podermos ser mais fiéis às interpelações do Deus em quem acreditamos. Deus é sempre o mesmo, mas o tempo em que somos chamados a viver a nossa relação com esse Deus é outro, e, por isso, outra tem de ser a nossa maneira de falar com ele e de falar dele.

É que o tempo em que vivemos a relação com o mistério também faz parte integrante desse mesmo Mistério, não porque o tempo mude esse mistério, ou seja, porque o tempo mude o ser de Deus, mas porque é em cada tempo que esse Deus nos ama e nos interpela à salvação, e, por isso, ele não é apenas um acidente, mas faz parte da realidade da fé. A revelação de Deus e a sua encarnação, realidades para as quais vamos orientar o nosso olhar de uma maneira especial ao longo desta reflexão não nos deixam muita margem para dúvidas a esse respeito.

É mesmo a partir de Jesus Cristo que eu me proponho fazer convosco este itinerário. Vou partir da minha relação com ele, e da minha reflexão acerca dessa relação, para tentar penetrar na diferença que me revela. Esse é aliás a intuição que o título destas linhas querem indicar.

Seja-me permitido começar este trabalho com uma citação, uma longa citação, de um texto que tive a oportunidade de escrever e que, em certo sentido, dá o mote do caminho a seguir:

> "Hoje, como sempre, o ser humano vive enfrentado a grandes questões às quais não pode fugir sob pena de não se realizar. Qual é o sentido último da existência humana? Para onde se dirige o ser humano no seu viver? Será o amor a última palavra da realidade tornando, por isso, possível a alegria? Onde radica a possibilidade da esperança? Afinal para quê vivemos e para quê morremos? Estas e outras perguntas semelhantes acabam sempre por irromper no horizonte da existência humana, de uma maneira ou de outra.
> Também o cristianismo se viu confrontado com estas questões respondendo-lhes que Jesus de Nazaré é o Cristo de Deus, ou seja que nele é possível a esperança, a liberdade e a alegria, porque nele Deus oferece o seu amor incondicional e gratuito a toda a humanidade libertando-a de todas as

suas cadeias e convidando-a a um projecto de comunhão salvífica. [...].
O núcleo da experiência cristã reside no facto de, em Cristo, Deus se ter revelado aos seres humanos tal como ele quer ser para eles e tal como ele é em si mesmo. Cristo é, assim, a presença pessoal que torna Deus amável e reconhecível. Que o torna presente no meio da humanidade, através da totalidade da sua existência. Deus já não é simplesmente o absoluto e o fundamento do ser, ele é, sobretudo, o Deus e Pai de Nosso senhor Jesus Cristo que nos falou através de um destino e de uma existência humana. Deus é aquele que ressuscitou Jesus Cristo de entre os mortos, dando ao ser humano, como realização antecipada, uma nova possibilidade de existência e uma nova humanidade, na qual surge como garantia que o fim de toda a trajectória humana não é a morte, mas a vida, e uma vida que pela sua verdade e definitividade chamamos eterna, ainda que comece já no tempo."

A referência feita à existência humana de Jesus acarreta para mim toda a diferença e toda a novidade que quero sublinhar da maneira mais veementemente que me seja possível, por isso me permiti interromper a citação, que de novo retomo.

"[...] A experiência de Jesus Cristo é uma experiência de encontro. Por um lado, o próprio Jesus faz a experiência do encontro com Deus como pai. [...]. Ele é o Filho e aqui reside a sua identidade pessoal. Identidade que brota do encontro. [...].
Por outro lado, a experiência de Jesus Cristo constitui, também, uma experiência de encontro para o ser humano. Com efeito, ao encontrar-se com Jesus o ser humano pode fazer a experiência do encontro com Deus. [...].
[...]. É por isso que podemos inequivocamente afirmar que a relação com Jesus Cristo é uma relação redentora e salvadora. Redentora porque liberta o ser humano de

todas as escravidões. [...]. Salvadora porque no encontro com Jesus Cristo, o ser humano pode finalmente realizar o encontro com aquele Tu que é o verdadeiro fundamento e que o chama a uma vida plena e eterna, ou seja, o chama à própria vida de Deus.
Mas como é possível, para aqueles que não viveram na Palestina de há dois mil anos, fazer este encontro salvador? [...] A todos esses, que no fundo é cada um de nós hoje, Jesus Cristo legou o seu Espírito, de tal modo que este encontro continua hoje a ser possível. [...]
[...]. Com efeito, é o Espírito do senhor Ressuscitado, que é o mesmo ontem, hoje e amanhã, que continua a congregar os fiéis na Igreja, permitindo-lhes fazer a experiência de ser filhos no Filho. Os crentes congregados em Igreja pelo Senhor Jesus e guiados pelo seu Espírito, são o sinal real da presença do Ressuscitado que continua a tornar possível, hoje e sempre, o encontro salvador com Deus.
[...]
Na verdade, em Jesus Cristo dá-se o encontro entre Deus que se propõe e o ser humano que procura e, porque é condição de possibilidade de uma verdadeira humanidade de Deus e uma verdadeira divindade do ser humano, Jesus Cristo pode ser proclamado como o salvador."[1]

Julgo que uma ideia fica bem vincada. A categoria do encontro revela-se como uma categoria capaz de traduzir a realidade salvífica que o cristianismo proclama. A sua importância reside, para mim, no facto de ela mostrar que os protagonistas dessa mesma salvação são simultaneamente Deus e o ser humano. Nenhum deles pode ser excluído desta realidade sob pena de a colocar em causa. Claro que a iniciativa é sempre de Deus; Claro que a salvação é sempre gratuita, mas ela não pode acontecer sem o compromisso e o envolvimento do ser humano. Este, na sua humanidade concreta, é chamado a colaborar.

Olhemos para a própria história da salvação, no sentido de esclarecer um pouco melhor esta intuição.

1. A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO: HISTÓRIA DE UM ENCONTRO

O cristianismo pode ser entendido à luz da experiência do encontro entre Deus e o ser humano, encontro esse que:

> "Por um lado pressupõe a abertura, a interpelação, o alertar para a aceitação; e por outro implica uma comunicação que, lançando o homem para além das margens da sua finitude, o torna participante das possibilidades pessoais de quem se revela e o enriquece abrindo-o a uma transformação existencial, constituída pela participação gratuita no viver pessoal daquele que revelando-se se lhe entrega"[2].

A história da revelação divina pode, por isso, perfeitamente ser descrita como a história do encontro entre Deus e o ser humano, na qual se estabelece um diálogo que, cada vez mais, humaniza Deus e diviniza o ser humano.

Ao interrogarmo-nos sobre qual será a categoria fundamental para descrever o acontecimento nuclear e constituinte de identidade do cristianismo, bem como qual será o seu conteúdo antropológico, podemos descrever um percurso que passa por duas categorias:

- Baseada na '*categoria da revelação*' a teologia tem elaborado grande parte da sua reflexão acerca dos acontecimentos centrais do cristianismo, ainda que depois os teólogos tenham concretizado, de modo diverso, segundo a sua sensibilidade, este critério hermenêutico. Nesta linha podemos encontrar diversas acentuações no trabalho teológico. Uns concedem primazia reveladora à *encarnação*, enquanto ela é sinal claro de um Deus que sem reservas se solidariza com o homem; outros olham para a *vida pública* de Jesus

como referência orientadora para toda a posterior leitura dos acontecimentos, encontrando nas suas acções e palavras o próprio dizer de Deus à humanidade; outros ainda, partindo da *morte e ressurreição* de Jesus Cristo, vêm o apelo de Deus que quer propor ao homem um sentido no viver que trespassa, mesmo, o processo da morte, superando a dimensão de finitude constituinte do ser humano; finalmente, outros partem do envio do *Espírito Santo*, como condição fundamental, que permitirá ao homem fazer o percurso da verdade que Deus propõe em Jesus Cristo em ordem a alcançar a plenitude.

- Paralelamente à categoria da revelação podemos igualmente encontrar a '*categoria da salvação/libertação*', como tentativa para descrever a originalidade do acontecimento cristão. Com esta categoria a reflexão teológica tem pretendido sublinhar todas as dimensões que apontem as esperanças, as necessidades e a abertura ao transcendente constitutiva de todo o ser humano. Nesta linha a reflexão sobre a realidade do pecado adquire um grande peso. É que ao longo da história da humanidade muitas vezes o ser humano, afastando-se de Deus, optou por si só como princípio e força suficientes para alcançar as metas pretendidas, mas ao negar Deus perde a referência com o centro que verdadeiramente o constitui como pessoa e lhe dá consistência ontológica, percorrendo caminhos que gradualmente o vão afastando da sua realização. Torna-se, pois, necessário libertá-lo deste caminho que o conduz à sua negação e destruição.

Se bem que estas duas categorias sirvam, de facto, para expressar a identidade do cristianismo, elas correm o risco de sublinhar unilateralmente uma das duas perspectivas que estão presentes no acontecimento central do cristianismo. Com efeito, enquanto a categoria da revelação realça, de uma maneira muito clara, a dimensão

da iniciativa divina que, não podendo jamais ser posta em causa, pode, no entanto, deixar demasiado na sombra a abertura a Deus que é constitutiva de todo o ser humano; a categoria da salvação/ libertação pode acentuar em demasia os esforços e as tentativas pessoais que o homem realiza para alcançar a plenitude, podendo deixar na penumbra a iniciativa de Deus, bem como a gratuidade da salvação. Na tentativa de superar esta possível dualidade Olegário González de Cardedal recorre à '*categoria do encontro*' na qual estão incluídas as duas dimensões anteriormente referidas[3].

A partir desta categoria, por exemplo, podemos entender a própria narração bíblica. Na verdade, o homem bíblico não conhece uma história da busca de Deus, como um caminho longo e penoso que constantemente se tem de esforçar em percorrer, ele conhece, sim, a história de um Deus que vem ao seu encontro. Neste sentido podemos olhar para a Bíblia como:

> "A narração das irrupções sucessivas de Deus na vida de alguns homens mais inclinados a fugir do que a segui-lo, e a quem ele captura na fuga para constituí-los profetas. A Bíblia não é, portanto, o livro que descreve a busca de Deus por parte dos homens, mas, pelo contrário, a história da perseguição dos homens por parte de Deus; não é um 'Itinerarium mentis in Deum', mas um 'Itinerarium Dei inter homines', é mais a narração das vindas do Verbo aos homens que do caminhar dos homens ao seu encontro"[4].

De facto:

> "O homem bíblico nunca falará de Deus em terceira pessoa descrevendo, mas em segunda pessoa invocando, com um tu infinitamente respeitoso, mas ao mesmo tempo infinitamente cordial, porque o Deus da revelação, ao mesmo tempo que é a própria santidade e inacessibilidade, é também aquele que se define a si mesmo como amigo dos homens e através de Moisés nos revela o seu ser mais íntimo, ou seja o seu nome, como aquele que será para nós, aquele que estará ocupado e preocupado com os homens e, finalmente, consumará essa revelação da sua relação próxima com os homens

> comunicando-nos em Jesus a sua própria paternidade e possibilitando-nos invocá-lo como Pai"[5].

A experiência cristã mostra-nos que o conhecimento de Deus não se faz a partir da contemplação de uma realidade imutável, mas a partir da contemplação de uma história concreta que abarca o viver concreto de um povo e que é realizada por alguém que é, ao mesmo tempo, interior e exterior a esse povo. Alguém a quem Israel chama pelo nome e considera amigo e de quem diz, não ser só aquele que é, mas aquele que vive e que vem ao encontro. Esse alguém é o Deus que se revela e se dá a conhecer como aquele que estará sempre ao lado do povo, sendo sempre para ele[6]; como aquele que em determinado momento da história se fará voz e presença realmente humana, partilhando, segundo as vicissitudes da própria história do homem, de tal maneira que:

> "Quando os tempos e os homens estejam acostumados ao som dessa palavra divina para reconhecê-la em pessoa e maduros para acolhê-la em todas as suas exigências, essa definição já não será 'eu sou o que serei convosco', mas eu sou Deus convosco, ou seja, Emanuel."[7]

A partir desse momento/acontecimento o encontro com Deus já não se faz simplesmente a partir da contemplação da natureza e das suas acções na história, ou da escuta e da relação com os profetas, os reis e os sacerdotes, mas a partir da contemplação, da audição e da relação de amor com essa pessoa concreta que é Jesus Cristo.

Deus não se dá a conhecer ao homem na sua essência, uma vez que esta transcende totalmente a finitude humana. Mas, ao querer dar-se a conhecer quer ser encontrado, revelando-se através de obras e palavras num existir humano que é assumido como próprio e que surge como uma realização profundamente divina na sua autenticidade humana. É através da acção concreta na história, da palavra concreta no tempo, da corporeidade real no espaço, no viver e morrer como homem que Deus se dá a conhecer como Deus. Ou seja, como diz Cardedal:

> "Só sendo homem pode Deus em verdade última encontrar o homem, e só sendo de alguma maneira divinizados podemos nós encontrar a Deus. Por isso poderíamos definir a Cristo como aquela possibilidade criada por Deus para ser ele mesmo homem e oferecida ao homem para que este possa ser como Deus."[8]

O conhecimento de Deus não nasce, pois, de uma especulação por parte do ser humano, mas pelo contrário brota da própria intervenção de Deus na história da humanidade. A experiência do encontro com um Tu Absoluto que interpela a nossa liberdade e a quem podemos responder sim ou não constitui a fonte original do nosso conhecimento de Deus.

Só Deus sabe falar verdadeiramente acerca de Deus. O homem tem, por isso, que aprender a conhecer Deus ouvindo o próprio Deus e vivendo com Ele. Jesus Cristo é a concretização dessa realidade e dessa esperança. Fora da relação com Ele, acreditamos nós cristãos, não é possível conhecer a Deus na sua verdade total. A relação de amor com Jesus Cristo converte-se, assim, no meio privilegiado da manifestação de Deus ao ser humano e do nosso conhecimento e encontro com Ele.

2. Jesus Cristo: encontro entre Deus e o ser humano

A pessoa de Jesus, com a sua existência concreta, oferece-nos a experiência de um existir humano no qual a iniciativa salvífica de Deus e a abertura do ser humano ao Mistério se encontram. Por isso Jesus Cristo é "o paradigma do encontro enquanto que nele converge o duplo movimento revelador de Deus e acolhedor do homem"[9]. Ele mesmo realiza a experiência do encontro ao viver toda a sua existência numa atitude de obediência filial que só tem sentido na íntima comunhão existente entre o Pai e o Filho. Jesus Cristo é para o ser humano possibilidade permanente do encontro com Deus ao convidá-lo a partilhar a sua condição de Filho e a sua liberdade, fazendo-o participar do amor do Pai. Por isso mesmo ele é, também,

condição de possibilidade para o ser humano se encontrar com o seu próprio mistério.

Só quem conhece a intimidade do Pai e a intimidade do homem sabe, com verdade, como revelar um ao outro; só quem vive em plena comunhão com o Pai e em plena comunhão com a humanidade pode realizar o verdadeiro encontro entre Deus e o ser humano.

É muito interessante a este respeito o que nos diz Xabier Pikaza ao reflectir acerca da identidade e da consciência de Jesus. Para ele Jesus encontra-se consigo mesmo, como indivíduo pessoal, a partir da sua relação com Deus (teoconsciência) e desde e para a sua relação com os seres humanos (antropoconsciência). Na verdade, é só a partir destes dois momentos que se pode verdadeiramente falar da consciência que Jesus teve de si mesmo, ou seja, da sua auto-consciência[10].

Neste sentido Pikaza fala em

- Consciência de profundidade ou teoconsciência. Ele conhece-se e encontra-se a si mesmo a partir da sua relação com Deus a quem concebe não como uma ideia filosófica, ou um postulado moral, mas como o fundamento do seu ser. Pai/Mãe que lhe diz tu, tornando-o pessoa, amor fundante, vontade que o impulsiona, futuro que o acolhe;
- Consciência de reciprocidade. O ser humano conhece-se a si mesmo a partir de, com e para os outros. Também isto é verdade para Jesus. Com eles e para eles Jesus realiza a sua existência.
- Auto-consciência. A partir de Deus e para Deus, a partir dos seres humanos e para eles, Jesus pode conhecer-se e realizar-se de maneira pessoal. É a partir destes dois centros anteriores (Deus e os seres humanos) que Jesus emerge como pessoa.

Na verdade, só podemos entender verdadeiramente quem é Jesus Cristo a partir desta dupla relação que simultaneamente constitui uma dupla fidelidade, ou melhor dito, uma única fidelidade de dupla via. É a partir da sua fidelidade e relação com Deus e com os seres humanos que Jesus se entende e se vive.

É através da Sua consciência e da Sua liberdade que temos acesso à palavra e à vontade do Pai. Na realidade, a liberdade, a vontade e a história de Jesus como Filho são o meio, o âmbito, o instrumento e o lugar da revelação de Deus aos homens, de tal modo que esta jamais pode ser separada da sua pessoa. Assim, aceitar a revelação e responder-lhe não pode ser outra coisa do que realizar o encontro com Cristo estabelecendo com ele um diálogo de vida. O escândalo do Cristianismo consiste, para O. González de Cardedal precisamente nisto:

> "Que para chegar ao eterno seja necessário voltar os olhos para a temporalidade; que para ir para Deus se tenha que passar pelos homens; que para penetrar no mais interior do próprio mistério seja necessário partilhar a intimidade com um próximo humano; que para conhecermo-nos a nós mesmos tenhamos que passar pelo irmão e deixar-nos trespassar por ele"[11].

De facto, o cristianismo tem uma pretensão única que é constitutiva da sua identidade e da sua verdade:

> "A pretensão e a convicção de ter encontrado a Deus na palavra, nas acções e sobretudo na morte e ressurreição de um homem, irmão da nossa raça, sujeito a todas as determinações espácio-temporais, mas que tinha sido destinado a ser o meio, âmbito e presença pessoal de Deus"[12].

Podemos ainda dizer o mesmo de uma maneira que, porventura, pode chocar, mas que no meu entender, mais não é do que levar até às últimas consequências a reflexão que temos vindo a desenvolver,

Recorro às palavras de Jesus Espeja, para afirmar aquilo que pretendo:

> "Segundo a fé cristã, em Jesus Cristo humanidade e divindade estão inseparavelmente unidas; isto quer dizer que a divindade não está como que um andar superior à humanidade, «junto a», nem «à custa da» mesma; faz-se presente e revela-se na humanidade histórica: «verdadeiramente este homem era o Filho de Deus."[13]

Na verdade, "em Jesus Cristo assistimos ao encontro do homem com Deus, precisamente enquanto que nele se dá o encontro de Deus com o homem"[14].

3. A experiência cristã: experiência de relação e encontro

Para entendermos melhor o que se quer afirmar com a expressão 'experiência cristã' torna-se necessário precisar o significado do termo experiência. Para isso, podemos percorrer um caminho que passe pela delimitação dos grandes campos de significação da palavra e que se podem resumir aos dois adjectivos que se formam a partir do mesmo substantivo: o adjectivo 'experimental' que designa uma forma de conhecimento da realidade através dos sentidos e da utilização de meios adequados (é a experiência como contacto sensível, repetível, verificável e universal com a realidade); e o adjectivo 'experiencial' que supõe o conhecimento de uma realidade singular, externa ou interna ao sujeito, e uma relação desse mesmo sujeito com a realidade conhecida (trata-se da experiência como relação exercida e vivida com o objecto do conhecimento, se quisermos como conhecimento obtido por conaturalidade).

Se por experiência entendemos o que o adjectivo experimental significa, então devemos excluir como impossível toda a experiência religiosa. Se, pelo contrário, entendemos o que nos é sugerido pelo adjectivo experiencial, então a experiência religiosa só será impossível

se olharmos para o Mistério em termos de impenetrabilidade absoluta e de total opacidade para o conhecimento do ser humano, ou se o horizonte do humano se limitar ao finito, mundano e sensível.

Pelo que sabemos, nem as tradições religiosas têm esse entendimento do mistério, nem os dados da experiência humana nos apresentam o ser humano como alguém fechado sobre si mesmo.

Apesar de serem muitas as dificuldades inerentes ao vocabulário da experiência aplicado ao âmbito da religião, os estudos acerca do fenómeno religioso referem continuamente a experiência religiosa como sendo um dos núcleos da religião. A própria vivência da religião, nos nossos dias, nos testemunha numerosos acontecimentos nos quais o ser humano (das mais variadas condições e nas mais diversas circunstâncias) afirma e reconhece ter vivido uma experiência que o leva a afirmar ter encontrado Deus, ou ter sido encontrado por Ele. De facto, na história religiosa da humanidade podemos encontrar a experiência religiosa sob uma quase incontável variedade de formas.

Mesmo com essa imensa variedade de formas, é preciso fazer um esforço de procura, no sentido de encontrar alguns traços característicos que nos permitam identificar diversos fenómenos sob a designação comum de experiência religiosa. O carácter experiencial daquilo que é vivido pode ser sublinhado como sendo um desses traços. Na verdade, o ser humano pode fazer a experiência de uma realidade superior a si, que simultaneamente o transcende e está presente no seu mundo. Muitas vezes esta experiência é expressa em termos de visita, de encontro, de visão, de escuta, que revelam uma presença diferente daquela a que está normalmente habituado.

Na tentativa de identificar os tais traços característicos que nos ajudem a precisar qual o significado da experiência religiosa, parece-nos poder falar em três elementos: o ser humano que intervém nela e aparece, à primeira vista, como o sujeito da relação; o Mistério de Deus, a sua presença, a sua Graça, o seu Espírito, que constituem o

termo dessa relação; e a própria relação. Neste sentido, podemos falar duma certa estrutura, inerente à experiência religiosa, composta por esses elementos[15].

- Do lado do ser humano a experiência de Deus pode ser vista como sendo uma disposição fundamental, enraizada no seu próprio ser e na qual intervém em totalidade. Esta disposição não parece pertencer nem à ordem do fazer (como uma acção categorial acidentalmente adicionada ao seu ser), nem à ordem do ter (como algo acidental que este possui, mas poderia não possuir). Nesta experiência, é todo o ser do homem que está em jogo, não se limitando a fazer um acto que é acrescentado ao seu ser ou a adquirir algo de que antes estava privado. Nela não intervém nenhuma faculdade isolada. Não conhecemos a Deus somente com a mente, nem entramos em relação com Ele somente através do sentimento ou da vontade. Todas as faculdades são chamadas a participar, de tal modo que esta experiência comporta amor e conhecimento, teoria e prática.

  Na experiência religiosa o ser humano pode sentir-se auto-implicado como em nenhuma outra. No fundo, em nenhuma relação o sujeito exerce a sua condição de sujeito como neste tipo de experiência. É que mesmo em relação com outros sujeitos humanos, existem sempre zonas da própria pessoa que são inacessíveis. Na pessoa existem solidões que nem a relação humana mais íntima consegue ultrapassar. Só a relação com um tu eterno, com um tu absoluto, pode tocar o mais nuclear e profundo da pessoa humana e, por isso, só nela o sujeito é-o de forma plena.

- O termo da experiência religiosa, ao qual o sujeito religioso das tradições teístas se costuma referir com o nome de Deus, é uma realidade que nenhum esforço

humano é capaz de explicar, que nenhuma palavra é capaz de descrever, que nenhum pensamento é capaz de compreender e que assume traços característicos passíveis de serem descritos com a categoria de Mistério, significando a realidade transcendente, totalmente outra em relação ao ser humano e a todas as realidades do seu mundo.
Neste sentido, Mistério designa uma realidade que só pode surgir no mundo humano a partir da sua própria iniciativa. Ao manifestar-se deixa-se reconhecer de maneira inconfundível, precisamente na medida em que se revela como Mistério, ou seja, ao revelar-se não fica à disposição do ser humano, mas aparece na sua gratuidade, tornando-se presente. No fundo é Mistério não porque não possa ser conhecido, mas porque o seu conhecimento segue percursos diferentes; e é transcendente não no sentido espacial do que se situa mais além dos limites do mundo, mas no sentido de que só é acessível ao ser humano através de um acto em que este se transcenda a si mesmo, aceitando ir mais além daquilo que, à partida, podia conceber ou imaginar. Desta maneira, o Mistério pode ser vivido como a realidade mais intimamente imanente.

Para o sujeito religioso, o Mistério torna-se uma presença originante que o sustenta e o atrai e que é vivida como sendo pessoal, não fundamentalmente porque a sua representação contenha os traços e as propriedades características da pessoa humana, mas porque a relação com ele aparece como sendo a raiz e o fundamento da própria pessoa, só podendo, portanto, ser vivida como pessoalizante.

- O essencial desta relação, que está no coração da experiência religiosa, é determinado pela natureza do próprio Mistério, que ao não ser um objecto do mundo

> reclama para si outro tipo de relação. De facto, na sua relação com os objectos o ser humano é o centro em função do qual as coisas existem e acabam por depender. Na relação com o Mistério o ser humano deixa de ser o centro e é chamado a adoptar uma atitude de consentimento e de reconhecimento que aceite Deus como Deus, ou seja, como o único necessário e o centro de própria vida. O ser humano que tinha partido à busca de Deus cai na conta que é este próprio Deus que está na raiz do seu próprio processo de busca. Quando procura encontrar Deus, acaba por descobrir-se encontrado.

A partir destes três elementos, que parecem ser constitutivos da experiência religiosa, podemos avançar que esta não pode ser reduzida a uma 'coisa' pertencente ao mundo do sentimento e da emoção, ainda que o sentimento e a emoção intervenham nela (as interpretações 'emocionalistas' da experiência religiosa mostraram, contudo, positivamente a originalidade de tal experiência e a impossibilidade de reduzir a religião a um código, a uma doutrina ou a uma qualquer instituição). É a totalidade do sujeito (sentimento, razão, decisão, vontade, etc) que intervém nela e a decisão e o consentimento desempenham, sem dúvida, um papel primordial.

Mais do que num esquema de causa-efeito, ou mesmo de sujeito-objecto, a experiência religiosa pode ser reflectida a partir de um esquema dialógico/relacional. Este modelo de proposta-resposta implica uma relação eu-tu, que é característica da própria atitude religiosa. Ainda que a religião apareça como resposta do ser humano perante a interrogação sobre si mesmo, em última instância ela é percebida como resposta a uma interpelação que irrompe na interioridade da sua vida convidando-o a transcender-se. Na resposta a esta interpelação, que muitas vezes experimenta como provindo de um tu divino ou absoluto, o ser humano aspira a viver uma condição de optimização pessoal.

É dentro deste contexto global da experiência religiosa que temos de reflectir o específico da experiência cristã, que assim terá sempre que ser entendida como uma experiência de relação entre o ser humano e Deus. Trata-se da experiência de encontro com Deus realizado no encontro com a pessoa de Jesus Cristo:

> "A experiência de que nele, na sua vida, na sua paixão, na sua morte, se fez presente [...] Deus e a sua salvação; que nele se inaugurou o Reino de Deus, que nele se consumou a aliança de Deus com o seu povo; que nele o Deus que tinha prometido «eu serei o vosso Deus», começou a ser «Deus connosco» [...]."[16]

Esta experiência de Deus requer dos discípulos uma radical conversão do olhar e do coração que é possibilitada pelo Espírito. Este é a raiz da experiência cristã. É na doação do Espírito do Ressuscitado que Deus se faz dom que transforma o interior da pessoa e lhe concede a condição de se tornar filho no Filho, deificando-a.

Esta experiência vital de relação não pode, no entanto, acontecer separada da vida e paralela a ela. Ela tem de encarnar-se numa determinada maneira de viver que reproduz a forma de viver instaurada por Jesus e que se resume no seu ser para os outros e para o Outro (pró-existência). Deste modo a experiência cristã de Deus terá a sua manifestação mais autêntica no serviço e no amor aos irmãos. Assim: Jesus Cristo, sacramento de Deus, prolonga-se no sacramento do irmão como lugar privilegiado para o encontro com ele e nele com Deus (de novo estamos na presença da dupla relação com Deus e com os irmãos).

A experiência cristã apresenta-se, pois, como uma experiência necessariamente sacramental e mediada: em Jesus Cristo, sacramento originário de Deus, na Igreja continuadora sacramental da presença do Senhor Jesus na história, na celebração cultual da sua presença, na escuta da palavra e na prática de amor e serviço aos irmãos.

Assim, a experiência cristã de Deus, acontece como uma experiência dialógica e relacional, a acontecer no centro da vida da pessoa, transformando o conjunto da sua vida.

4. Tirando conclusões.

Tenho até aqui destacado aqueles pontos que me parecem essências no mistério cristão. Nesse sentido sublinhei o protagonismo de Deus e do ser humano em todo o processo; destaquei uma fidelidade de dupla via na própria experiência constitutiva de Jesus Cristo e que mostra como a pró-existência é um dos traços constitutivos da sua identidade pessoal; tentei mostrar como toda esta relação pressupõe um compromisso com cada momento histórico em que estejamos a viver. Na verdade, a salvação não acontece ao lado da história e muito menos apesar da história. Ela é uma realidade que pressupõe o nosso viver concreto, que exige que assumamos e levemos a sério o nosso viver concreto.

A partir de aqui gostaria, agora, de tirar algumas conclusões e de fazer algumas sugestões concretas ao nível da nossa reflexão cristã.

4.1. Reler a Bíblia / refazer a leitura bíblica[17]

O desconhecimento dos nossos cristãos acerca da Bíblia é enorme e a sua preparação para fazer uma leitura correcta é ainda maior.

O mundo da Bíblia não é o nosso mundo, pelo que julgá-lo e relê-lo com as categorias actuais não só é ingénuo, como injusto. Mas não será menos injusto e ingénuo continuar a pensar e a expressarmo-nos hoje, ao nível da religião, com as mesmas categorias de então.

Uma atitude dessas tem provocado uma leitura deformada da Bíblia, que continua a existir em muitos meios, nos nossos dias. A verdade, é que não existe, nem pode existir, uma leitura 'pura' da Bíblia, pois toda a leitura tem que ser forçosamente uma interpretação. A validez da leitura tem então de encontrar-se a partir da fidelidade à experiência que os relatos bíblicos querem narrar e testemunhar e

não tanto a partir da maneira como o fazem, nem das categorias que utilizam.

Ter consciência disto, pode ajudar-nos a evitar um grande perigo, que consiste em fazer passar por fé aquilo que é uma interpretação condicionada pelo tempo em que surgiu.

4.2. Reler o ciclo da criação

Foi, por exemplo isso, que aconteceu com uma má leitura do mito bíblico da criação. E apesar de hoje, do ponto de vista teológico, essa leitura fazer parte do passado, ela permanece, no entanto, na mentalidade de muitos dos nossos crentes.

Hoje sabemos que a narração do pecado, através daquela imagem da árvore, do fruto e da serpente, é uma narração mítica, no entanto, continua a existir a terrível ideia de que todos os males do mundo são um castigo divino, por causa de uma falta histórica cometida pelos nossos antepassados. Isto tem levado a modelar na mentalidade de muitas gerações a ideia de que Deus é capaz de castigar das maneiras mais horríveis e a fundamentar a reflexão de que, em última instância, é Deus que quer, ou permite, o mal no mundo, uma vez que até é possível a existência de um paraíso na terra. Deste modo continua-se, nos nossos dias, a afirmar que o sofrimento, a doença e a morte resultam de uma decisão de Deus, ainda que seja o resultado de um castigo[18].

Tudo isto levou a criar uma imagem de Deus como alguém capaz de castigar por toda a eternidade e com tormentos terríveis as suas criaturas. Quando pensamos nos avanços que a nossa sensibilidade e a nossa reflexão fez sobre a pena de morte e mesmo sobre a prisão perpétua uma dúvida surge com toda a força: será que o ser humano é melhor do que Deus?

É urgente reler a criação, entendendo-a como um gesto gratuito do amor de Deus que cria o ser humano livre e lhe propõe um caminho

para a sua felicidade e realização (salvação diremos nós cristãos), dialogando com ele e acompanhando-o ao longo do percurso.

4.3. Reler o ciclo da redenção

Uma leitura deficiente da Bíblia levou, também, a que a maravilha de um Deus que se faz presente na história humana, para de mil maneiras e com amor e paciência, ir-nos ajudando a vencer o mal e o pecado, fique, para muitos, convertida num terrível 'ajuste de contas'.

A este nível foi-se elaborando uma leitura exclusivamente sacrificial de todo o processo da salvação de tal modo que,

> "O esforço de Deus, por intensificar ao máximo a sua presença e abrir-nos caminho à sua graça; o seu conseguir, través de Jesus, a revelação do seu amor, sem medida, e da sua compreensão, sem limite, pela nossa debilidade e nosso pecado; o seu não fazer marcha-atrás, ainda que tal amor lhe custasse nada menos que o assassinato do seu «Filho muito amado», acabou sendo interpretado como um «preço» que Ele exigia, como um castigo necessário para «aplacar a sua ira.»[19]

Não tenhamos qualquer tipo de dúvidas, a partir da fé podemos afirmar que Deus no momento da morte do seu filho nunca o abandonou. Pelo contrário estava presente e sofrendo ao lado dele. Também não duvido que, se pudesse, teria evitado aquela morte. Mas livremente Jesus manteve-se fiel à sua identidade até ao fim. Porque se sabia filho não o negou e viveu testemunhando essa realidade, por isso foi condenado à morte. Também o Pai se manteve fiel à sua condição. Porque é Pai não nega que aquele é o seu filho e aceita a sua fidelidade, ainda que o caminho da morte, que inevitavelmente se aproxima, o faça também sofrer muito.

Por causa do ser humano ambos se mantiverem fiéis e isso possibilita-nos, na força do Espírito, ter acesso à própria vida divina

e nisso consiste o projecto de Deus, nisso consiste verdadeiramente a salvação.

É urgente reler a salvação e descobrir nela, não um preço a pagar, mas um gesto gratuito e livre que nos permite a vivência de uma nova realidade.

4.4. Repensar a espiritualidade

Consequência de uma incorrecta leitura do ciclo da criação e do ciclo da salvação, foi a visão dualista que acabou por se ir impondo na mentalidade cristã. Esta mentalidade acaba por ir organizando todo o espaço religioso, de tal modo que começamos a aceitar que Deus é aquele que esta em cima e nós em baixo e que o sagrado é aquilo que pertence a Deus e o profano aquilo que nos pertence.

Desta concepção dualista, derivou espontaneamente uma visão negativa da vida e da realidade. A salvação é separada da criação e acaba por contrapor-se a ela, de tal modo que tudo aquilo que é criado acaba por correr o risco de aparecer como mau e corrupto. Nesta linha, a fuga do mundo e a negação do mundo acaba por ser uma consequência lógica. Nasce, assim, uma perspectiva exclusivamente sacrificial da espiritualidade cristã. Só o que é feito com esforço e sacrifício pode ser premiado por Deus. Só a nossa negação em tudo aquilo que é próprio da condição humana é que pode contribuir para a salvação.

Claro que existe uma diferença real entre Deus e as suas criaturas, mas isso não nos pode levar a converter a diferença em distância e a distinção em dualismo.

É urgente repensar a espiritualidade cristã, de tal modo que fique claro que a vontade de Deus é a profunda felicidade e realização do ser humano. Não se pode continuar a falar em salvação como se ela não tivesse nada ver com a felicidade humana, no aqui e agora.[20]

4.5. Enfrentar o desafio do pluralismo

Também aqui somos chamados a repensar as nossas atitudes e posições. Quantas vezes nos julgamos detentores de toda a verdade, acusando os outros de estar no erro. A verdade é só a nossa e só pode ser dita da maneira que nós a dizemos.

Também nós somos chamados a ter uma compreensão da relação com a verdade que privilegie a busca sobre a posse, a contemplação sobre o domínio. Talvez uma compreensão desta possa ajudar-nos a ultrapassar a tendência excessivamente dogmática em que muitas vezes temos traduzido a reflexão cristã, pelo diálogo em que cada um se deixa verdadeiramente tocar pelo testemunho dos outros.

Mesmo a maneira como é vivido e experienciado o cristianismo não pode, de modo algum, ser reduzido à maneira ocidental europeia de fazê-lo, nem sequer à maneira dos católicos.

O diálogo com as outras religiões e mesmo com os não crentes é urgente e indispensável.

> "Que figura adquirirá o cristianismo trás esse diálogo inter-religioso, quais serão as formulações teológicas da sua identidade, são questões sem resposta na actualidade, mas que os cristãos podemos afrontar confiadamente a partir da consciência do valor da nossa própria fé e a partir do conhecimento de que Deus, sempre maior, em quem acreditamos, pode ser acessível através das tradições religiosas da humanidade, por caminhos que só ele conhece."[21]

4.6. Redescobrir o valor teológico da experiência humana[22]

Convém esclarecer, logo à partida, que o termo 'experiência humana' é aqui tomado como sinónimo de vida humana, entendendo por tal o exercício concreto e a realização efectiva de todos os elementos que compõem a nossa história, trata-se pois da condição humana realizada numa história concreta.

Claro que a experiência humana não pode ser apreendida a partir de uma mera sucessão de acontecimentos. A sua existência, só pode verdadeiramente ser assumida a partir da orientação de um sentido.

4.6.1. Carácter teofánico da experiência humana

A relação do ser humano com o mistério que é Deus comporta três elementos essenciais:

- A sua raiz está na referência do ser humano a uma realidade absolutamente transcendente que se situa mais além do campo de todas as possibilidades humanas;
- A absoluta transcendência deste mistério implica que a relação com ele só possa ser concebida a partir de uma iniciativa sua;
- O carácter activo, pessoal e transcendente deste mistério, faz com que a sua manifestação só possa ter lugar através de realidades, de qualquer tipo, que fazem parte do mundo do ser humano e que, por isso, integram, de uma forma ou de outra, a sua experiência.

Baste esta estrutura fundamental do processo revelador, para podermos entender como a experiência humana é fundamental e necessária para a manifestação do divino e, por conseguinte, para a resposta da fé.

4.6.2. A experiência humana, experiência teoprática

O caminho do homem para Deus, o encontro definitivo com ele passa pela experiência humana.

Este dado é, para nós cristãos, de uma evidência e de uma necessidade absolutas. É que o acesso que nós temos ao mistério de Deus passa obrigatoriamente pela experiência humana de Jesus.

É a partir de Jesus Cristo e nele que, nós cristãos, temos acesso ao mistério de Deus; que, nós cristãos, podemos aceder à vida divina; no fundo, que, nós cristãos, somos salvos.

Infelizmente, tem sido frequente entre os cristãos uma ideia do encontro do ser humano com Deus, segundo a qual este terá acontecido de uma vez para sempre em Cristo, pelo que só poderá continuar a acontecer na medida em que sejamos capazes de repetir cultualmente determinado tipo de gestos religiosos, em relação mais ou menos com a vida, mas verdadeiramente à margem dela.

Mas ser cristão não se pode reduzir jamais a uma simples imitação de gestos, é preciso muito mais, é preciso perceber a raiz da experiência de vida de Jesus Cristo, o seu princípio existencial, para o poder assumir. Só assim, poderemos perceber que para o cristianismo o encontro com Deus não pode acontecer à margem da vida, mas, pelo contrário, só pode ter lugar no meio dela. Deste modo, a vida humana faz-se reveladora de Deus, facilitadora do encontro e possibilitadora da divinização do ser humano.

Por isso, para que o ser humano se possa verdadeiramente encontrar com Deus é necessário ter em atenção três condições:

- A primeira será a da fidelidade à própria experiência. Na verdade, para que a vida possa conduzir a Deus, primeiro que tudo é necessário que seja vivida. Só o seu exercício efectivo permite descobrir a presença de Deus nela;

- A segunda condição será a da abertura radical do ser humano a Deus. Só ele é capaz de transformar o conjunto da realidade e de orientá-la mais além de si mesma, convertendo-a em símbolo;

- A terceira condição é a referência, mais ou menos expressa, mais ou menos consciente, à vida e à história de Jesus Cristo.

4.6.3. A experiência humana como experiência teológica

O que atrás dissemos, de uma maneira breve e simples, leva-nos agora a poder afirmar que a experiência de vida de cada um de nós é mediação indispensável para podermos concretizar a nossa opção crente.

Não podemos ser cristãos na nossa sociedade e na nossa cultura, partindo de pressupostos e conceitos que não sejam os nossos, construindo uma história que não seja a nossa, vivendo uma vida que passe ao lado da nossa própria vida.

De facto, a história demonstra que quando a teologia trabalhou com um logos anacrónico em relação com a experiência histórica se esgotou como tal teologia, convertendo-se numa linguagem ininteligível e insignificante, arrastando, na sua própria decadência, a fé e dando lugar a grandes crises religiosas.

A descoberta do valor teológico da experiência permite-nos tirar algumas consequências:

- A reflexão crente da vida consiste sobretudo numa hermenêutica especial da existência, da história do ser humano a partir da dimensão crente que essa existência comporta e à luz que o exercício dessa dimensão projecta sobre o conjunto da história;
- A abertura do ser humano ao mistério encarna necessariamente numa tradição religiosa de expressões, signos e acontecimentos reveladores, que constituem o corpo expressivo em que se encarna historicamente a dimensão religiosa, comum a todos os seres humanos e

que, no caso do cristianismo, culminam em Jesus Cristo como revelador de Deus;

- Tal tradição religiosa concreta constitui o fundamento de uma comunidade de pessoas congregadas à volta desses acontecimentos e que partilham numa fé comum o sentido transcendente que comportam. A vida cristã não pode ser nunca tarefa privada e individualmente isolada, mas tem que ser sempre pessoal e comunitária. A sua tarefa hermenêutica tem como norma, para a interpretação da experiência, os acontecimentos revelados e aceites por essa comunidade crente e tem de realizar-se na tradição (não no tradicionalismo) dessa comunidade, no seio da qual se foi revelando o seu sentido;

- A própria natureza dessa revelação histórica, leva-a, em todos os momentos, a integrar-se nessa tradição, verificando-a na própria história e actualizando-a nas circunstâncias de cada tempo.

4.7. Redescobrir a dimensão ético-política da experiência cristã[23]

O lado ético e político da existência crente é a mediação por excelência para garantir o respeito pela transcendência, ao mesmo tempo que a sua presença no mundo e na vida dos seres humanos.

Não é possível ser-se cristão sem uma intervenção clara na sociedade e na cultura em que vivemos. Claro que não se trata de uma intervenção no sentido de obrigar tudo e todos a fazerem a opção cristã, trata-se, isso sim, de ser testemunho daquilo em que acreditamos, da proposta de Deus para a humanidade, uma proposta que para nós é motivo de profunda felicidade e realização (salvação).

Por isso alguém que se mostre insensível às manifestações de 'morte' do ser humano, tais como são o sofrimento evitável, as condições de injustiça, a vida pobre a que tantos são condenados e tantas e tantas outras situações em que a dignidade humana é atingida, jamais se poderá assumir como cristão. A luta pela justiça e pela dignidade do ser humano, de todos os seres humanos, tem de ser uma das notas características da nossa opção cristã aqui e agora.

4.8. Ser cristão.

O projecto de recomposição do acreditar que até aqui tem vindo a ser traçado requer que digamos com toda a frontalidade, que a opção crente passa obrigatoriamente por uma experiência pessoal (sempre no contexto de uma comunidade) de adesão ao Deus presente no centro da experiência pessoal testemunhada por Jesus Cristo, e que a nós nos é possibilitada na força do Espírito.

Não podemos ser cristãos por procuração:

> "ser crente comporta, mais além da posse de uns hábitos ou qualidades e mais além da realização de uns actos, uma forma peculiar de exercício da existência que afecta ao conjunto do ser pessoal, desde as suas atitudes mais radicais, até às diferentes facetas do seu ser: razão, vontade, sentimento, o exercício do seu ser no mundo e da sua forma de viver em sociedade."[24]

A nossa opção cristã passa pela relação pessoal com Deus, o Deus que Jesus Cristo nos revela, e que para nós tem de ser o mistério no qual vivemos, nos movemos e existimos e a partir do qual constantemente surge a realidade da nossa pessoa.

Toda esta realidade fica bem expressa na impressionante experiência de Jesus Cristo que nos revela um Deus verdadeiramente diferente.

(NOTAS)

1 Juan Ambrosio, *Encontro com Cristo, plenitude do ser humano. Esboço de uma soteriologia à luz do pensamento de Olegário González de Cardedal* = Ensaios 3, Paulinas, Lisboa 2002, 201-205.

2 *O. González de Cardedal, Jesus de Nazaret, Aproximación a la cristologia* = BAC Maior 9, La Editorial Católica, Madrid 1993[3], 30.

3 *Cf O. González da Cardedal, Jesus da Nazaret* 29-37. Na sua reflexão acerca da categoria do encontro Cardedal tem muito presente o excelente trabalho de J. Martin Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, cuja elaboração acompanhou de perto como podemos deduzir da referência feita no prólogo de Jesus de Nazaret. Nesta obra J. Martin Velasco reflecte a relação religiosa a partir da categoria do encontro, propondo esta categoria "no como una más entre las muchas que contiene el mundo religioso, sino como la fundamental, de alguna manera inevitable e insuperable [...] para vivir y expresar la relación religiosa" (p.238).

4 *O. González de Cardedal, Jesus de Nazaret* 65

5 *Ibidem* 42. Por este motivo, para este autor, a teologia negativa não tem raízes bíblicas.

6 Cf Ex. 3, 14-16.

7 *O. González de Cardedal, Jesus de Nazaret* 67.

8 Ibidem, 74.

9 Olegário González de Cardedal, *Jesus de Nazaret,* 34.

10 Cf *Éste es el hombre. Manual de cristología*, Secretariado Trinitário, Salamanca 1997, 61-99.

11 *O. González de Cardedal, Actualización de la revelación*, in *Iglesia Viva* 4(1979) 333.

12 *O. González de Cardedal, Jesus de Nazaret* 38.

13 Jeus Espeja, *Creer en este mundo*, BAC, Madrid 2000, 29.

14 *O. González de Cardedal* 36.

15 Cf Juan Martín Velasco, *Las variedades de la experiencia religiosa*, in A Dou (Ed), *Experiencia religiosa*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1989, 19-74 (sobretudo 64-71)

16 Juan Martín Velasco, *La experiencia Cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1997[3], 80

17 Sigo aqui as sugestões feitas por Andrés Torres Queiruga, *Creer de outra manera* = Aqui y Ahora 39, Sal Terrae, Santander 1999,15-29.

18 A propósito do pecado Torres Queiruga, diz textualmente: "todo o peso do discurso acerca do pecado continua ignorando que o fundamental é o interesse de Deus em que não nos façamos mal a nós mesmos, em que não estraguemos a nossa vida e arruinemos a nossa realização", *Creer de outra manera*, 22.

19 Andrés Torres Queiruga, *Creer de otra manera*, 24.

20 Claro que a salvação não se reduz a esta dimensão e claro que muitas vezes as consequências das nossas opções na vida nos fazem sofrer e são custosas, mas isso não tem nada a opor-se à felicidade, à realização e, mesmo, ao prazer de viver).

21 Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996, 124.

22 Sigo aqui a excelente reflexão feita por Juan Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología* = Verdade e Imagen 53, Sígueme, Salamanca 1978, 247-263.

23 Volto aqui de novo à reflexão feita por Juan MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano e una cultura posmoderna*, 112-122.
24 Juan MARTIN VELASCO, *ser Cristiano en una cultura posmoderna*, 104.

A MORAL, DEUS E OS CRISTÃOS

Mateus Cardoso Peres, op
Instituto São Tomás de Aquino

Recentemente, como é do conhecimento geral, ganhou novas formas de expressão, no espaço cultural historicamente mais marcado pelo cristianismo, que é o Ocidente europeu, a ideia de que Deus é um impedimento a evitar ou a mesmo combater para gozar a vida[1]. Porquê? Em grande parte, ou mesmo principalmente, por causa da moral. Não me parece possível recusá-lo. Atribuem a Deus, tanto crentes como não-crentes, uma exigência moral que, na opinião de muitos dos nossos contemporâneos, impede de viver, de ser feliz, de ser simplesmente humano. Todas as sociedades tiveram e têm o seu *ethos,* a sua moralidade e, normalmente as suas divindades são responsabilizadas pelos sistemas morais próprios: se são desumanos, a culpa é dos deuses. Parece inegável que estas críticas e outras do mesmo género, no referido espaço cultural visam o cristianismo: e são objectivamente um repto lançado aos cristãos. Mas, por isso mesmo, constituem também uma oportunidade de repensarmos a ligação entre a moral que passa por ser «a moral dos cristãos» e o Deus que se revela em Jesus Cristo e em que acreditamos. É o que vou tentar nas linhas que se seguem.

Começarei pela questão: que pensar dessas críticas? Em segundo lugar, evocarei o que, de facto, a revelação cristã nos diz sobre esta matéria. Para, finalmente, abordar as alternativas abertas aos cristãos, na prática e na discussão da questão.

As Críticas

Não vou estabelecer e explorar uma possível distinção entre o que seria a versão oficial da moral cristã, v.g., a do Catecismo da Igreja Católica, para uma apresentação genérica e relativamente recente[2], completada de forma mais pontual, por vários outros documentos do Vaticano, nomeadamente da Congregação para a Doutrina da Fé, por um lado, e, por outro, a distorção que os meios de comunicação social tantas vezes, e com alguma razão, são acusados de cometer. Porque o «Magistério» tem algumas responsabilidades nessa desinformação e, no fundo as diferenças são irrelevantes. Se há diferenças a assinalar seriam talvez as que existem entre a moral social, pelo menos, a partir da *Octogésima Adveniens* de Paulo VI, em 1971[3] e a moral pessoal abarcando os campos da sexualidade, da bioética, etc, de características muito mais rígidas e impositivas.

É forçoso reconhecer que estamos perante uma moral estruturalmente negativa, feita de proibições. Não responde à questão de como ser autenticamente humano, de realizar-se, de ser feliz até, mas à questão de saber o que não se pode, o que não se deve fazer. Porque, sobretudo a partir de Trento, mas já antes, o discurso moral da Igreja, ou o que passa por tal, foi elaborado no quadro da formação dos confessores, que têm que saber o que é pecado. Esta perspectiva veio a traduzir-se num discurso imensamente redutor e, em particular, escandalosamente vazio de ideal, sem preocupação com a autenticidade ou a perfeição humanas, sem proposta de identificação com Cristo; além disso, dada a sua génese, é tipicamente clerical. Este imenso esforço secular, esta vasta produção literária deu lugar à querela dos sistemas morais, em que rigoristas e laxistas, probabilistas e probabilioristas se combateram e que conduziu ao triunfo de um certo rigorismo mitigado, que – reconheçamo-lo – chegou aos nossos dias.

A situação foi denunciada no Concílio Vaticano II que determinou: «Ponha-se um especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve

revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação dar frutos na caridade para a vida do mundo[4].» Sublinhe-se a novidade da abordagem positiva, com a sua referência à grandeza da vocação e à obrigação de contribuir, na caridade, para a vida no mundo, assim como o apelo a fazer teologia moral à luz e na dependência da Palavra de Deus, o que, embora fosse largamente ignorado pelos manuais que se utilizavam para a formação do clero, é obviamente a única maneira de se fazer teologia[5]. Além disso, há também o contributo específico da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre o qual falarei mais à frente. O Vaticano II, nesta matéria, não só recusou os textos preparatórios elaborados pelas Congregações romanas[6], como avançou com algumas propostas alternativas, tanto metodológicas [na *Optatam Totius*] como de fundo [*Gaudium et Spes*]. Essas propostas poderão parecer talvez pouco operacionais, mas poderiam e deveriam ter sido elaboradas no pós-concílio pois contêm imensas virtualidades, que simplesmente não foram devidamente exploradas. A história da teologia moral do período pós-conciliar, que aqui apenas evocarei, pois é bem conhecida, está dominada pela publicação da Encíclica *Humanae Vitae* em 1968 e pelas reacções por ela provocadas: desde uma notável tentativa de várias conferências episcopais de «explicar» em documentos próprios o seu significado e alcance para tornar o seu conteúdo menos inaceitável aos leigos da suas igrejas, desde o desprestígio do próprio magistério [ou mesmo a sua desconsideração em termos práticos], que perdura até aos nossos dias, e para o qual terá contribuído a contestação aberta de tantos teólogos e pastores, até às tentativas de pressão sobre o Papa, vindas do quadrante oposto, para que declarasse infalível o ensino veiculado na Encíclica. O que não se acentua suficientemente e merece ser referido é que a Encíclica representa explicitamente uma reposição, em termos de orientação teológica, das orientações recusadas pelo Concílio e para as quais os Padres conciliares esboçaram alternativas[7].

Para se perceber a verdadeira dimensão do problema, sobretudo o seu aspecto da recusa - pois, as críticas afixadas nos autocarros, as invectivas de Nietzsche e tantos outros, são de facto fundamentalmente,

isso mesmo, recusas] é preciso ter presente um dado cultural básico, no Ocidente: o secular movimento de emancipação e autonomia das ciências, da filosofia, das artes e das próprias sociedades, do pensamento e da prática social face à autoridade da Igreja e ao seu projecto unitário para o mundo cultural e social [a cristandade], nunca totalmente realizado, mas muito presente no saudosismo dos chefes da Igreja, como um ideal a preservar, a defender, a impor, se possível. Em resumo, viveu-se numa situação de crescente clivagem, a de um mundo em mudança e esperançado face a uma Igreja cada vez mais avessa à mudança. O desentendimento entre o mundo ocidental e a Igreja cresceu em torno destas questões, com condenações recíprocas que atingiram, por parte da Igreja, o seu paroxismo com o pontificado de Pio IX [1846-1878] de que o *Syllabus* e a sua famosa proposição 80[8] são os paradigmas, juntamente com as condenações dos direitos humanos, como a liberdade de consciência, de opinião, etc. Subjacente a esta evolução histórica e alimentando-a está, por um lado, uma indiscutida e clara exaltação da liberdade humana, individual e colectiva, e, por outro, uma persistente dificuldade da hierarquia eclesiástica em lidar com essa noção.

Tudo isso conduziu a uma situação de ruptura, por Paulo VI considerada um drama[9], e que se sonhou superar com o Concílio, i.e., com uma a redescoberta da verdade da Igreja em si mesma, para lhe ser viável uma correcta e frutuosa relação com o mundo deste tempo. A defesa da unidade e da comunhão, que são indiscutivelmente valores do Reino, foi confundida tantas vezes com uniformidade e autoritarismo, sem esquecer o fundo de clericalismo, indiscutível e indiscutido, da Igreja destes tempos, que levou a sacrificar esse outro valor do Reino, a diversidade, a catolicidade. Evoque-se, em favor deste último valor, que a criação é descrita em Génesis 1 como a acção de separação e distinção que Deus, pela sua palavra, realiza e que constitui cada criatura na sua autenticidade. «E Deus viu que era tudo muito bom». Evoque-se também a regeneração do mundo decaído, simbolicamente anunciada no Pentecostes, em que profeticamente «cada um ouve as maravilhas de Deus na sua própria língua».

Voltando às propostas de superação do Concílio, não é de estranhar, pois, que se tenha abertamente reconhecido a legítima autonomia das coisas criadas. «Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. Pois, em virtude do próprio facto da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias...a investigação metódica em todos os campos do saber, quando levada a cabo de um modo verdadeiramente científico e segundo as normas morais, nunca será realmente oposta à fé, já que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus».[10] Caberá a ética na lista daqueles saberes legitimamente autónomos face às pretensões autoritárias da hierarquia eclesial? Há quem o pense, mesmo se o Concílio não o diga explicitamente.

Além da Declaração sobre a Liberdade Religiosa *Dignitatis Humanae,* de conteúdo claramente positivo, na Constituição Pastoral temos alguns dados preciosos. Assim no capítulo inicial da I Parte sobre a Dignidade da Pessoa Humana temos um inequívoco reconhecimento da dignidade e insubstituível autoridade da consciência. «No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei...tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus...Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social [...]»[11]. Logo a seguir, afirma-se que «Mas é só na liberdade que o homem se pode converter ao bem. Os homens de hoje apreciam grandemente e procuram com ardor esta liberdade; e com toda a razão»[12]. Já na II Parte, no capítulo sobre a cultura, lê-se: «Cresce cada vez mais o número de homens e mulheres, de qualquer grupo ou nação, que têm consciência de serem os artífices e autores

da cultura da própria comunidade. Aumenta também cada dia mais no mundo inteiro o sentido da autonomia e responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do género humano. [...] Somos assim testemunhas do crescer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade em relação aos seus irmãos e à história»[13].

Na sua abertura dialogante face ao mundo moderno, a Igreja avança com o respeito pela eminente dignidade da consciência pessoal, o apreço pela liberdade e a aceitação de que se vive «no mundo deste tempo» um novo humanismo de autonomia e responsabilidade. Uma nova apresentação nestas novas coordenadas, desde que sinceramente assumida e explicitada de forma coerente e corajosa, em diálogo respeitoso com os demais homens, teria chegado para resolver o problema, teria feito desaparecer a recusa de tantos, permitido a superação da ruptura cultural?

Talvez não. De facto, nada disto é verdadeiramente decisivo. E digo-o apesar de lamentar que não se tenha procedido a essa explicitação e, inclusivamente considerar que essa tarefa ainda se impõe, e que a imagem negativa e repressiva da moral que muitos pensam ser a moral da Igreja contribuiu e contribui largamente para o afastamento de muitos relativamente à prática, se não mesmo à fé. Refiro-me em particular ao drama de muitos dos que se a si mesmos se chamaram «os vencidos do catolicismo»[14]. Diz-se: «Pelos frutos os conhecereis»[15]. E os frutos, pelo menos em parte, são os da incompreensão e do afastamento.

O critério fundamental para que se aceite uma posição doutrinal não é que se seja agradável ou popular mas que seja verdadeira. Haverá talvez até uma certa beleza e uma certa coragem em assumir as posições as mais impopulares, como quem dissesse: «ficam poucos, mas ficam os bons, os autênticos». Mas é imperioso ultrapassar o falso dilema entre facilidade e fundamentalismo. É preciso aprofundar e interrogar seriamente a Palavra de Deus, embora, desde já, se

imponha compreender e simpatizar com quem não consiga fazer sua a ideia da «moral cristã», que vulgarmente é apresentada.

À Luz da Fé

Na perspectiva da fé, que pensar?

Muito naturalmente pensa-se que Deus, o Criador, está na origem dos preceitos morais. Sempre assim se pensou: as normas, os valores morais são da autoria da divindade. As normas morais têm uma altíssima função de coesão social e é, por isso normal que se lhe atribua a maior das autoridades, a mais indiscutível das origens. A este dado da origem das normas se acrescenta que aos deuses se atribui também o prémio e o castigo pela sua observância ou não observância. *Datum, non concessum.* Se se reflectir nas implicações da fé num Deus criador, origem de todo o ser e de tudo nos seres, se admitirmos que há uma verdade moral, espelhada na natureza das coisas, é fácil aceitar este fundamento divino.

A apresentação desta verdade é frequentemente a de um acto positivo de legislação por parte da divindade. Tudo isto aparece nas tradições bíblicas, inclusive o último aspecto[16]. Mas esta visão das coisas necessita de corrigida. Sobretudo se nos situarmos, como cristãos que somos, na perspectiva de que o NT é a explicação, a chave que nos abre o sentido da totalidade da Revelação.

Partamos de um facto: o conteúdo das leis que decorrem das Alianças do povo eleito com o Deus único, no quadro singularíssimo da saída do Egipto, nomeadamente as normas da segunda tábua, as matérias das acusações de que os profetas se fazem os portadores, toda a sabedoria moral [os sábios de Israel] da literatura sapiencial, nada tem de verdadeiramente original. Mais: na base da intervenção e denúncia dos profetas, daquilo a que se chamou o «profetismo moral», está a convicção de que existe em toda a gente, independente de revelações particulares, um conhecimento moral básico, de carácter universal[17].

Na mesma linha e com bastante mais clareza, aquilo que Jesus quis fazer, como profeta e mestre de doutrina não foi ensinar uma moral, mas o que, de facto, fez foi anunciar[18] o reino de Deus como finalmente presente e gratuitamente oferecido: *"o tempo completou-se e está perto o Reino de Deus: arrependei-vos e acreditai na Boa-Nova"*. Acrescente-se que a presença efectiva do Reino, o seu apelo, a sua promessa, vão ter repercussões muito directas nos critérios de comportamento.

Por um lado, na continuidade das várias reformas religiosas do Antigo Testamento e da acção dos profetas, com cuja missão se identifica, Jesus vai ter que enfrentar a deturpação, operada pelo magistério dos fariseus. Em moldes farisaicos, há a tendência para tornar a Lei um ídolo, ie, para entender o seu cumprimento não como abertura a Deus e empenhamento face ao seu plano de libertação, mas, praticamente, como esquecimento do Deus salvador, sobrepondo-lhe a sua concepção da salvação pela prática das obras da Lei. Este erro radical vai impedir a autêntica compreensão do que é mais e menos importante e traduzir-se na consideração obsessiva de minúcias, etc. Opondo-se à leitura dos fariseus, reconhecendo a prioridade de valores como «a justiça, a misericórdia e a boa-fé[19],» Jesus reclama que a sua interpretação é a autêntica, afirmando que «não veio revogar a Lei e os Profetas, mas dar pleno cumprimento»[20].

Mas há muito mais do que isso. Falar do Reino de Deus, com a radicalidade com que Jesus o fez -que se pense, vg., no Sermão da Montanha -, implica a afirmação da prioridade de Deus e do seu projecto sobre todo o projecto humano, o que torna o apelo à metanóia, à conversão, que dela decorre, absolutamente necessário e inevitável. Mas prioridade não significa evidentemente eliminação de tudo o mais; traduz-se, isso sim, em submissão de toda a vida humana ao critério do Reino, em relativização de todos os projectos face ao Absoluto da iniciativa de Deus. A passagem de todos os nossos projectos e comportamentos (intenções e actos) pelo crivo do projecto de Deus e a sua encarnação nas coordenadas do nosso viver é o que dará um sentido ético novo à existência humana.

Assim, tal como a família[21], o poder político, as tradições religiosas, o Templo, a riqueza e a pobreza, tal como tudo, a moral dominante, o "*ethos*" de uns e outros, de bem-pensantes e de "pecadores", é posto radicalmente em questão por Jesus. A intervenção de Jesus subverte e reestrutura todo esse património ético. Com efeito, não sancionou o *ethos* vigente na sociedade palestiniana, antes o contestou, tanto pela sua palavra como no seu agir[22]. Por isso, a opção da conversão é ponto duma nova partida para a vida, toda ela marcada pela presença do Reino[23], como uma semente destinada a dar frutos[24].

O próprio Jesus, segundo os sinópticos, sobretudo Mateus, no Sermão da Montanha (Mt 5-7), expressou as exigências objectivas que concretizam e reforçam o caminho da conversão. Estas exigências, à primeira vista de difícil interpretação, ganham todo o seu sentido como exprimindo e prolongando, em campo ético, o radicalismo do apelo à conversão. Passagens onde se diz ser preferível arrancar um olho, a mão ou o pé a ser-se arrastado à queda por um desses órgãos, onde se proíbe o divórcio [ou seja o repúdio], o juramento e toda a linguagem para lá de «sim» e «não», onde se impõe não resistir ao agressor, que se dê mais do que é pedido, se odeie pai e mãe, se viva despreocupado como os lírios do campo, de desprezar o dinheiro, etc não podem manifestamente ser tomadas à letra, interpretadas como outras tantas normas objectivamente formuladas[25] nem como as indicações prestes a tornar-se caducas no quadro de uma *Interimsethik*. O que realmente interessa a Jesus, o que Ele exprime de forma muito sugestiva, um pouco como faz nas parábolas, não é que se adopte um novo código moral, mas se reconheça, na fé, o Absoluto de Deus para que se possa ser conduzido à salvação; absoluto perante o qual tudo o mais é relativizado, incluindo a moral vigente, qualquer moral vigente, e que vai, por isso mesmo, repercutindo sobre ela, devendo inspirar novos comportamentos.

Em resumo, a originalidade e o radicalismo da intervenção de Jesus vai traduzir-se, em plano ético, em duas coordenadas básicas. Por um lado, uma nova maneira de abordar a moral que acentuará, com a desautorização de todos os tabus mais próprios da magia que

da ética, o primado da intenção, da consciência, do "coração" e da responsabilidade[26]. O espaço ético é visto como sendo particularmente propício a exprimir as decisões humanas, as tomadas de posição face a Deus: orientando a sua existência, o ser humano define-se perante o projecto de Deus. Além disso, este projecto que se exprimiu outrora, na tradição do Êxodo e do Deuteronómio, pela libertação dos que eram escravos no Egipto, está centrado, desde esse momento até às exortações apostólicas de Paulo, no alvo da liberdade. «Foi para a liberdade que Cristo nos libertou» (Gal 5:1). E quem diz liberdade diz responsabilidade, diz consciência. Por outro lado, verifica-se a ausência de uma proposta ética específica, como um conjunto de normas, o que, juntamente com o tratamento radical mencionado, vai apontar, em termos de conteúdo, para a supremacia de valores como a dignidade da criatura humana, criada à imagem e semelhança de Deus, e a vocação à comunhão e à paz, de que decorre o primado ético do amor, iluminado pela exemplaridade do próprio Cristo. Em duas palavras, a liberdade, no quadro da obediência da fé, e a caridade como tarefa a discernir.

A conclusão que acabámos de formular é provavelmente prematura, embora já esteja presente em gérmen na intervenção de Jesus. No entanto, a estrutura fundamental da moral do Novo Testamento parece bem poder ser a que já vimos: a acção de Deus em Cristo, para salvação do género humano gera naqueles que nela se empenham, que a ela aderem pela fé, uma situação nova; dessa situação nova e do empenhamento humano deverá decorrer a acção, o agir do cristão. A Igreja apostólica soube, porém, explicitar a mesma exigência de absoluto e a mesma continuidade entre fé de conversão e moralidade, entre situação nova causada pela conversão e comportamento, em moldes literários muito diferentes.

A situação cristã, nascida tanto da iniciativa e do poder de Deus como da adesão livre do homem é uma situação escatológica. Não por depender de uma falsa convicção de que o retorno de Cristo demoraria muito pouco a realizar-se, mas no sentido de estar marcada

pela tensão para o futuro, para a plena consecução daquilo que já foi dado e alcançado em gérmen: a salvação individual e colectiva, e até cósmica. É uma situação marcada pelo dinamismo irreversível da salvação já operada e oferecida em Jesus Cristo, mas ainda não plenamente assimilada por aqueles que a acolhem, e ainda, em larga medida, promessa de um pleno cumprimento. *Já e ainda não.*

À luz do «*ainda não*», a situação postula uma atitude global de reserva e desprendimento, de inconformismo e de vigilância[27]. Embora seja inegável que a vivência desta atitude que mais marcou a história e a espiritualidade do povo de Deus foi a de fuga, alienação ou desprezo do mundo presente, essa interpretação não se impõe como necessária. Entrevista sobretudo como instância crítica, como apelo ao discernimento e ao empenhamento no essencial[28], ela pode ser orientada para a transformação do mundo[29].

Na linha do "*já*" alcançado, o dom por excelência, que resume e explica todos os outros é o Espírito Santo, chave da situação e do agir do cristão, na novidade de uma Aliança não da letra mas do Espírito[30]. Este dom vai concretizar-se essencialmente em dois vectores: a liberdade cristã[31] e a pertença a Cristo[32].

A liberdade cristã, a liberdade como elemento definidor da situação dos que na adesão da fé acolhem o dom de Deus, encontra-se, enquanto facto, claramente atestada nos escritos do Novo Testamento[33]. Deve ser, no entanto, correctamente entendida no quadro da revelação do projecto de Deus, da proclamação do Reino, o que implica necessariamente a submissão dos que livremente a ele aderem, a obediência da fé[34]. É precisamente no carácter filial dessa submissão[35] que se encontra a justificação da liberdade cristã que, sem deixar de ser obediência a Deus, é vivida no à-vontade, na familiaridade, que, numa palavra, *é parresía*[36]. Mas não é só isso; ela vai exprimir-se no agir e nas suas coordenadas, o que significa, em termos de teologia bíblica, a afirmação da liberdade face ao pecado[37], à morte[38] e à lei[39]. Dado que a função da lei era a de, como pedagogo,

conduzir a Cristo[40], é de admitir que se encontra ao mesmo tempo plenamente cumprida[41] e revogada[42]. O cristão não espera da lei ou da sua prática a salvação pessoal, nem se encontra numa situação de lei, mas de liberdade. Este regime, que pode ser mal interpretado e dar lugar a abusos no sentido da libertinagem[43], sobretudo se retirado do seu contexto neotestamentário, não é, de facto, um caminho de facilidade e, por isso, assistimos constantemente a tentativas de regresso às malhas da lei e à sua segurança. A liberdade cristã representa, em verdade, o apelo e o desafio da responsabilidade pela própria existência, no quadro de uma relação filial com Deus, na perspectiva da Boa Nova de Jesus Cristo. A esta luz, a liberdade cristã é mais um dever do que um direito, como ensinou Berdiaev.

A acção de Deus, em Cristo, não é só libertação, é também reconciliação[44]. De várias maneiras, com diferentes imagens (Reino, povo, vinha, corpo de Cristo, construção espiritual, Templo de Deus, Igreja, etc), se diz que a acção de Cristo tem como resultado a construção de uma unidade colectiva, orgânica, integrada e viva, de que Ele é o Chefe, a Cabeça, o princípio. É, pois, impossível fazer uma leitura individualista da situação cristã ou favorecer unilateralmente o tema da liberdade cristã. A situação é também uma situação comunitária. Cristo, reconhecido na fé como Senhor, faz dos que nEle crêem, membros uns dos outros. A existência de cada um dos seus decorre, portanto, «no Senhor» ou «em Cristo» e este facto parece ser fonte de sensibilidade ética, particularmente no campo das relações entre apóstolo e discípulos[45] e, sobretudo, familiares[46].

Desta situação decorre o programa de acção do cristão. Apesar do distanciamento face ao legalismo, o comportamento não fica entregue a critérios meramente pessoais, nem sequer à leitura subjectiva das implicações da situação. Há critérios objectivos, seguros e indiscutíveis, que são a base de todo o programa. Esses critérios resumem-se no próprio Cristo, enquanto exemplo, modelo e guia[47].

O tema do seguimento de Cristo, nascido do apelo que o Jesus histórico dirigiu aos seus discípulos para que, abandonando tudo, o acompanhassem partilhando o seu estilo de vida e as tarefas do seu ministério, prolonga-se, após a Ascensão e o Pentecostes, em imitação de Cristo[48]. Esta imitação concretiza-se na caridade[49] -no duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo[50] indissociavelmente ligados[51]- que deve ser entendida não como o amor-desejo ou a inclinação da simpatia e da afinidade, mas como a vontade decidida de fazer o bem a todos, mesmo aos que nos fazem o mal, perseguem, caluniam, etc[52], de fazer o bem de que «o próximo» objectivamente necessita[53].

De facto, estes dois temas, imitação de Cristo e caridade, são inseparáveis e esclarecem-se reciprocamente. É na via da caridade que os discípulos são exortados a seguir e imitar o seu Senhor e, por outro lado, só em Cristo, no seu gesto pascal, se pode alcançar o sentido e as dimensões autênticas do que seja a caridade evangélica. «*É este o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei a vós. Ninguém tem maior amor que o de quem der a própria vida pelos seus amigos*»[54]. A caridade é, pois, o elemento essencial[55] e, nalguns casos, o único[56] do programa de fidelidade a Cristo, do programa do agir cristão, válido e indiscutível para todos, em todas as circunstâncias. Por isso, apresentada frequentemente em ligação com o dom por excelência, o Espírito Santo[57], a caridade é proposta como o que há de mais importante[58], o único necessário. Pode fazer-se a leitura de toda a economia da salvação em termos de caridade e nela culminando[59] e, consequentemente, também constitui o grande sinal[60] a acompanhar, corroborando e explicitando, a proclamação do Reino, na fase actual. Apesar de tudo isto, sente-se que, reduzida praticamente ao acto da esmola a partir do supérfluo, a caridade parece habitualmente não ocupar o seu lugar na consciência moral de muitos cristãos. É seguramente um dos pontos que mais directamente nos faz sentir a necessidade de uma séria renovação da teologia moral e da respectiva catequese em Igreja.

A caridade pode ser serviço, puro dom sem retribuição, como, por exemplo, na parábola do bom samaritano[61], no hino à caridade[62], ou reciprocidade e comunhão[63]. Mas, em circunstâncias normais, estamos perante dois tempos de um mesmo movimento: o serviço que o cristão presta, tendencialmente gera comunhão e desta comunhão, que a Igreja deve ser, nascem mais serviços.

A caridade não é, porém, o objecto de um preceito, mas o conteúdo de um mandato, isto é, implica o confiar de uma missão ao cuidado de alguém, significa uma responsabilização. Consequentemente, cumpre-se, não como quem obedece a uma letra, mas como quem põe em prática um espírito, o de Cristo, obviamente[64]. Há, pois, dois aspectos a considerar na vivência da caridade. Fundamentalmente, impõe-se o conhecimento global do que há a fazer, ou seja, amar como Cristo amou, dar, como Ele, a vida pelo advento de um mundo novo, liberto, reconciliado, segundo Deus, aspecto perante o qual a atitude é de submissão e de inserção, pois esse dado é indiscutível e incondicional para todos, na fé; depois, num outro plano, impõe-se a responsabilidade e a criatividade, na fidelidade, a iniciativa coerente no sector que nos é confiado, o da nossa vida e esfera de acção. Neste contexto, percebe-se a imperiosa necessidade do discernimento: é preciso, uma vez conhecido o plano de Deus, compreender as situações à sua luz, para descobrir e optar pelas decisões mais correctas. A prioridade da caridade e o seu carácter de mandato fazem do discernimento uma noção-chave da mensagem moral do Novo Testamento; de forma verdadeiramente original, nela convergem, o imperativo do mandato da caridade com a situação de liberdade[65].

E Agora?

Por fidelidade ao dado revelado e às opções do Concílio, e não pelo oportunismo de fazer desaparecer as críticas, impõe-se levar por diante a renovação da teologia moral. Esta tarefa implica mudanças profundas, o que representa, para muitos, independentemente do seu eventual conteúdo e só por ser mudança, uma enorme dificuldade. Os

meios e os espíritos mais conservadores na Igreja opõem-se a admitir a pluralidade, inclusivamente, a evolução histórica e, atropelando a verdade, tendem a defender uma perfeita continuidade, se não mesmo identidade, entre todas estas diferentes contribuições[66]. Pretende-se que se disse sempre a mesma coisa, que nunca houve alterações, que o foi dito uma vez é verdade eterna[67]. Por isso, a questão levantada ganha em ser abordada pela consideração da existência ou não de uma ética cristã, problema que, em termos algo diferentes se discutiu largamente no imediato pós-concílio.

Do que fica dito, resulta, segundo o meu modo de ver, a possibilidade, se não mesmo a necessidade de reconhecer, não uma, mas várias éticas cristãs. Com efeito, admitir-se, em teoria, como possível de, na fidelidade à inspiração evangélica, ie, à prioridade inquestionável do Reino de Deus, em diálogo com as diferentes culturas e *ethos*, poderem ser elaboradas diferentes éticas. Na inspiração cristã comum se encontra a razão da afinidade entre todas elas, necessariamente análogas, e, na diversidade das culturas com que dialoga, a razão da sua pluralidade.

Na prática, até as houve, ao longo da história. Já no NT há diferenças: que se pense nos Sinópticos, com os matizes próprios de cada um, na profundidade e originalidade dos escritos atribuídos a João, como no enorme contributo de Paulo, recordando que nem um nem outro repetiu *ipsis verbis* o ensino de Jesus. Na era da patrística, não se repetiu simplesmente o NT, mas num contexto cultural marcado pelo estoicismo e pelo neo-platonismo, os pensadores cristãos souberam elaborar, na diversidade da contribuições pessoais, uma ética cristã própria. A proposta de Tomás de Aquino, de indiscutível originalidade, é a corajosa elaboração de uma ética autenticamente cristã em diálogo com o aristotelismo então no auge do seu fervor. Na sequência da tentativa de Reforma da Igreja, com o Concílio de Trento, foi elaborada e acabou por se impor, no meio de muitas controvérsias e divergências, uma moral, para muitos, a única moral cristã; dalgumas das suas limitações se ocupou a primeira parte deste trabalho. A proposta do Vat. II de refazer o pensamento e o ensino

da moral, embora não tenha sido levada por diante, tenha sido em larga medida abortada, constitui o esboço e a promessa de mais uma ética cristã.

Destas acabadas de mencionar, é a moral, veiculada pelos manuais e nascida dos decretos de Trento, a menos cristã de todas, seguramente; mesmo se passa por ser «a moral da Igreja, a moral cristã». Embora se deva evitar todo o tipo de simplismo, é dos quatro exemplos, o menos aberto ao mundo e à cultura [*ethos*], o menos dialogante, o mais fechado sobre si mesmo, o mais centrado sobre um problema intra-eclesial, mais exactamente ainda, um problema estritamente clerical, o do exercício da pastoral do sacramente da reconciliação, na sua versão mais jurisdicional.

Que interesse tem esta questão da pluralidade das éticas cristãs?

Se, como se disse, o que se encontra no ponto mais alto da Revelação que é a pessoa, obra e ensino de Jesus Cristo não é uma moral, mas uma inspiração para criticar e interpelar toda e qualquer moral, impõe-se partir da cultura em que se está, em diálogo com todos, procurar racionalmente e em fidelidade ao Evangelho, as soluções que se não tem. Ou estaremos condenados a apenas repetir-se as lições do passado, o estoicismo dos Padres, o próprio São Tomás, o angelismo da casuística, etc? Até que ponto o passado vincula? Por muito respeito e consideração que esse passado mereça, não se pode esquecer que o Vat. II disse que era necessário fazer coisas novas[68]. Até que ponto o pensamento cristão é livre de se adaptar, de progredir? Sem desprezo pelo passado, tem certamente a liberdade de caminhar para a Verdade e de testemunhar da Verdade, e, por isso, de dialogar com todas as culturas e gerações, as quais tem o encargo de iluminar com a luz do Evangelho, que é Cristo.

Sem poder aprofundar aqui esta delicada questão, lembro somente que há reconhecidamente uma hierarquia de verdades. Porque as verdades mais essenciais, sem as quais não há verdadeira comunhão com o desígnio de Deus, foram reveladas desde o princípio. As outras,

as que com elas se deveriam harmonizar, que são produto do *habitus* teológico são por natureza reformáveis, mesmo se consideradas aquisições providenciais e irreversíveis, como o Papa Bento XVI no seu discurso da Ratisbona afirmou genericamente da helenização do pensamento cristão[69].

Será, pois, no quadro de um diálogo com a cultura do nosso tempo, admitida em primeiro lugar como nossa, para, em seguida, tentarmos formular a interpelação especificamente cristã que, a meu ver, na base dessa aceitação deve ser dirigida ao seu *ethos*. Diálogo significa, de facto, não só uma atitude de escuta e compreensão em profundidade, «do interior», mas também, na perspectiva do inconformismo cristão[70], a capacidade de interpelar e corrigir, de denunciar e propor, para que o mundo e a cultura, cresçam para a sua verdade[71].

Lembre-se a abertura da *Gaudium et Spes*. «Não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração [dos discípulos de Cristo]... A Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história»[72]. Aqui, há uma aceitação franca e sincera do mundo deste tempo, da sua cultura, do seu *ethos*.

Mas, como já se deu a entender, esta aceitação, franca e cordial, desta cultura da liberdade e da autonomia, em diálogo, não impede uma presença crítica e interpelativa: aliás, o diálogo não é só acolher, mas também contribuir. Não que os cristãos, pelo simples facto de o serem, estejam na posse da verdade; mas a fé em Cristo, que é o que eles têm, o seu tesouro, projecta sobre a existência alguma luz, que têm o dever de anunciar: «...sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede; fazei-o, porém, com mansidão e respeito, conservando a vossa boa consciência...»[73].

Reconhece-se que há pluralidade de vocações. A uns é mais espontâneo contestar o tempo presente porque ainda lhe falta muito para ser o que Deus projecta e a humanidade deseja, a outros, é-lhes

dado descobrir, apesar disso, a beleza, a verdade que o habitam, a bondade das criaturas e a presença do Criador nelas. Mas nem os primeiros poderão negar o carácter sacramental da criação [que é sinal e apelo] nem os segundos podem renunciar a ir mais longe, colaborar com Deus na realização dos seus planos sobre o universo e a humanidade, construindo um mundo mais fraterno e mais justo[74], na perspectiva da actividade humana no mundo.

Na condução pessoal da própria existência, na nossa vida moral, é perfeitamente admissível, é mesmo a única atitude aceitável, querer ser feliz, construindo a própria felicidade. Mas a Palavra de Jesus é esclarecedora: há maneiras de o entender que levam ao fracasso e outras a que é prometido o sucesso. «Aquele que acha a sua vida, vai perdê-la, mas quem perde a sua vida por causa de mim, vai achá-la»[75]. Sendo paradoxal, será este ensinamento incompreensível, para lá das fronteiras da fé? O seu sentido é directamente kerygmático e escatológico: trata-se de perder nesta vida para ganhar na próxima, o que anuncia portanto o Reino de Deus, mas, exactamente porque é verdade, melhor, a verdade, é passível de uma interpretação mais vasta.

A verdade humana deste ensino de Jesus que a tradição do NT tão ciosamente guardou – aparece-nos seis vezes nos quatro evangelhos - consiste nisto: quem vive para si mesmo, quem tem como único horizonte da sua vida o seu «eu» está votado ao fracasso porque fomos feitos para irmos mais longe, para nos ultrapassarmos a nós próprios. Para a comunhão, e sem outro ou outros, tidos não como parte da paisagem, mas como razão de viver, não há comunhão É por isso que a dedicação, real e exigente, a uma causa, seja ela qual for, o amor, enquanto doação de si a uma pessoa, a um grupo de pessoas, a todas, a Deus, numa palavra, o amor realiza, faz-nos sermos nós mesmos e crescer como nós mesmos, sermos felizes.

Por isso, a grande questão, a interrogação que «com mansidão e respeito» os cristãos deveriam poder fazer aos seus irmãos e irmãs que o não são, é essa: «Vocês são felizes? São mais felizes?»

Muito concretamente, realizou-se a chamada revolução sexual. As pessoas, muitas pessoas, [diz-se] libertaram-se de tabus e peias, nessa área dos comportamentos, assumiram a paixão amorosa, o prazer e a sua busca como valores, que até são, mas de forma inquestionável e por si mesmos. São mais felizes? Sinceramente? Pessoalmente, não consigo fazer abstracção de muitos dos «efeitos colaterais» de uma tal concepção de vida. Não esqueço as vítimas das uniões fracassadas, os filhos de casais divorciados, e já agora nos milhões de órfãos do Sida em toda a África austral, nas escravas e nos escravos das indústrias do prazer, etc, mas penso sobretudo nos próprios protagonistas das muitas histórias em que se concretizou uma tal busca da felicidade. Toda a questão é saber se são felizes. Porque é disso que se trata e é isso que é importante. Suspeito, porém, que não. Embora reconheça que não estou muito atento a esses aferidores, parece-me que a ficção literária e cinematográfica mais recente me dá razões para essa suspeita, ao denunciar, sem intuitos moralistas, a violência, o absurdo, a solidão de muito da vida de hoje.

Mas nós, cristãos, dificilmente podemos encetar esse diálogo, se não aceitarmos com empenho o novo humanismo de responsabilidade e autonomia; só isso torna possível nele introduzir, pelo testemunho e pela palavra, a questão da razão de ser, das finalidades, do tal horizonte para lá de nós mesmos. Receio bem que estejamos, aos olhos dos demais, tão conotados com uma atitude de quem tudo sabe, de quem tem as únicas respostas verdadeiras, para todas as questões, tão conotados também com uma ideologia de repressão, de insensibilidade à questão maior da felicidade, com um discurso tão alheio que mesmo os que possam discutir com os cristãos estas questões, não conseguem verdadeiramente ouvi-los.

O problema é verdadeiramente uma questão essencial e engloba muitos aspectos. Recorde-se que o Vat. II pretendeu repensar a Igreja *ad intra* e *ad extra*. As duas direcções são evidentemente interdependentes: só uma Igreja que sinceramente se põe em questão e busca a sua verdade pode ajudar o mundo a pôr-se em questão.

As circunstâncias levaram a considerar nestas páginas apenas alguns aspectos de uma das vertentes, mas não é possível esquecer as restantes implicações.

Muitas questões ficaram por resolver, como seria de esperar. No entanto, depois de tudo o que se evocou, parece legítimo concluir que Deus, pelo menos na percepção cristã, e mais concretamente em Cristo, não é aquele que impõe uma moral desumana e opressiva: é antes Aquele, ou poderia e deveria ser visto como tal, que subverte essa moral, que interpela incessantemente no sentido do mais humano e do mais verdadeiro. Compete aos cristãos «unidos aos demais homens no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social»[76] que esse apelo se torna operacional.

(NOTAS)

1 Refiro-me aos anúncios aparecidos em autocarros da cidade de Londres – e depois copiados em Madrid – que aconselhavam, dado que provavelmente não há Deus, a não nos preocuparmos e a gozar a vida. [*There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life*]. Com menos humor e mais agressividade, muitas passagens da obra de Nietzsche, como a que foi inserida no programa do curso, Semana de Teologia do ISTA de Agosto de 2009 insistem no mesmo. Assim como doutros pensadores.

2 III Parte, A Vida em Cristo, cf. Encíclica *Veritatis Splendor*, 5.

3 Cf. AO, 4.

4 Decreto sobre a Formação Sacerdotal *Optatam Totius*, 16, 4.

5 Constituição dogmática A Revelação Divina *Dei Verbum*, 24

6 Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Paris- Fribourg, 1992, pp. 148-151.

7 Ibid., p. 151.

8 Segundo essa proposição, não é legítimo afirmar que «O Pontífice Romano pode e deve entender-se e reconciliar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna».

9 «A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época», Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 20.

10 GS 36, 2; cfr também as alusões presentes em 20, 41, 55, 56, 58, 71, 75, 76, AA 11 e GE 10.

11 GS 16.

12 GS 17.

13 GS 55.

14 João Bénard da Costa, «Nós, os vencidos do catolicismo», Lisboa, Tenacitas, col. Itinerários, 1997.

15 Mt 7: 20.
16 Em Deut 9: 10, atribui-se a Moisés o seguinte: «Yahvé entregou-me as duas tábuas de pedra, escritas pelo dedo de Deus».
17 Cfr Francolino J. Gonçalves, Fundamentos da mensagem moral dos profetas bíblicos, *in* Revista «Cadmo» 18 [2008].
18 Além de anunciar o Reino, Jesus mostra-o bem presente, nas suas acções, de forma honestamente irrecusável, ficando na memória dos seus contemporâneos como «um profeta poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo» (Lc 24:19; cf Act 1:1).
19 Entre muitas outras referências possíveis, cf. Mt 23 *passim* em particular v. 23.
20 Mt 5:17.
21 Cfr. Mt 12: 48-50; Lc 11:28.
22 A maneira de agir de Jesus chocou profundamente os meios bem-pensantes da Palestina. Que se pense na liberdade manifestada face às "tradições", em particular, no que diz respeito ao sábado (Jo 9:16-24), no frequentar os socialmente reprovados e inclusivamente declarar que lhes era mais fácil a entrada no Reino do que aos chefes religiosos e aos anciãos (Mt 21:31), no não ter condenado a adúltera apanhada em flagrante (Jo 8:11), etc. Não é de estranhar que esta atitude tivesse feito os que se sentiam postos em questão seus inimigos e, na hora decisiva, contribuido para a sua morte.
23 Lc 17:21
24 Mt 13: 4-9; 18-23; 31-32; 25: 14-30; etc
25 A tradição da Igreja não tomou como normas, singularmente ausentes do quarto Evangelho, menos ainda como normas absolutas, estas exigências, com excepção da proibição do divórcio, mas mesmo essa não se impôs logo nesses termos. O texto de Mateus (5:32 e 19:9) admite uma excepção que é o ponto de partida de uma tradição particular à Igreja oriental, nunca como tal denunciada pela Igreja romana e em 1Cor 7:12-26, Paulo sente-se autorizado ("sou eu que falo, não o Senhor") a pôr os fundamentos do que, mais tarde, veio a ser denominado «o privilégio paulino».
26 Cf. Mc 7:14-23; Mt 5:28.
27 Cf. 1 Co 7:26, 29-31, Rm 12:2 e 1 Tes 5: 4-8 respectivamente
28 Ef 5: 8-17; Col 4:5.
29 A fecundidade da Teologia da Esperança (J. Moltmann) já não oferece dúvidas a ninguém.
30 2 Co 3: 3-6; Rm 8: 1-4; Jo: 1:17; 1: 29-34; 7:39; 16:7; 20: 22, etc.
31 2 Co 3:17.
32 Ef 2: 14-18, 21-22.
33 Tg 2:12; 1:25; 1 Pe 2: 16; Gal 5:13 (v. 1); 2:4; 2 Co 3:17; 1 Co 7:22-23; Jo 8: 32-36.
34 Cf. Col 1:13; 1 Co 6:20; 3: 21-23.
35 Rm 8: 14-16.
36 He 3:6; 1 Jo 2:28; 3: 21; 4: 17-18.
37 Is 53: 5-6; Sl 130: 8; Rm 6:6, 18-22; 8:2, etc
38 Gen 2:17; Sab 2:23; Rm 5:12; 6:23; He 2:14; 1Co 15: 54-57; 1 Jo 3:14; Rm 8: 23. Esta libertação é vivida "na esperança", mas, segundo Rm 5:5, " a esperança não engana".
39 Rm 3:20; 6:14; 7; 8:2
40 Gal 3:13; 4:15; 1 Co 9:20-21.

41 Mt 5:17-18.
42 Gal 3:4; Rm 3:31; 10.4.
43 Gal 5:13; 1 Pe 2:16.
44 Jo 11: 52; Ef 2: 11-18.
45 2 Tes 3:6; Ef 4:1.
46 Col 3:17-4:1; Ef 5: 21- 6:9. É de admitir que esta nova perspectiva dos cristãos primitivos, na ausência de uma clara denúncia das desigualdades sociais, possa ter contribuído para a evolução social, nomeadamente no que diz respeito à escravatura (Cf. Filémon).
47 Mt 11:29; 1 Co 9:20-21.
48 Jo 13:34; Ef 5:2; He 12:2; 1 Pe 2:21; 1 Jo 3:16. A exortação de Paulo a que o imitem justifica-se por ele ser imitador de Cristo (1 Tes 1:6; 1 Co 11:1). Por vezes, fala-se explicitamente de imitação de Deus (Lev 19.2; Mt 5: 48; Lc 6: 36; Ef 5:1), a qual ganha todo o seu sentido na perspectiva da Encarnação.
49 Fil 2:5; Jo 13: 13-17, 34; 15: 12-17.
50 Mc 12:29-32.
51 Mt 25:31ss; 1 Jo 4:20.
52 Mt 5:44; Lc 6:27; Rm 13: 14, 20-21.
53 Lc 10:25-37.
54 Jo 15:12-13.
55 Mt 22: 34ss e par.
56 Rm 13:8-10.
57 Gal 5: 22; Rm 5:5
58 1Co 12:31; 13:13; Col 3:14.
59 1 Jo 4:7-5:4.
60 Jo 13:35; 17:21.
61 Lc 10: 30ss.
62 1Co 13.
63 Jo 13: 35; Rm 13: 8-10; Act 2: 42-47; 4:32, etc.
64 Jo 15:8-13.
65 Rm 12:2; Fil 1:9-11; 1Tess 5: 19-21; Ef 5: 8-10.
66 A recusa da lição do Vat. II, inclusive de GS 16 e da abertura de OT é um exemplo, entre muitos possíveis; como exemplos de evolução histórica mencione-se, por ex., a evolução da Doutrina Social da Igreja, com a OA; na questão da contracepção, o estudo do Prof Noonan provou que Agostinho condenava exactamente o que a *Casti Connubii* propõe; pense-se na desaparecida condenação do empréstimo bancário, etc, etc.
67 Este tipo de concordismo é particularmente chocante no que toca São Tomás, de quem se refere tantas vezes a autoridade, mas cuja originalidade, nos métodos e nos objectivos, já para não dizer nas posições é ignorada.
68 OT 16.
69 Haveria que reconhecer que a este respeito nem tudo se processa de igual forma em matéria de dogma e de moral.
70 Rm 12:2.
71 Esta dupla face da identificação e interpelação encontra-se expressa com rara felicidade na conhecida passagem da Epístola a Diogneto: «cada qual habita o seu país, mas todos são estrangeiros; em tudo participam como os outros cidadãos, mas tudo suportam como se não tivessem pátria. Toda a terra estrangeira é sua pátria, toda a pátria lhes é estrangeira...» Citado por Os Dias do Senhor, Liv.

Morais, Lisboa 1962, p. 461.
72 GS 1; lembremos também 16, 17 e 55, já citados.
73 1 Pe 3: 15.
74 Cfr. GS, I parte, c. III, sobretudo 37-39.
75 Mt 10: 39 e paralelos.
76 GS 16.

RESPONSABILIDADE DAS RELIGIÕES NO ANTI-TEÍSMO ACTUAL

(E MODOS DE O SUPERAR)

José Manuel Valente da Silva Nunes
Universidade Católica Portuguesa
Instituto São Tomás de Aquino

Terão as religiões responsabilidades no (re)surgimento do ateísmo? Continuarão as religiões e os seus 'deuses' a dar mostras de rivalidade com o Homem, impedindo-o do acesso ao estado adulto? Afinal, que é a *religião* e quais os elementos fundamentais de qualquer fenómeno religioso? Creio ser possível encontrarmos aqui, nesta compreensão substantiva de 'religião', os motivos pelos quais algum ateísmo reapareça, mas também os modos de serenamente o superar.

1. Aproximação à noção de religião

«A religião não é uma questão meramente teórica ou do passado, reservada a investigadores de documentos e fontes históricas. É vida vivida, inscrita no coração e no quotidiano de muitos milhões de homens. Pode ser praticada de forma superficial, passiva, ou sentida de modo profundo, empenhado e dinâmico. Com aspectos conscientes ou inconscientes, a religião é sempre uma perspectiva, uma postura, uma forma de existir dentro da fé. Pode ser designada como um padrão básico sócio-individual que abrange o ser humano e o seu mundo, através do qual mulheres e homens – de um modo

que só parcialmente lhes é consciente – tudo vêem e experimentam, pensam e sentem, agem e repousam, sofrem ou se alegram. É, por isso, um sistema de coordenadas justificado de forma transcendente e actuante de forma imanente, em relação ao qual o ser humano se orienta do ponto de vista intelectual, emocional e existencial. A religião transmite um sentido concreto e abrangente à vida, garante valores e padrões absolutos, gera a comunidade espiritual e um sentimento de segurança»[1].

Esta introdução que fizemos não é propriamente uma definição de religião, embora lembre a centralidade que ela ocupa na vida de cada indivíduo, grupo ou cultura. Lembra também a abrangência do fenómeno religioso, que tudo penetra, tudo 'invade'. Mas que definição poderíamos dar de 'religião'? Há, evidentemente, milhares de definições... Poderíamos agrupá-las em dois grandes campos: as funcionais e as substantivas. As definições funcionais, como a que a seguir apresentamos, não nos interessam muito: «a religião é o que confere sentido à vida do homem»... são definições que nem sequer servem para distinguir religião de marxismo ou futebol... Aqui interessam-nos as definições mais substantivas, pois são aquelas que nos introduzem verdadeiramente nos conteúdos, são as que nos permitem aprofundar mais a questão, perceber melhor o que é ou pode ser uma 'religião'. E uma definição clássica, do sociólogo E. Durkheim, diz: «religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada 'igreja', todos aqueles que a ela aderem».

Relativamente ao conceito de cultura das ciências sociais, 'religião' seria uma parte da cultura... uma parte do todo... mas a verdade é que aquela definição de Durkheim já nos alerta para aquilo que tem sido defendido por inúmeros pensadores da cultura e da religião: esta é que dá o verdadeiro sentido àquela! Atentemos, por exemplo, na afirmação de P. Tillich: «a religião é o que garante o sentido último à cultura, a religião é a substância da cultura»[2].

Mais do que definições, vejamos para aquilo que elas apontam, isto é, quais os elementos verdadeiramente importantes e imprescindíveis de um fenómeno para que possa ser apelidado de 'religião'.

Em primeiro lugar, digamos que qualquer religião se move num determinado *âmbito,* o âmbito do 'sagrado'. Esse âmbito estabelece um umbral diferencial/separativo entre o sagrado e o humano (não-sagrado). «O sagrado é, especificamente, a presença da ausência (...), a manifestação sensível e tangível do que normalmente está fora dos sentidos e da captação humana»[3] Por isso mesmo, deve haver uma iniciação a qualquer vida religiosa, uma iniciação para entrar na vida do sagrado. Esse sagrado tem valor em si mesmo, isto é, merece a nossa maior estima, é o que há de mais valioso. Por isso se diz que é um *Absoluto* que relativiza tudo o resto. E esse Absoluto é gratuidade total, não é fruto de possível conquista por parte de quem nele crê; está para além do sujeito, não depende do sujeito. Além de tudo isto, deve dizer-se ainda que o sagrado envolve uma seriedade/gravidade muito grande, é algo com que não se 'brinca', onde o sujeito religioso tem consciência de aí se jogar o seu fracasso ou êxito pessoal, a salvação ou a perdição.

Em segundo lugar, na religião estamos sempre diante do *Mistério* – realidade superior a que se refere tudo o que se move dentro do sagrado. O Mistério sempre apresenta conotações de transcendência e imanência. O Transcendente pode ser o totalmente outro, o omnipotente, o vazio ou o nada... Mas apresenta-se também como imanente: proximidade permanente do homem, origem permanente do homem, etc. E dentro deste quadro, cada religião terá depois características e crenças próprias (politeísmo ou monoteísmo, incarnação ou panteísmo...).

Em terceiro lugar, devemos destacar a *atitude religiosa*, isto é, não existe religião sem resposta do Homem a esse Mistério ou Absoluto. E a resposta do ser humano, no mais profundo da experiência religiosa, não é a satisfação de desejos ou necessidades, pedidos à divindade! É verdade que, na religião, o Homem busca a salvação, mas ela será sempre um dom, não uma conquista. A verdadeira atitude religiosa é adoração, devoção, fé (e seus equivalentes). É ir mais além de si mesmo, é aceitar uma realidade superior em tudo e entregar-se a esse valor supremo. De facto, em relação às *coisas*, o Homem sente-se o centro de tudo; face a Deus, não! Deus não está como objecto em função do sujeito. O Supremo não é o Homem, é Deus. Estaremos

assim a dar razão aos ateísmos modernos que recusam Deus por Ele ser rival do Homem? Será que para afirmar a deus é necessário aniquilar o Homem? Certamente que não... Em nenhuma religião Deus é rival do Homem. Mas há algo de muito claro em qualquer religião: o Homem não é o Absoluto, não é ele a medida de todas as coisas. O que nos traz à lembrança umas palavras de J. P. Sartre: «somos livres para tudo, menos para ser livres»... De facto, há Alguém antes de nós, há alguém para além de nós, e não fomos nós a decidir originariamente da nossa liberdade.

Em quarto e último lugar, mas não em ordem de importância, diremos que uma religião sempre envolve *mediações*, isto é, sempre se requerem mediações ou canais que possibilitem e facilitem o encontro do Homem com o Absoluto. Podemos falar de mediações objectivas e subjectivas. As primeiras seriam as 'hierofanias' de que falava Mircea Eliade, as manifestações do Mistério, do sagrado: sol, lua, montanhas, vegetação, água, etc; quanto às subjectivas, seriam as que variam de religião para religião, de cultura para cultura, agrupáveis do seguinte modo: espácio-temporais (templo, catedral, festas...), racionais (ideia de Deus, teologias, dogmas, símbolos, mitos – tudo isto são ,mediações, não são objectos de fé em si mesmos), activas (culto, oração, sacrifício, ética...), emotivas (maravilhamento, entusiasmo), comunitárias (seita, discipulado, igreja, vida religiosa...).

2. Desvios ao fenómeno religioso: magia e fundamentalismos

Duas realidades maiores podem deturpar as religiões – a magia e os fundamentalismos que, aliás, podem ter algum ponto de contacto entre si.

A magia, tal como qualquer fenómeno religioso, busca a relação com o Supremo, com o invisível transcendente. Contudo, podem distinguir-se (nem sempre facilmente) ao nível da *intenção* e das *mediações*. Pela intenção, porque a magia e a superstição realiza e produz actos provocados pelo medo ou pelo interesse em ganhar os 'deuses' para o seu lado; há assim uma fé não-racional e pouco livre. Pelas mediações, porque na religião os gestos contam pouco, muito menos que a atitude (de devoção), por isso a religião é mais sóbria; na superstição ou magia há grande preocupação com os gestos/ritos e

qualquer desvio ou imperfeição na acção põe em causa a sua eficácia. Daí que S. Tomás de Aquino afirmasse que a superstição é uma religião que peca por *excesso*: rende um culto indevido a Deus (na intenção) ou rende um culto a quem não deve render (às mediações, o que é idolatria).

Quanto aos fundamentalismos religiosos, eles aparecem e desenvolvem-se, essencialmente, quando se absolutizam as mediações do fenómeno religioso que, por natureza, são relativas. Por mais importantes que sejam, por mais fundamentais que se revelem como espaço de presença e comunicação com o Absoluto, as mediações não deixam de ser relativas e, por isso, não deveriam ser sacralizadas.

Assim, se determinado personagem histórico é absolutizado e indevidamente divinizado, se determinado texto ou credo é lido de modo determinista e não interpretativo, se determinado lugar ou objectos são sacralizados em si mesmos, então é normal que se dêem fenómenos de grande sectarismo, intolerância, guerra religiosa, ruptura com outros grupos e a cultura, o fundamentalismo em geral. As religiões passam aqui a definir-se em função do que excluem, da diferenciação face a todo o outro que, tomado como 'estrangeiro', só pode constituir ameaça[4].

3. As religiões (o cristianismo em particular) e condições de credibilidade

Por desvios ao que de mais nuclear e autêntico postulam, as religiões deram azo (sobretudo no passado mas ainda e também no presente) à crítica ateia e também à 'descrença' e 'indiferença religiosa'[5]. Elas elaboraram, frequentes vezes, discursos conservadores na política e na moral, desenvolveram um espírito exclusivista e excluente, praticaram a intolerância pelas cruzadas, inquisição ou terrorismos...

Mas as religiões não estão condenadas a estas práticas e podem afirmar-se como altamente credíveis. Vou deter-me, em particular, no cristianismo, e verificar como hoje, pelo menos na sua postura 'oficial' (perspectiva do concílio Vaticano II e magistério posterior), esta religião é proposta profundamente humanista. E isso verifica-se facilmente, pelo menos, em três níveis[6]:

Respeito pela cultura e culturas

Nem todas as religiões passaram pelo crivo da secularização. Contudo, ele constitui um dos factores maiores de credibilidade das religiões. O cristianismo, fruto de quatrocentos anos de modernidade, com a progressiva autonomia da razão face à fé, tem hoje condições de serenamente conviver na 'polis', dialogando com a cultura, no respeito pelos avanços e descobertas das ciências e das técnicas ou no reconhecimento da liberdade na criação artística e na investigação dos vários ramos do saber (GS 57-62). O cristianismo postula, além disso, uma libertação face a concepções obscurantistas da criação, já que declara todas as realidades existentes como criaturas, logo realidades que podem ser observadas, dissecadas, estudadas (não são divinizadas).

Assim, aceitando a autonomia das realidades terrestres, aceitando tudo o que de bom e positivo existe no mundo (com o qual dialoga e já não se confunde ou entra em luta), a Igreja – configuração histórica do cristianismo – descobre verdadeiros 'sinais dos tempos' na afirmação da dignidade humana e no primado da consciência pessoal (GS 12-32), no dinamismo social hodierno e na sã socialização (GS 42), na política que busque o bem comum (GS 73-76) e a paz (GS 79-90). De facto, trata-se de uma religião que não só não rivaliza com as mais profundas aspirações humanas como é mesmo solidária com elas: as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos homens do nosso tempo, são também as alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos cristãos (GS 1).

Quanto ao conceito de cultura das ciências sociais, isto é, o modo de viver de cada povo, os textos do Vat. II são verdadeiramente precursores daquilo a que hoje chamamos 'inculturação'. O vocábulo, em si, ainda quase não fora criado, mas o espírito das afirmações conciliares vai nesse sentido. Rompe-se claramente com concepções do passado, onde 'missão' significou muitas vezes pretensão a 'civilizar' povos e culturas atrasados ou ignorantes. Agora respeitam-se as culturas dos povos e recupera-se a muito antiga intuição de vários Padres da Igreja para quem as culturas eram portadoras de 'sementes do Verbo'. A este respeito, vejam-se as seguintes passagens de AG: os cristãos em geral e os missionários em particular «participem na vida

social e cultural através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles (agrupamentos humanos) adormecidas» (n.11); as jovens Igrejas «tomam emprestado dos costumes e tradições, do saber e da doutrina, das artes e sistemas dos seus povos tudo o que pode contribuir para glorificar o Criador e ordenar, como convém, a vida cristã» (n.22). Na mesma linha, aliás, se pode ler, na GS 44, a proposta de: «um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos». O contexto da GS 57-63, por outro lado, ao falar das relações fé-cultura, refere-se claramente à situação das Igrejas locais em todo o mundo e não apenas nas tradicionais terras de missão e, nesse âmbito, chama a atenção para uma outra dimensão fundamental da missão: ela não é apenas apreciadora ou legitimadora de culturas, mas transmite uma Boa Nova – o Evangelho de Jesus –, o qual introduz muitas vezes rupturas em usos, crenças e mentalidades dessas mesmas culturas sempre a evangelizar. Por isso afirma GS 59: «o Evangelho de Cristo renova continuamente a cultura do homem decaído, e combate e elimina os males nascidos da permanente sedução do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos. Fecunda, como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo».

A promoção humana nas questões sócio-político-económicas

Esta questão foi muito sublinhada pelos padres conciliares, embora o seu desenvolvimento teórico seja posterior ao Vat. II, quando se começou a usar vocabulário como solidariedade, ajudas aos países subdesenvolvidos, justiça e paz, libertação... Digamos que o Concílio reconhece o que de melhor fizeram neste campo os milhares e milhares de missionários que, no seguimento do mandato de Jesus de pregar e baptizar mas também curar enfermos e expulsar demónios (cfr Mt.10; 28,20), se preocuparam quase sempre com a alfabetização e a escola, a assistência e a saúde, a promoção da mulher, a melhoria das condições de vida de todos aqueles a quem se anunciava o Evangelho. Já a GS 1 nos lembra que a Igreja comunga «das alegrias e esperanças,

tristezas e angústias» dos homens de todo o mundo e AG 5 concebe a missão como «restauração de todas as coisas», pois a missão salvífica da Igreja não é apenas escatológica, de salvação das almas, mas implica a libertação de todo o maligno (cf., por exemplo, AG 9, 41). A este respeito lembre-se todo o n.12 de AG, intitulado '*presença de caridade*', onde claramente se pede aos cristãos que «trabalhem e colaborem na recta ordenação dos problemas económicos e sociais», num sentido de «instauração de melhores condições de vida e com a estabilização da paz no mundo debelando a fome, a ignorância e as doenças». Afinal, «a Igreja tem de escutar as vozes de milhões de filhos empenhados com todas as suas forças na luta para superar tudo aquilo que os condena a ficar à margem da vida: fomes, doenças crónicas e endémicas, analfabetismo, pobreza, injustiça nas relações internacionais e especialmente nos intercâmbios comerciais, situações de neo-colonialismo económico e cultural, por vezes tão cruel como o político... tudo isso não é estranho à evangelização» (Papa Paulo VI, EN 30)

O diálogo com as outras religiões

Conscientes de que o mundo não-cristão é habitado por milenares tradições religiosas, os padres conciliares romperam com todo um passado de interpretação rigorista e exclusivista do axioma 'fora da Igreja não há salvação'. De facto, ainda que a Igreja seja necessária à salvação (cf. esta afirmação em AG 7) – na medida em que é o meio normal de que Deus se serve para efectivar a salvação de todos os homens na história –, AG 3 considera as religiões não cristãs como meios por onde também se realiza a salvação. Se é verdade que, também sobre este tema, há desenvolvimentos teológicos muito importantes no post-concílio, não é menos verdade que o Vat. II compreendeu a missão diante de todas essas tradições religiosas como um diálogo muito respeitador dessas crenças, o qual não dispensa, evidentemente, o anúncio explícito de Jesus Cristo e do seu Evangelho. E não se pense que é apenas no Decreto Nostra Aetate, sobre as grandes religiões, que nos aparece esta temática e esta apreciação positiva das outras crenças: nelas existem «coisas verdadeiras e boas» (OT 16), «coisas preciosas, religiosas e humanas» (GS 92), «gérmenes

de contemplação» (AG 18), «elementos de verdade e de graça» (AG 9), «sementes do Verbo» (AG 11;15), «raios da verdade que ilumina a todos os homens» (NA 2).

Relativamente a estas três grandes perspectivas para a compreensão credível do cristianismo na actualidade, também a Evangelii Nuntiandi (1975) e a Redemptoris Missio (1990) dão uma fecunda continuidade. A EN 20, por exemplo, fala do diálogo necessário e profundo que deve existir entre a fé cristã e as distintas culturas dos povos, nos seus números 30-31 é muito clara na afirmação de que a evangelização implica a 'libertação', no nº83 olha com respeito para as religiões não-cristãs e entende-as como 'vias extraordinárias de salvação'. Quanto à RM, o seu capítulo V conclui-se justamente com os seguintes apartados: «incarnar o Evangelho nas culturas dos povos» (nn.52-54), «o diálogo com os irmãos de outras religiões» (nn.55-57) e «promover o desenvolvimento educando as consciências» (nn.58-59) bem como «a caridade, fonte e critério da missão» (nº60).

Poderíamos então concluir, sem grande intenção apologética, que o cristianismo é religião «perita em humanidade»[7] e que «o seu caminho é o caminho do Homem»[8]. Por isso, «tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo; neste ponto existe um acordo quase geral entre crentes e não crentes» (GS 12)[9]

(NOTAS)

1 Bento Domingues, O medo e a segurança na religião, Cadernos ISTA 1/1996, p.101.
2 P. Tillich, Théologie de la culture, Ed. Planète, Paris 1968, p.92.
3 M. Gauchet, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Ed. Gallimard, Paris 1985, p. 297.
4 Cf. A. Teixeira, Não sabemos já donde a luz mana, Ed. Paulinas, Lisboa 2004, pp.111-125.
5 Cf. J. M. Velasco, Metamorfose do sagrado e futuro do cristianismo, Ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra 2004, pp.28-30.
6 Sobre esta matéria, cf. J. Nunes, teologia da Missão, Ed. OMP, Lisboa 2008, pp.54-58.
7 Palavras de Paulo VI no seu Discurso à ONU (1965).
8 J. Paulo II, Carta Encíclica «O Redentor do Homem», nº14.

9 Cf. J. Ambrósio, Encontro com Cristo, plenitude do ser humano, Ed. Paulinas, Lisboa 2002, pp.71-77.