

CADERNOS

N.º 27 - 2014 - Ano XIX



Instituto São Tomás de Aquino

As Linguagens da Fé

Fr. Francolino Gonçalves • Fr. José Manuel Fernandes

Fr. Mateus Peres • Fr. Rui Manuel Grácio das Neves

José Eduardo Borges de Pinho • Fr. Gonçalo Pereira Diniz

Fr. Rui Carlos Lopes

CADERNOS

AS LINGUAGENS DA FÉ

«DEUS (IAVÉ) E OS DEUSES NO ANTIGO TESTAMENTO» <i>Fr. Francolino Gonçalves, OP</i>	5
«HISTÓRIA DO Credo Credo Cristão» <i>Fr. José Manuel, OP</i>	31
«VIVER A FÉ AQUI E AGORA» <i>Fr. Mateus Peres, OP</i>	41
«ATEÍSMO: NIILISMO OU MÍSTICA?» <i>Fr. Rui Manuel Grácio das Neves, OP</i>	59
«QUE FÉ PROFESSAMOS EM COMUM? A QUESTÃO ECUMÉNICA» <i>José Eduardo Borgues de Pinho</i>	75
«FÉ OU OBRAS? A FÉ VÍVIDA» <i>Fr. Gonçalo Pereira Diniz, OP</i>	101
«PORQUÊ CELEBRAR A FÉ? A FÉ REZADA» <i>Fr. Rui Carlos Lopes, OP</i>	113

CADERNOS ISTA

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

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José Nunes, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: istaop@gmail.com

Telefone: 217 228 370

<http://www.dominicanos.com.pt>

EDITORIAL

O Papa Bento XVI, na Carta Apostólica *Porta Fidei*, proclamou um Ano da Fé, o qual teve início em 11 de Outubro de 2012, no cinquentenário da abertura do Concílio Vaticano II, e terminou na Solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo Rei do Universo, a 24 de Novembro de 2013.

Este acontecimento serviu de inspiração para o ciclo anual de conferências que o ISTA realiza no Convento de São Domingos de Lisboa, assim como para as reflexões das Tardes de Setembro que decorrem em Lisboa e Porto.

A Fé é uma das virtudes teologais e é um dom inexplicável e maravilhoso de Deus. Não nos dando nada do ponto de vista material, a fé permite um olhar único e portentoso sobre toda a realidade e toda a existência.

Este número dos Cadernos ISTA ajuda a percorrer os caminhos da fé cristã com reflexões a partir da perspectiva bíblica, da questão histórica da formação do credo, a sua vertente ecuménica, a sua compreensão teológica, na sua realidade vivida e rezada. Trata, pois, de buscar alguma luz para questões como: o que é a fé e o que significa crer? Em quê ou em quem acreditam os cristãos? Será a crença uma prerrogativa exclusiva de quem professa uma religião? Como influencia a fé cristã a vida de milhões de seres humanos em todo o mundo? Qual a relevância do *credo* como resumo das principais verdades da fé?

Fr. José Nunes, OP

DEUS (IAVÉ) E OS DEUSES NO ANTIGO TESTAMENTO¹

Fr. Francolino Gonçalves, OP
ÉBAF/ISTA

I. INTRODUÇÃO

1. O ANTIGO TESTAMENTO, UMA BIBLIOTECA MUITO VARIADA

Habitados a ver as sagradas Escrituras cristãs editadas num só volume e a dar-lhes um nome no singular, Bíblia, temos tendência para as considerar como se fossem um só livro. Além disso, os cristãos vêem na sua Bíblia uma unidade teológica. No entanto, isso não significa que ela seja um só livro, do ponto de vista literário. A própria etimologia da palavra Bíblia pressupõe o contrário. Com efeito, Bíblia é uma transliteração do grego *biblía*, o plural de *biblíon* (livro), significando por isso livros: os livros por excelência, os livros sagrados. Do ponto de vista literário, a Bíblia cristã é, de facto, uma biblioteca formada por 73 ou 74 livros, segundo o cânone da Igreja católica; 66 livros segundo o cânone das Igrejas protestantes.

Quase dois terços dos livros da Bíblia cristã são comuns ao cristianismo e ao judaísmo. Os cristãos chamam a esses livros Antigo Testamento; os judeus dão-lhes dois nomes: *Miqrá* (leitura ou o objecto da leitura) e *Tanak* (acrónimo de *Torá-Nebí'im-Ketubim* / Lei-Profetas-Escritos, as três grandes divisões da Bíblia judaica). O próprio Antigo Testamento é uma pequena biblioteca confessional, sob a aparência de uma pequena biblioteca nacional. Vamos centrar nela a atenção, procurando ver como apresenta as relações do seu protagonista divino, Iavé, Deus com maiúscula, com os demais deuses que menciona.

Antes de entrar propriamente na questão, parece-me útil esboçar a história da escrita do Antigo Testamento e assinalar algumas das suas características que me parecem mais pertinentes para o nosso propósito. Os livros do Antigo Testamento foram escritos entre o séc. VIII e o séc. I a.C., num período praticamente tão longo como o da história de Portugal. A língua original da grande maioria é o hebraico. Alguns foram escritos em aramaico, uma língua aparentada ao hebraico, tendo sido conservados uns nessa língua e outros em tradução grega. Finalmente, a *Sabedoria de Salomão* foi escrita diretamente em grego. No Antigo Testamento estão representados todos os géneros literários usados nos lugares e nos tempos em que os seus livros foram escritos, no caso concreto, o Próximo Oriente do primeiro milénio a.C. Tudo isso faz com que, apesar das suas pequenas dimensões, a biblioteca do Antigo Testamento seja muito variada de todos os pontos de vista.

2. O ANTIGO TESTAMENTO, EXPRESSÃO DE NUMEROSOS GRUPOS HUMANOS

De facto, no Antigo Testamento, expressam-se numerosos grupos humanos. Uns viveram em tempos diferentes, durante um período de cerca de um milénio. Outros foram contemporâneos, mas viviam em países diferentes: na Palestina, no reino de Israel e, sobretudo, no reino de Judá e na Judeia; no Egito e provavelmente também na Babilónia. Embora tenham sido contemporâneos e conterrâneos, outros grupos responsáveis pela escrita e pela transmissão dos livros do Antigo Testamento tinham pontos de vista diferentes e defendiam interesses diferentes, se não opostos.

É verdade que o Antigo Testamento se apresenta como sendo uma história da qual o povo de «Israel» é o protagonista humano de uma ponta à outra, sendo Iavé o verdadeiro protagonista. Resta, no entanto, saber qual o «Israel» de que fala tal ou tal texto. Com efeito, a palavra Israel tem cerca de uma dezena de acepções no Antigo Testamento. Menciono só as duas mais correntes. Israel foi um dos vários nomes do reino que existiu no norte da Palestina durante um pouco mais de duzentos anos. Desde a sua extinção, em 722/1 a. C., até à criação do Estado de Israel, em 1948, não voltou a haver outra entidade geográfica, política ou administrativa com

esse nome. No Antigo Testamento, a palavra Israel designa, com mais frequência, os fiéis de Iavé, o Deus tutelar tanto do reino de Israel como do reino de Judá. Nesse sentido, Israel é uma realidade religiosa. Essa acepção de Israel não deve ser anterior à extinção do reino com esse nome, em 722/21 a.C. As circunstâncias do aparecimento desse sentido do nome Israel são obscuras, mas uma coisa é certa: a concepção de Israel que ele expressa é uma criação político-teológica². Ora, foi essa concepção ideológica de Israel que moldou a história contada no Antigo Testamento. Foi ela que levou, concretamente, a apresentar os diferentes grupos humanos que nele se expressam como se tivessem formado um só povo, descendente do mesmo antepassado. Do ponto de vista histórico, essa apresentação é uma ficção.

De facto, o Israel religioso, protagonista humano do Antigo Testamento, nunca coincidiu com uma entidade geográfica, política ou administrativa. Houve tempos em que dois ou mais grupos disputaram o título de Israel. Foi o que aconteceu na sequência da conquista babilônica do reino de Judá nos começos do séc. VI a. C. Tanto os que então foram exilados para a Babilônia como os que ficaram no país de Judá reivindicavam em exclusivo o título de Israel³. De modo semelhante, no tempo de Jesus e dos começos do cristianismo, havia na Palestina vários grupos em concorrência pelo título de Israel: os samaritanos, que viviam no território do antigo reino de Israel; a maioria dos judeus congregados à volta do templo de Jerusalém; os essênios, situados à margem das instituições judaicas, nomeadamente do Templo, que consideravam irremediavelmente profanado; e, finalmente, os próprios cristãos, que S. Paulo designa com a expressão «o Israel de Deus»⁴.

3. DIVERSIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO

Sendo uma biblioteca escrita por numerosos grupos humanos no decurso de cerca de um milénio e em vários lugares, é natural que o Antigo Testamento esteja marcado pela diversidade. Os seus autores representam várias correntes intelectuais, políticas e religiosas que existiram no reino de Israel e, sobretudo, no reino de Judá, e no judaísmo anterior ao cristianismo. Muitos textos

do Antigo Testamento representam assim as posições de grupos particulares, que se expressam ora de forma pacífica ora de forma polémica. A sua diversidade manifesta-se, de maneira flagrante, no campo religioso.

II. DIVERSIDADE DAS CONCEPÇÕES DE DEUS

1. MULTIPLICIDADE DOS NOMES E DOS EPÍJETOS DIVINOS NA BÍBLIA

Tenho usado a palavra Deus como se fosse o nome próprio do protagonista divino do Antigo Testamento, o seu único nome, mas deve reconhecer-se que esta maneira de se expressar não corresponde à prática do próprio Antigo Testamento. De facto, o seu protagonista divino tem vários nomes, uns próprios e outros comuns. Além disso, recebe muitos epítetos, sendo amiúde difícil distingui-los dos nomes⁵. Usado mais de 6800 vezes no Antigo Testamento, *YHWH* (Iavé), o chamado tetragrama (literalmente, quatro letras), é o nome próprio do Deus bíblico mais frequente. *Yāhū* e *Yāh*, outros dois nomes próprios do Deus bíblico, são formas abreviadas de *YHWH*. O nome de *YHWH* 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) e óstraca de Lâquis, no sudoeste do mesmo reino (começos do VI a.C.). O Antigo Testamento dá ao seu Deus vários outros nomes próprios e apelativos. Os mais frequentes são: (*'El*) *'Elyôn*, (Deus) Altíssimo; *Q'edoxe Israel*, «Santo de Israel»; (*'El*) *Xaddāy*, «(Deus) da Estepe» ou «da Montanha». Menciono finalmente *'El*, *'eloah* e *'elohim*, termos da mesma etimologia. São ora nomes comuns, designando qualquer deus ou a divindade em geral, ora o apelativo do protagonista divino do Antigo Testamento, Deus com maiúscula⁶.

Sem qualquer pretensão de ser exaustivo, assinalo duas razões para a pluralidade de nomes do Deus do Antigo Testamento. Uma delas é de natureza histórica. Tem que ver com o processo da formação da personagem de Iavé. No decorrer dos séculos, Iavé

recebeu atributos de outras divindades, passando a servir-lhe de novos epítetos ou de novos nomes.

A outra razão é teológica. A pluralidade dos nomes do Deus do Antigo Testamento é, num plano mais profundo, a expressão e a consequência da dificuldade que os seres humanos têm de conceber Deus e de falar dele. Deus é uma realidade que nenhuma palavra humana pode expressar de maneira adequada e nenhum conceito humano pode abarcar ou esgotar. Só podemos falar dele com metáforas. Daí a necessidade de acumular nomes e atributos, que apontam para tal ou tal aspecto da personalidade divina, tal como a revelam as suas obras⁷. No Antigo Testamento, isso nota-se sobretudo na poesia que celebra Iavé. Por exemplo, em Is 54,5, lê-se o seguinte:

«Com efeito, o teu criador é o teu esposo,
Iavé dos Exércitos é o seu nome.
O Santo de Israel é o teu redentor.
Chama-se o Deus de toda a terra.»

As outras religiões semíticas do antigo Próximo Oriente faziam outro tanto. É, por exemplo, o caso da religião de Canaã, que é a matriz da religião bíblica no que ela tem de mais fundamental. A religião de Canaã conhece-se relativamente bem graças aos documentos de Ugarite, uma antiga cidade situada na costa da actual Síria, perto da fronteira com a Turquia. Fundando-se nesses documentos (séc. XIV-XIII a. C.), Aicha Rahmouni fez uma lista de 112 epítetos dados aos diferentes deuses do panteão de Ugarite. Alguns desses epítetos são atribuídos a Iavé no Antigo Testamento⁸.

A questão dos nomes divinos foi objecto de intensa reflexão no mundo cristão, nomeadamente por parte dos Padres da Igreja⁹. O Islão, o mais recente dos herdeiros da tradição do Antigo Testamento, dá uma lista de 99 nomes de Deus, que têm muita importância na teologia e na piedade muçulmanas¹⁰.

2. MULTIPLICIDADE DOS «RETRATOS» BÍBLICOS DE DEUS

A riqueza infinita de Deus não se expressa só na pluralidade dos nomes que a Bíblia lhe dá, mas também na multiplicidade de retratos de Deus que a Bíblia pinta ou esboça. O que a Bíblia põe na boca de Deus ou diz dele sugere, com efeito, um grande número de imagens, muito variadas, contrastadas e, nalguns casos, aparentemente contraditórias. Há uma dúzia de anos, foi publicado um livro intitulado: *Deus, vinte e seis retratos bíblicos*¹¹. A grande maioria desses retratos são de uma grande beleza, mas também os há que são de uma notável fealdade, ou até assustadores. A violência que vários textos do Antigo Testamento atribuem a Deus é porventura o que mais choca muitos dos nossos contemporâneos.

III. OS DEUSES NO ANTIGO TESTAMENTO

Além de Iavé, o Antigo Testamento menciona ou põe em cena muitos deuses. Uns são identificados pelo nome próprio e pelo nome do seu povo, por exemplo, Dagon, deus dos Filisteus¹²; Kemoxe, deus dos Moabitas¹³; Milkkom, deus dos Amonitas¹⁴; Marduk, deus da Babilónia¹⁵; Baal¹⁶; Astarté, deusa dos Sidónios¹⁷, Axerá¹⁸, etc. Outros ficam anónimos. Constituem a multidão, sem nome nem rosto, de todos os deuses outros que Iavé, com frequência designados no Deuteronómio e escritos aparentados pelas expressões «outros deuses» e «deuses estrangeiros».

Para as sociedades que nos legaram a Bíblia, como para as demais sociedades do Próximo Oriente suas contemporâneas, a existência dos deuses era uma evidência. Era tão óbvia como o é a existência do próprio mundo, particularmente dos seres humanos, das normas que regem a sua conduta moral assim como a existência das instituições sociais que enquadram a vida, nomeadamente a religião. Na perspectiva dessas sociedades, nada disso poderia existir sem um criador do mundo, da sua ordem e das normas que o governam. O ateísmo, no sentido actual do termo, estava fora do horizonte das sociedades antigas, concretamente das sociedades do Próximo Oriente¹⁹.

Nos tempos em que se escreveu o Antigo Testamento, a questão que se punha não era saber se os deuses existem ou não, mas sim saber a qual deus ou a quais deuses se devia prestar culto. A resposta a esta questão podia depender das circunstâncias. Com efeito, em contexto politeísta, havia especialidades entre os deuses, como existem na intercessão dos santos para a piedade católica popular.

IV. RELAÇÕES ENTRE IAVÉ/DEUS E OS DEUSES

1. INTRODUÇÃO

É natural que a diversidade que existe na Bíblia, nomeadamente no domínio religioso, se manifeste também na concepção das relações entre Iavé e os demais deuses. Os historiadores das religiões bíblicas são praticamente unânimes ao afirmar que os reinos de Israel e de Judá foram politeístas ou, pelo menos, monólatras ou henoteístas²⁰, durante séculos, mas evoluíram para o monoteísmo no sentido em que hoje se entende essa palavra, isto é, para a afirmação da existência de um só Deus, com a exclusão de qualquer outro.

Repare-se que o politeísmo não significa que todos os deuses estejam num pé de igualdade, formando uma sociedade divina sem classes. Numa perspectiva politeísta, o mundo divino não está menos hierarquizado do que o mundo humano, sendo esses dois mundos o espelho um do outro. No caso bíblico, Iavé era certamente o deus tutelar dos reis de Israel e de Judá e, por conseguinte, o deus supremo dos dois reinos. Depois da extinção do reino de Judá, Iavé continuou a ser o Deus supremo da Judeia assim como de todas as pessoas que, fora desse território, se identificavam como judeus ou como membros do povo de Israel.

Segundo a opinião comum, as expressões do monoteísmo iaveísta no sentido actual da palavra mais antigas remontam aos começos da segunda metade do séc. VI a.C. A grande maioria pensa que as suas primeiras confissões se lêem nos capítulos 40-55 do livro de Isaías²¹. Estão associadas aos anúncios do regresso dos Judaítas que haviam sido deportados para a Babilónia por Nabucodonosor

entre 597 e 580 a.C. Ora, esse regresso foi possível a partir de 538 a.C. Outros biblistas opinam que a prioridade na confissão monoteísta cabe não a Isaías 40-55, mas ao *Deuteronômio*, sobretudo ao Dt 4,32-40²². Ora esse texto é datado geralmente na segunda metade do séc. VI a.C. Por conseguinte, seria mais ou menos contemporâneo das partes mais antigas de Is 40-55. Num ou noutro caso, as circunstâncias em que supostamente teria nascido o monoteísmo bíblico seriam essencialmente as mesmas. O reino de Judá tinha deixado de existir. O seu território estava sob o domínio babilônico ou, mais provavelmente, sob o domínio persa. Jerusalém e o seu templo, que era tradicionalmente o principal santuário de Iavé, estavam em ruínas. Há quem veja nas primeiras confissões do monoteísmo iaveísta, precisamente, a resposta que os Judaítas deram a essa situação. Tudo parecia provar a superioridade das nações vitoriosas e dos seus deuses. Teria sido natural que, nessas circunstâncias, os Judaítas se tivessem voltado para esses deuses, aparentemente mais poderosos. Longe de fazerem isso, os Judaítas tê-los-iam declarado inexistentes assim como todos os demais deuses, à exceção de Iavé, ao qual se mantiveram fiéis. Dito por outras palavras, os Judaítas teriam compensado a catástrofe de Iavé na terra com uma vitória no céu²³. O arqueólogo E. Stern estima poder precisar que o monoteísmo foi criado pelos Judaítas exilados na Babilônia, de onde o trouxeram para a Judeia²⁴.

Se os fiéis de Iavé se tornaram monoteístas, no sentido corrente da palavra, na segunda metade do séc. VI a. C., só se pode falar de relações entre Iavé e os outros deuses nos períodos anteriores. A partir do momento em que se afirma que Iavé é o único Deus que existe, ou em cuja existência se acredita, não se pode falar propriamente das suas relações com outros deuses, pela simples razão de que não se admite a sua existência.

Mas terão os autores dos textos de Isaías 40-55 e do *Deuteronômio* mencionados acreditado que Iavé é o único Deus que existe? Terá sido essa crença comum aos iaveístas a partir da segunda metade do séc. VI a.C.? Houve quem respondesse pela negativa a esta pergunta há mais de meio século²⁵, mas as suas tomadas de posição tiveram pouco eco e não abalaram a confiança

no que tem sido a opinião comum. A situação mudou nos últimos anos, tendo-se multiplicado e intensificado as contestações da dita opinião comum. As críticas de que ela tem sido alvo são de duas ordens diferentes: umas relevam da heurística ou da hermenêutica e as outras são de teor propriamente exegético. Uns questionam a pertinência, se não a legitimidade, da aplicação à Bíblia do conceito filosófico de monoteísmo²⁶, que é uma criação do Iluminismo²⁷. Outros pensam que os textos em que se funda a opinião comum, sobretudo os do *Deuteronómio*²⁸, mas também os de Isaías 40-55²⁹, não negam a existência dos deuses outros que Iavé. Adrian Schenker, professor emérito da Universidade de Friburgo, na Suíça, é um dos que mais se tem debruçado sobre a questão e um dos representantes mais eminentes da nova interpretação dos textos bíblicos que têm sido geralmente considerados como sendo as primeiras expressões hebraicas do monoteísmo no sentido habitual da palavra³⁰. Ora, esta nova interpretação dos textos em questão parece-me inteiramente fundada. Schenker, em particular, mostra, de maneira convincente, que os textos bíblicos em questão não negam a existência dos deuses. Pelo contrário, pressupõem-na.

Apoiados nas conclusões já obtidas pelos estudos que mencionei, penso que é possível ir mais longe e mostrar, em particular, que os textos de Isaías 40-55 e do *Deuteronómio*, de facto, documentam dois tipos de relações diferentes entre Iavé e os deuses. É o que me proponho fazer.

Uma série de textos do *Deuteronómio* apresenta os deuses como sendo súbditos de Iavé. Cada um deles recebeu de Iavé o encargo de ser deus de um povo determinado, missão que eles desempenham fielmente. No entanto, a maioria dos textos em questão, tanto os do livro de Isaías como os do *Deuteronómio*, apresenta os deuses como rivais de Iavé.

2. OS DEUSES SÚBDITOS LEAIS DE IAVÉ (Dt 4,19-20; 29,25 E 32,8-9)

a. Iavé confiou cada nação a seu deus, reservando Israel para ser o seu povo particular.

Começo com o Dt 32,8-9:

«8 Quando o Altíssimo (*'Elyôn*) deu as nações em herança³¹, quando repartiu os filhos de Adão (seres humanos), fixou as fronteiras dos povos segundo o número dos filhos de Deus (*'El*³²).

9 Sim, a porção de Iavé foi o seu povo, Jacob foi a parte da sua herança.»

O texto declara que, nas origens, o Altíssimo (*'Elyôn*) deu as nações em herança aos filhos de Deus, repartindo a humanidade em tantos povos – cada qual com o seu território – quantos os filhos de Deus. A expressão “filhos de Deus” (*bené 'elohîm*) designa os membros da corte divina³³. Outros textos chamam-lhes *q^ehal q^edoxîm* (“Assembleia dos Santos”). Assim, o Sl 89,6-7 emprega as duas designações em paralelismo. Expressões correspondentes estão documentadas em ugarítico, fenício e, provavelmente, em amonita³⁴. Relativamente bem conhecidos graças aos documentos de Ugarite, os panteões divinos de Canaã são concebidos à imagem de uma família real que se estende a três gerações. No caso de Ugarite, o patriarca e o deus supremo do panteão era *Ilu*, correspondente ao hebraico *'El*. Este tinha como esposa a deusa *Athiratu*, correspondente à *Axerá* do Antigo Testamento. *Athiratu* tinha setenta filhos³⁵, os quais eram os “filhos de *'El*” no sentido próprio do termo. *Ilu* entregou a herança a cada um dos seus filhos³⁶. É com pano de fundo que se deve compreender a repartição da humanidade em tantos povos quantos os filhos de Deus em Dt 32,8-9³⁷.

No contexto do *Deuteronómio*, o Altíssimo é certamente um epíteto de Iavé. É Ele quem reparte a humanidade em nações, fixa o território a cada uma delas e entrega-a a um membro da sua corte, reservando para si próprio Jacob, que é, obviamente, considerado como sendo a melhor parte. Dt 32,8b explica o facto

de que Jacob/Israel tem o próprio Iavé como Deus, gozando assim de um privilégio ímpar.

É possível que numa forma anterior do mito, Altíssimo ('*Elyôn*) fosse não um título de Iavé, mas de '*El* ou o nome próprio de uma divindade particular. Nesse caso, Iavé não seria ainda o deus supremo que reparte as nações, mas um dos deuses subalternos a quem o Altíssimo deu Jacob como herança³⁸.

Dt 32,8-9 é a expressão bíblica mais clara do mito da repartição primordial das nações, assim como dos seus respectivos territórios e deuses. Embora não seja objecto de um verdadeiro relato, esse mito está presente de maneira mais ou menos clara em vários outros textos do Antigo Testamento³⁹. Segundo esta versão, a relação especial entre Iavé e Israel não assenta num acontecimento histórico próprio de Israel. Faz parte de uma organização global da humanidade, um acontecimento mítico primordial, que completa a criação. Iavé deu a cada povo o seu território, fixou-lhe as fronteiras e entregou-o a um deus particular. Para si reservou Israel, a quem fixou o seu território. Nesta perspectiva, as fronteiras entre os povos pertencem à ordem do mundo estabelecida por Iavé, o Criador. Por isso, elas são consideradas como invioláveis⁴⁰. Pode dizer-se outro tanto dos marcos, as fronteiras das propriedades familiares, em cuja inviolabilidade o livro dos *Provérbios* insiste⁴¹.

Dt 32,8-9 representa de algum modo uma concepção diferente da que expressa o relato da cidade e da torre de Babel (Gn 11,1-10), que vê na pluralidade das línguas e das nações uma consequência infeliz da desmedida humana. Esta última concepção expressa-se igualmente no relato do Pentecostes (Act 2,1-13), onde o dom das línguas livra do mal da sua confusão.

b. Iavé deu os astros por deuses a todos os povos, reservando Israel para ser o seu povo particular (Dt 4, 19-20)

Dt 32,8-9 não é o único texto desse livro a afirmar que Iavé é o Senhor dos deuses e o promotor das religiões de todos os povos. Dt 4,19-20 faz outro tanto de maneira ainda mais explícita.

«19 Quando levantares os teus olhos ao céu e vires o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não te deixes seduzir para adorá-los e servi-los! Iavé o teu Deus repartiu-os entre todos os povos que estão sob o céu, 20 mas a vós, Iavé vos tomou e vos fez sair do Egipto, daquela fornalha para fundir o ferro, para que fôsseis o povo da sua herança, como hoje o sois.»

Moisés exorta Israel a não prestar culto aos astros. Dito culto é bom para os demais povos, dado que o próprio Iavé lhes estabeleceu os astros como deuses. Pelo contrário, para Israel prestar culto aos astros, deuses inferiores que recebem de Iavé o cargo e o poder, seria a máxima loucura, dado que Iavé reservou Israel para si e fez dele o seu tesouro⁴².

Expressa em termos mais gerais, a mesma ideia lê-se em Dt 29,21-27, um texto que explica às nações estrangeiras, surpreendidas pela grandeza da destruição de que Judá foi objecto, as razões desse terrível acontecimento. Cito os vv. 23-25.

«23 E todos os povos dirão: “Porque terá Iavé tratado assim esta terra? Porquê o ardor desta grande cólera?” 24 E dir-se-á: “Porque abandonaram a aliança que Iavé, deus dos seus pais, fizera com eles, quando os fez sair da terra do Egipto; 25 foram servir outros deuses e adoraram-nos, deuses que eles não conheciam e não eram a sua herança”.»

A destruição de Judá foi obra de Iavé. Deve-se ao facto de que Judá prestou culto a deuses que Iavé não lhe tinha dado em herança.

Repare-se que, segundo Dt 4,19-20 e 29,23-25, a relação especial entre Israel e Iavé não assenta num acto ligado à criação, que diz respeito a todos os povos, como em Dt 32,8-9. Segundo Dt 4,19-20 e 29,23-25, a relação especial entre Iavé e Israel assenta no êxodo, um acontecimento histórico que diz respeito só a Israel.

Segundo todos estes textos, a pluralidade das religiões, como a pluralidade das nações com os seus respectivos territórios, foi estabelecida pelo próprio Iavé. Faz parte do mundo humano tal como Iavé o quer. Por isso, deve ser uma coisa boa. A pluralidade das nações, cada qual com a sua religião, corresponde na terra à pluralidade dos seres divinos no céu⁴³.

3. OS DEUSES APRESENTADOS COMO RIVAIS DE IAVÉ/DEUS

Outros textos do Antigo Testamento, bastante mais numerosos, apresentam os deuses não como súbditos de Iavé, mas como seus rivais. São particularmente frequentes em Is 40-48, no Deuteronómio e noutros textos que lhes são aparentados. Limito-me a Is 40-48, que é porventura o mais representativo. Vimos já que as partes mais antigas desses capítulos anunciam o regresso dos Judaítas que haviam sido deportados para a Babilónia entre 597 e 580 a. C. O regresso foi possível a partir de 538 a. C., graças à reconfiguração do mapa político do Próximo Oriente que então se deu. Com efeito, em 539, Ciro, rei dos Persas e dos Medos, entrou na cidade de Babilónia e apoderou-se do império de que ela era a capital.

Is 40-48 atribui ao próprio Iavé o projecto e a autoria dessas mudanças políticas que tiveram consequências decisivas para os Judaítas e para a Judeia. Sem elas, é difícil imaginar que o Antigo Testamento tivesse sido escrito. Segundo Is 40-48, foi o próprio Iavé que concebeu as mudanças políticas e manditou Ciro para as realizar. Em Is 45,1, Iavé concede a Ciro o título de «seu messias», que era dado sobretudo ao rei David e aos seus descendentes.

Um dos principais temas de Is 40-48 é a incomparabilidade de Iavé em relação aos outros deuses⁴⁴. Expressa-se numa espécie de processo jurídico entre Iavé e os outros deuses. Constituindo-se ao mesmo tempo parte e juiz, Iavé convoca, ou melhor dito, desafia os outros deuses a mostrar que o são verdadeiramente, apresentando as provas da sua divindade. A título de exemplo, cito Is 41,21-23:

«21 Apresentai a vossa defesa, diz Iavé,
aduzi as vossas provas, diz o rei de Jacob.
22 Tragam e anunciem-nos o que vai acontecer!
Anunciai os primeiros acontecimentos,
para que lhes prestemos atenção
e saberemos os últimos,
ou então anunciai os acontecimentos que hão-de ocorrer!
23 Anunciai os que hão-de vir depois
e saberemos que sois deuses!

Sim, fazei algo, bom ou mau,
para que nos surpreendamos e vejamos.»

Dirigindo-se a personagens anônimas, Iavé desafia-as a mostrar o que sabem tanto do passado, mesmo o mais longínquo – os primeiros acontecimentos – como do futuro, ainda escondido. Essas personagens não podem ser homens, pois o conhecimento humano não se estende à totalidade do tempo, passado e futuro. Só pode tratar-se de deuses. Iavé desafia-os justamente a mostrar que o são verdadeiramente. O teste é o conhecimento de toda a extensão do tempo e o domínio de todos os acontecimentos históricos. Anunciam e fazem ocorrer os acontecimentos, passados e futuros? Em particular, anunciaram e mandataram Ciro para realizar a sua obra como o fez Iavé? Se eles mostrarem que têm o domínio de toda a história, isso constituirá a prova de que são verdadeiramente deuses. Ora, os deuses e os seus fiéis, que são as suas testemunhas, ficam mudos diante do desafio de Iavé. Perante esse silêncio, Iavé declara que ele, e só ele, concebe e faz ocorrer todos os acontecimentos, passados e futuros. Concretamente, foi ele que suscitou Ciro, o chamou e lhe entregou todas as nações. Israel é disso testemunha e beneficiário. Por isso, Iavé proclama-se o único Deus.

Como vimos, os exegetas lêem geralmente em Is 40-48 e nos textos semelhantes do *Deuteronomio* as primeiras afirmações do monoteísmo bíblico. Vimos também que essa leitura dos textos em questão é atualmente recusada por muitos exegetas, e, a meu ver, com razão. Com efeito, os textos em questão não negam a existência dos deuses nem afirmam que Iavé seja o único Deus que existe. Pelo contrário, o desafio que Is 40-48 põe na boca de Iavé pressupõe que os deuses existem, pois não se pode seriamente desafiar quem não existe. Por conseguinte, não deve ser a existência o que distingue Iavé dos deuses, mas sim as suas respectivas qualidades. São elas que situam Iavé e os deuses em planos absolutamente diferentes. Segundo Is 40-48, Iavé – e só ele – tem o conhecimento e o domínio da totalidade da história: passado, presente e futuro. É isso que lhe é próprio. É isso, e

não o facto da existência, o que distingue Iavé dos outros deuses e o torna incomparável e absolutamente superior a todos eles. Por isso, nenhum dos outros deuses lhe pode fazer concorrência. Nesse sentido, Iavé é absolutamente único.

Vimos que o emprego do conceito de monoteísmo, no sentido habitual do termo, no contexto do Antigo Testamento, é atualmente seriamente contestado. Há quem seja de opinião que é preferível abster-se de o usar⁴⁵. Caso se use, é certamente necessário qualificá-lo. É o que faz A. Schenker, propondo designar com a expressão «monoteísmo de transcendência» a concepção de Iavé predominante no Antigo Testamento. O «monoteísmo de transcendência» deve distinguir-se do «monoteísmo de existência», que é o sentido corrente do termo monoteísmo, isto é, a afirmação da existência de um único Deus.

Esta concepção de Iavé deve ter existido durante séculos. Por um lado, permitia proclamar o carácter único de Iavé no mundo dos deuses: Iavé transcendia-os a todos. Por outro lado, permitia considerar como verdadeiros os outros deuses e as suas religiões. Isto implica que não houve propriamente o nascimento do monoteísmo. O que aconteceu foi que nos últimos tempos da escrita do Antigo Testamento houve uma transformação do «monoteísmo de transcendência» em «monoteísmo de existência». De Iavé, único Deus na sua categoria, passou-se a Iavé o único Deus em absoluto, isto é, o único Deus que existe. Antes desta mudança, o «monoteísmo de transcendência» andava a par com o reconhecimento da existência das outras divindades, pois o carácter único de Iavé não consistia na negação da existência dos outros deuses, mas na elevação de Iavé acima de todos eles. A negação da existência dos deuses expressou-se, nomeadamente, na polémica contra as suas representações, designadas pelo termo genérico de ídolos. Esvaziando a concepção das representações divinas de qualquer transcendência, a dita polémica declarava que os deuses não são mais do que os materiais de que são feitas as suas imagens, o que implicava a negação da sua existência como deuses.

De facto, no Antigo Testamento, os deuses ou os seres reconhecidos como tais não foram os verdadeiros rivais de Iavé

nem aqueles que lhe fizeram a concorrência mais séria, persistente e insidiosa. Isso coube aos próprios seres humanos.

4. AS CRIATURAS HUMANAS, RIVAIS DO CRIADOR E EM CONCORRÊNCIA COM ELE.

Os meus estudos sobre o Antigo Testamento levaram-me à conclusão de que ele é o resultado da fusão de duas religiões de lavé diferentes⁴⁶.

A religião que estamos mais habituados a ler no Antigo Testamento funda-se na história das relações entre lavé e Israel. É a mais recente. Segundo esta religião, as relações entre lavé e Israel começaram no Egípto, de onde lavé chamou Israel (Os 11,1), o fez subir (Os 12,14) ou, mais amiúde, o fez sair, isto é, libertou. Esta religião tem Israel como horizonte. Lavé revela-se só a Israel. Fá-lo por meio de Moisés, ditando-lhe leis positivas, que dizem respeito só a Israel. Esta religião apresenta lavé sobretudo mediante duas metáforas provenientes da esfera da família: pai e esposo de Israel. A outra metáfora corrente é a de aliado de Israel, proveniente da esfera das relações internacionais. Os textos que apresentam os deuses como concorrentes de lavé fazem-no em nome desta religião.

A outra religião, que é a mais antiga, funda-se na obra criadora de lavé e, por isso, tem o universo como horizonte. Apresenta lavé sob a imagem do rei, o rei universal, cujo poder se estende ao mundo celeste e ao mundo terrestre. Ao criar o cosmos e a humanidade, lavé deixou neles as suas marcas. Daí que a natureza e a cultura sejam, para a religião fundada na criação, os lugares da revelação divina. A mensagem que lavé inscreveu na criação dirige-se a todos os seres humanos. Todos eles podem, e devem, tomar conhecimento dessa mensagem, perscrutando a humanidade e o cosmos.

A observação dos comportamentos humanos e dos fenómenos naturais permite, em particular, induzir as normas de conduta justas, isto é, que estão em harmonia com a criação. Concretamente, a constatação de que tal ou tal comportamento tem habitualmente consequências boas ou más, felizes ou infelizes, leva a formular normas de conduta fundadas numa espécie de lei natural.

A ordem moral imita, por assim dizer, a ordem do mundo estabelecida por Iavé. As normas morais são ao mesmo tempo as conclusões da observação humana e as expressões dos desígnios do Criador. Melhor dito, por meio das suas observações, os seres humanos têm acesso ao conhecimento das normas morais que Deus gravou na criação. Estando inscritas na criação, essas normas são universais, válidas para todos e conhecidas por todos os seres humanos. Daí que sejam a bitola com que Iavé mede os comportamentos de todos os seres humanos, individualmente, e de todos os povos, colectivamente. A religião fundada na criação não faz apelo a nenhuma lei positiva que Deus teria formulado formalmente.

Esta religião está presente em todas as partes do Antigo Testamento. É a única documentada nos livros sapienciais mais antigos: *Provérbios*, *Job* e *Eclesiastes*. É fundamental na maioria dos livros proféticos mais antigos: *Amós*, *Isaías*, *Miqueias* e *Sofonias*. Predomina nos *Salmos*. É o portal da Bíblia, com os relatos da criação de Gn 1-3. No Deuteronomio, ocupa um lugar muito mais modesto do que a religião fundada na história das relações entre Iavé e Israel, mas não está ausente dele. Assinalo só a origem da relação especial entre Iavé e Israel. Fazendo-a remontar à repartição primordial dos povos, Dt 32,8-9 é uma expressão do iaveísmo fundado na criação. Fazendo-a remontar ao êxodo, Dt 4,19-20 e 29, 23-25 são expressões do iaveísmo fundado na história das relações entre Iavé e Israel.

Vou restringir-me ao livro de *Amós* e às partes mais antigas do livro de *Isaías* que se lêem em Is 1-39. Datando da segunda metade do séc. VIII a. C., esses textos são as expressões mais antigas da religião fundada na criação que se podem datar com bastante certeza. Além disso, constituem excelentes amostras da dita religião. Para *Amós* e *Isaías*, tanto os indivíduos como os povos devem conformar a vida com a criação. Fazem isso, praticando a justiça e confiando a Deus o êxito das suas acções. Relativamente à prática da justiça, transcrevo, a título de exemplo, Am 6,12:

«Galopam os cavalos nos rochedos?

Lavra-se com bois o mar?⁴⁷

Mas vós transformastes o direito em veneno
e o fruto da justiça em absinto.»

O texto começa por duas perguntas retóricas. Sendo formuladas na afirmativa, as perguntas exigem respostas negativas, consideradas como sendo óbvias. As perguntas são relativas a duas acções absurdas. Não está, evidentemente, na natureza das coisas que os cavalos galopem sobre os rochedos nem que se lavre o mar (ou o rochedo) com bois. Dito em termos bíblicos, é óbvio que Deus não criou os rochedos para serem hipódromos nem o mar (ou o rochedo) para ser lavrado por bois. O texto pressupõe que não ocorre a ninguém a ideia de tentar fazer essas acções absurdas. Ora, não é menos absurdo mudar em veneno e absinto a justiça e o direito que Deus criou. No entanto, é exactamente isso o que os dirigentes de Israel fazem, subvertendo a ordem do mundo estabelecida por Deus. Os dirigentes de Israel pretendem desfazer a criação divina, «descriar» o mundo e criar outro em seu lugar.

No mesmo sentido, cito também Is 5,20:

«Ai! Os que chamam ao mal bem e ao bem mal,
os que mudam as trevas em luz e a luz em trevas,
os que mudam o amargo em doce e o doce em amargo!

Este texto visa pessoas, os dirigentes do reino de Judá, que põem o mundo e a sua ordem exactamente do avesso. Fazendo isso, as pessoas visadas pretendem «descriar» o mundo que Deus criou, e criar outro simetricamente oposto. Numa palavra, as pessoas visadas por Is 5,20 pretendem despojar Deus do seu privilégio exclusivo de ser o criador do mundo. Pretendem destronar Deus, o criador, para tomar o seu lugar. É a expressão máxima do orgulho, que é para Isaías, como para Amós, o pecado por excelência e a fonte do pecado.

Segundo Amós e Isaías, a outra vertente do comportamento conforme à criação ou à ordem do mundo consiste na entrega do êxito das acções nas mãos de Deus. É um tema igualmente bem documentado no livro dos *Provérbios*⁴⁸. A entrega nas mãos de Deus corresponde ao que Isaías chama a fé. Vou citar dois textos.

Embora nenhum deles use o vocabulário da fé, eles pressupõem o comportamento que outros textos de Isaías expressam em termos de fé. Começo por Is 31,1.3, um dos vários textos em que Isaías denuncia a aliança do reino de Judá com o Egípto. Para Isaías, a dita aliança não é só uma realidade político-militar. É antes de mais uma realidade teológica.

- 1 - «Ai! Os que descem ao Egípto em busca de ajuda.
Apoiam-se nos cavalos,
põem a sua confiança nos carros, porque são muitos,
e nos cavaleiros, porque são muito poderosos,
mas não voltam os seus olhares para o Santo de Israel
nem buscam Iavé.
(...)
- 3 - Mas o Egípto é homem (humano) e não Deus (divino),
os seus cavalos são carne e não espírito.
Iavé estenderá a mão,
tropeará o que ajuda e cairá o que é ajudado,
ambos juntos perecerão.»

Este discurso está estruturado pela oposição entre, por um lado, o Egípto e a sua cavalaria, e pelo outro, Iavé, o Santo de Israel, revelando assim o alcance religioso da aliança com o Egípto. Para Isaías, contar com a força do Egípto, com os seus numerosos cavalos e carros, é pôr o Egípto e a sua potência militar no lugar de Iavé, o único que pode dar a vitória. Judá faz do Egípto e da sua cavalaria o seu Deus.

Aos olhos de Isaías, a confiança na força militar do Egípto e a confiança em Iavé são incompatíveis. Excluem-se mutuamente. Por isso, fazer aliança com o Egípto e contar com a sua força é optar pelo Egípto contra Iavé, pelo ser humano contra Deus, pela carne contra o espírito, pela fraqueza contra a força. Isaías anuncia que o próprio Iavé intervirá e com a mesma pancada arruinará o Egípto, a fraqueza protectora, e Judá, que julgava estar bem protegido.

Isaías não condena só a aliança com o Egípcio e a confiança que Judá punha na potência militar egípcia. Faz o mesmo com a confiança que Judá punha na sua própria força militar, sobretudo na cavalaria e nos carros, de cuja rapidez esperava a vitória. É o que diz *Is* 30,15-17, texto que define, além disso, a estratégia que Isaías propõe em nome de Iavé para obter a vitória e a opõe à estratégia oficial de maneira particularmente incisiva:

- 15 - «Com efeito, assim diz o Senhor Iavé, o Santo de Israel:
 “Na inatividade e no repouso estará a vossa vitória,
 na tranquilidade e na calma estará a vossa valentia”,
 mas vós não quereis!
- 16 - Pois dizeis: “Não, correremos a cavalo!”
 Pois bem, fugireis.
 E (ainda): “Montaremos cavalos velozes!”
 Pois bem, velozes serão os vossos perseguidores.»

Este texto está estruturado pela oposição entre a estratégia de Iavé revelada por Isaías e a estratégia judaíta. Segundo a estratégia divina, Judá obteria a vitória pela inatividade e pelo repouso; a valentia de Judá residiria na tranquilidade e na calma. A inatividade, o repouso, a tranquilidade e a calma são a expressão da confiança absoluta em Iavé, o único que pode dar a vitória a Judá. À calma da estratégia divina proposta por Isaías, o rei Ezequias e os seus conselheiros opõem a rapidez da cavalaria. Pois bem, Isaías anuncia-lhes que a rapidez da cavalaria, longe de lhes dar a vitória, só lhes servirá para fugir mais velozmente em debandada⁴⁹.

Pela mesma razão, Isaías condena também a estratégia defensiva de Judá, concretamente as obras destinadas a restaurar as muralhas de Jerusalém e a melhorar o abastecimento de água da cidade (*Is* 22, 8b-11). Aos olhos de Isaías, fazendo isso, Jerusalém atribui à sua própria força militar um papel que só Iavé pode desempenhar. Faz dela o seu deus.

Resumindo: Amós e Isaías fundamentam a moral numa espécie de lei natural. Para eles, não respeitar a dita lei natural é tentar subverter a ordem do mundo estabelecida por Iavé. 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 e o seu Senhor. Para Amós e Isaías, 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, indivíduos ou povos – Israel, Judá, Amon, Moab, Damasco, Gaza, a Assíria ou qualquer outra nação – atrairá infalivelmente sobre si a ruína.

V. CONCLUSÃO

Concluindo: A grande maioria dos textos do Antigo Testamento que falam de deuses outros que Iavé, nomeados ou anónimos, não expressa qualquer dúvida sobre a sua existência. Para os autores e para os primeiros leitores desses textos, a existência dos outros deuses era tão óbvia como a existência do próprio Iavé. O Antigo Testamento documenta concepções diferentes das relações entre Iavé e os deuses.

Segundo vários textos do *Deuteronomio*, essas relações são perfeitamente pacíficas. Os deuses são súbditos leais de Iavé, se não suas criaturas. Iavé entrega um povo a cada um dos deuses, reservando para si Jacob/Israel, o seu povo particular.

A maioria dos textos pinta uma relação conflituosa, apresentando os deuses como rivais de Iavé. Este não tem nada a temer da concorrência dos deuses, pois lhes é absolutamente superior. Iavé mostra a sua superioridade incomparável pelo conhecimento de todos os tempos e pela autoria de todos os acontecimentos de que Ele tem o exclusivo. A negação da existência dos deuses é um facto relativamente tardio no processo de escrita do Antigo Testamento.

O grande conflito teológico que atravessa todo o Antigo Testamento não tem como adversários os seres reconhecidos como deuses e Iavé, mas, sim, as próprias criaturas humanas e Iavé, o seu Criador. Esse conflito inaugura-se logo no começo do Antigo Testamento, no capítulo 3 do *Génese*, a que tradicionalmente se chama o relato do pecado original. Recusando a sua condição

de criaturas e os limites que lhe são inerentes, os seres humanos pretendem destronar Deus, o seu Criador, e usurpar o seu lugar. Para os autores do Antigo Testamento, tal pretensão é absurda. Deus não pode deixar de ser o Criador nem os seres humanos podem deixar de ser as suas criaturas. Em vez de os tornar Deus, essa desmedida só pode tornar os seres humanos escravos de si próprios e das suas paixões, nomeadamente da busca do poder, que se serve de todos os meios acessíveis à imaginação humana. Eis a grande idolatria, de que nenhum de nós está ao abrigo.

NOTAS

- 1 O texto deste artigo baseia-se numa intervenção do autor na Semana Bíblica de Barcelos, em 4-3-2013.
- 2 Existem numerosos estudos sobre a questão. Assinalo três entre os mais recentes: Reinhard G. KRATZ, «Israel in the Book of Isaiah», *Journal for the Study of the Old Testament* 31/1 (2006) 103-128; H.G.M. WILLIAMSON, «Judah as Israel in Eighth-Century Prophecy», in Jamie A. GRANT, Alisa LO, Gordon J. WENHAM (eds), *A God of Faithfulness. Essays in Honour of J. Gordon McConville* (Library of the Hebrew Bible / Old Testament Studies, 538), New York / London, T & T Clark, 2011, pp. 81-95; Wolfgang SCHÜTTE, «Wie wurde Juda israelisiert?», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124 (2012) 52-72.
- 3 Por exemplo, *Ezequiel* 11,15 e 33,24.
- 4 *Gálatas* 6,16.
- 5 Bernhard LANG, «Why God Has so Many Names?», *Biblical Review* 19/4 (2003) 48-54 + 63.
- 6 Francolino J. GONÇALVES, «lavé, Deus de Justiça e de Bênção, Deus de Amor e de Salvação», *Cadernos ISTA* 22 (2009) 108-112 (107-152).
- 7 Francolino J. GONÇALVES, «lavé, Deus de Justiça e de Bênção...» (supra, n. 5) 112-113.
- 8 Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (translated by J.N. Ford), (Handbook of Oriental Studies. Section one, The Near and Middle East / Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten, 93, Leiden / Boston, Brill, 2008, pp. 3-330 e 354-356.
- 9 Isidro Pereira LAMELAS, «“Deus anonymus” ou a semântica do mistério de Deus», *Didaskalia* 38/2 (2008) 157-182.
- 10 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.
- 11 Pierre GIBERT et Daniel MARGUERAT (eds), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002.
- 12 Jz 16,23; 1 Sm 5,1-5.
- 13 Nm 21,29; Jz 11,24; 1 R 11,7.33; 2 R 23,13; Jr 48,7.13.46.

- 14 1 R 11,5.33; 2 R 23,13.
15 Jr 50,2; cf. Is 46,1; Jr 51,44.
16 Jz 2, 13; 6,25-32; 1 Sm 7,4; 1 R 16,31-33; 18,19-40; 22,54; 2 R 3,2; 10,19-28; 11,18; 17,16; 21,3; 23,4; Jr 2,8; 12,16; 23,27; Os 2,10; 13,1; Sf 1,4; etc.
17 1 R 11,5.33; 2 R 23,13.
18 1 R 15,13; 18,19; 2 R 21,7; 23,4-7; 2 Cr 15,16.
19 Hermann SPIECKERMANN, «Atheism. Hebrew Bible/Old Testament», in Hans-Joseph KLAUK et alii (eds), *Encyclopedia of the Bible and Its reception. 2 Anim-Atheism*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009, cc. 1991-1208.
20 Os termos «monolatria» e henotheísmo foram cunhados respectivamente por F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) e por F.M. Müller (1860). Na linguagem corrente actual, são amiúde considerados praticamente sinónimos, designando ambos a adoração de um só deus sem no entanto excluir a existência de outros deuses. Cf. Nathan MACDONALD, «The Origin of 'Monotheism'», in Loren T. STUCKENBRUCK and Wendy E. S. NORTH (eds), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Early Christianity in Context / Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 263), London / New York, T & T Clark International, 2004, pp. 213-14 (204-215).
21 Ver, por exemplo, R. K. GNUSE, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 241), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997; André LEMAIRE, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris, Bayard, 2003.
22 Georg BRAULIK, "Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4, 32-40", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10 (2004) 169-194.
23 Gerd THEISSEN, *A Theory of Primitive Christian Religion*, London, SCM Press, 1999, p. 43.
24 Ephraim STERN, «From Many Gods to the One God: The Archaeological Evidence», in Reinhard G. KRATZ and Hermann SPIECKERMANN (eds), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 405), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2010, pp. 395-403.
25 P. A. H. DE BOER, *Second Isaiah's Message* (Oudtestamentische Studiën, 11), Leiden, Brill, 1956, p. 47; James BARR, «The Problem of Israelite Monotheism», *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 17 (1957-1958) 53-54 (52-62).
26 Peter HAYMAN, «Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?», *Journal of Jewish Studies* 42 (1991) 1-15; R.W.L. MOBERLY, «How Appropriate is "Monotheism" as a Category for Biblical Interpretation?», in Loren T. STUCKENBRUCK and Wendy E. S. NORTH, *Early Jewish and Christian Monotheism* (supra, n. 19), pp. 216-234; Michael S. HEISER, «Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible», *Bulletin for Biblical Research* 18/1 (2008) 2 e 27-30 (1-30).
27 A palavra monoteísmo foi cunhada pelo platónico britânico Henry More, em 1660, no contexto da polémica contra a doutrina filosófica do materialismo. Na origem, monoteísmo era antónimo não de «politeísmo», mas de «ateísmo». Cf. Nathan MACDONALD, «The Origin of 'Monotheism'» (supra, n. 19), pp. 204-215.
28 Yair HOFFMAN, «The Concept of 'Other Gods' in the Deuteronomistic Literature», in H. Graf REVENTLOW, Y. HOFFMAN and B. UFFENHEIMER (eds), *Politics and*

- Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 171), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 66-84; R.W.L. MOBERLY, «How Appropriate is 'Monotheism' as a Category for Biblical Interpretation?» (supra, n. 24), pp. 227-230; Michael S. HEISER, «Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism?» (supra, n. 22) 4-13 e 20-23.
- 29 R.W.L. MOBERLY, «How Appropriate is "Monotheism" as a Category for Biblical Interpretation?» (supra, n. 25), pp. 230-232; Michael S. HEISER, «Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism?» (supra, n. 25) 13-18. Cf. também Stuart WEEKS, «Man-made Gods? Idolatry in the Old Testament», in Stephen C. BARTON (ed.), *False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London / New York, T & T, 2007, p. 19 (7-21).
- 30 Adrian SCHENKER, «Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux», *Biblica* 78 (1997) 436-448; IDEM, «L'institution des dieux et des religions. L'unicité du Dieu de la Bible», in Françoise MIES (ed.), *Bible et sciences des religions. Judaïsme, christianisme, islam* (Le livre et le rouleau, 23), Namur, Presses Universitaires / Bruxelles, Lessius, 2005, pp. 17-40 ; IDEM, «Das Paradox des israelitischen Monotheismus in Dtn 4,15-20. Israels Gott stiftet Religion und Kultbilder der Völker», in Susanne BICKEL et al. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artifacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel* (Orbis Biblicus et Orientalis, Sonderband – Special Volume), Fribourg, Academic Press / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, pp. 511-528.
IDEM, « Émergence du monothéisme d'Israël », *Lumière et Vie* 278 (avril-juin 2008) 45-53.
- 31 A primeira parte do versículo pode ter dois sentidos diferentes, segundo se vê em *gôyim* (nações) o complemento indirecto ou o complemento directo do verbo *han^ehel* (causativo de *nâhal*, fazer herdar, dar em herança). No primeiro caso, traduzir-se-á por: "...quando deus às nações a herança"; no segundo: "...quando deus as nações em herança". Visto que no v. 9 Jacob é a herança de Iavé, o segundo sentido é mais provável.
- 32 Traduzo o texto documentado em Qumran (*bny 'lwhym*), o mais antigo que se conhece; J. A. DUNCAN, «4QDeut^b», in *Qumran Cave 4. IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (Discoveries in the Judean Desert, 14), Oxford, Clarendon Press, p. 90 (75-91). Como na maioria dos casos, os tradutores gregos (LXX) verteram o hebraico *b^ené 'elohîm* (filhos de Deus) por *anggelôn tou Theou* (anjos de Deus) (Gn 6,2.4; Job 1,6; 2,1 e 38,7). Por razões teológicas, os Massoretas corrigiram *b^ené 'elohîm* (filhos de Deus) em *b^ené yisrâ'el* (filhos de Israel). Segundo o texto massorético, o número dos povos corresponde não ao número dos deuses ou dos anjos da corte de Iavé, mas ao número dos filhos de Israel que emigraram para o Egípto. Cf. D. BARTHÉLEMY, « Les *Tiqquné Sopherim* et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis, 21), Fribourg /Suisse, Éditions Universitaires / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 102-103 (91-110) ; I. HIMBAZA, «Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation», *Biblica* 83/4 (2002) 527-548. Jan JOOSTEN, «A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8», *Vetus Testamentum* 57 (2007) 548-555, propõe uma explicação diferente das variantes textuais de Dt 32,8.
- 33 Lêem-se no Antigo Testamento três formas ligeiramente diferentes da expressão:

- b^ené 'élfm (Sl 29,1; 89,7); b^ené 'elohîm (Job 38,7); b^ené- h 'elohîm (Gn 6,2.4; Job 1,6; 2,1).
- 34 Paul SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32 (Oudtestamentische Studiën, 37)*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 76-77 e 157-158.
- 35 KTU 1.4 : VI.46. Conhece-se o relato da concepção e do nascimento de alguns dos filhos divinos de 'El: KTU 1.23; A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 7), Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, pp. 369-379.
- 36 Assim, Ba'lu (Ba'al), filho de 'El, chama à montanha de Çapanu (Çafôn): gr nhlty, «a montanha da minha herança» (KTU 1.3:iii.30 e 1.3:iv.20); Cáftor e o Egípto são o domínio de Khotaru-e-Khasisu (KTU 1.3:vi.14-16); o mundo inferior é o domínio de Môt (KTU 1.4:viii.12-14; 1.5:ii.15-16). Ver Paul SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32* (supra, n. 33), pp.157-158, n. 289.
- 37 N. WYATT, «The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6B, 8-9, and the Myth of Divine Election», in Robert REZETKO, Timothy H. LIM and W. Brian AUCKER (eds), *Reflection and Refraction: Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 113), Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 547-556.
- 38 Ver as discussões mais recentes em Konrad SCHMID, «Gibt es "Reste hebraischen Heidentums" im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82», in Andreas WAGNER (ed.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 364), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2006, pp. 105-120; Jan JOOSTEN, «Deutéronome 32,8-9 et les commandements de la religion d'Israël», in Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dir.), *Le monothéisme biblique: Évolution, contextes et perspectives* (Lectio Divina, 244), Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, pp. 91-108.
- 39 Is 10,7.13; 63,17; Jr 3,19; 10,16; 12,7-10; Am 1,13; Zac 2,16; Sl 74,2; 78,71.
- 40 Is 10, 7.13; Am 1,13.
- 41 Pr 15,25; 22,28; 23,10-11.
- 42 A respeito da divinização dos astros em Ugarite e na Bíblia, pode ver-se Arnaud SÉRANDOUR, «Des dieux et des étoiles à Ougarit et dans la Bible», in Jean-Marc MICHAUD (dir.), *Le royaume d'Ougarit de la Crète à l'Euphrate: Nouveaux axes de recherche*, Sherbrooke (Québec), Les Éditions G. G. C., 2007, pp. 315-325.
- 43 Adrian SCHENKER, «L'institution des dieux et des religions (supra, n. 29) pp. 17-40 ; IDEM, «Das Paradox des israelitischen Monotheismus in Dtn 4,15-20 (supra, n. 29), pp. 511-528.
- 44 A incomparabilidade de Iavé em relação aos outros deuses é celebrada particularmente em Ex 15,11.
- 45 Por exemplo, R.W.L. MOBERLY, «How Appropriate is "Monotheism" as a Category for Biblical Interpretation?» (supra, n. 25), pp. 233-234.
- 46 Francolino J. GONÇALVES, «Iavé, Deus de Justiça e de Bênção...» (supra, n. 5) 107-152.
- 47 O sentido da primeira parte do versículo não é límpido. O verbo «lavar» não tem complemento directo explícito. Uns pensam no rochedo, o substantivo que precede, e traduzem : «lava-se com bois, subentendido, o rochedo?». Outros dividem o texto hebraico consonântico de maneira diferente. Em vez de *bab'qaryim lêem babâqar yâm*, obtendo assim um complemento directo do verbo «lavar» explícito, isto é, o mar (*yâm*). É a tradução adoptada.

48 Pr 16,1.9; 21,31.

49 Francolino J. GONÇALVES, «Isaias e Jeremias. Dois “profetas” face à política internacional de Judá», *Cadmo* 8/9 (1998-1999) 14-15 (9-28).41

HISTÓRIA DO CREDO CRISTÃO

DA FORMAÇÃO DOS CREDOS À SUA PROBLEMÁTICA ATUAL

Fr. José Manuel Fernandes, OP

I - O TERMO «CREDO»

Com o termo «credo» começa o texto do denominado «Símbolo dos Apóstolos». Com esta palavra tanto podemos significar o sujeito «eu creio», como também traduzir «o que eu creio» e, neste segundo caso, referimo-nos aos conteúdos da fé que são professados.

Esta ambiguidade do credo supõe que os dois sentidos do vocábulo não se podem separar facilmente e que de um ao outro há uma circulação de sentido.

Clarificada assim a significação desta palavra, podemos intuir já que, no âmbito cristão, professar o credo converte o sujeito que o recita em crente. Não se trata de uma pura designação ou etiqueta: trata-se de constituir uma nova identidade. O crente resulta sê-lo conscientemente na condição de aceitar o credo, graças ao qual se insere ao mesmo tempo numa tradição e numa comunidade. O crente recebe o credo de uma e de outra; entrando nesta comunidade e prolongando esta tradição, pode professá-lo de forma responsável.

Mas, se consideramos esta tradição e esta comunidade, observamos que recebem o seu nome e existência do facto de proclamar o credo. A sua existência provém de enunciá-lo; se não o fizesse se dissolveria na sociedade, sem prolongar-se institucionalmente na história. A profissão do credo resulta ser assim o ato instaurador e operador desta comunidade e desta tradição particular. Deste modo, quem o recita fica integrado na comunidade-Igreja e perpetua a sua tradição. Esta observação leva-

nos a reconhecer dois traços inerentes à profissão do credo: a repetição e a inovação.

Não basta confessar o credo de uma vez por todas, pois é verdade que sem a sua profissão, não existiriam nem a tradição comunitária nem o crente. É próprio do professar que seja reiterado. Esta repetição confere uma identidade estável e dá continuidade à comunidade na qual tem lugar. Da reiteração do credo, esta comunidade distingue-se de todas as outras que, ao repetir outros gestos, instituem outra coisa distinta da comunidade-Igreja e do sujeito crente. Por isso, o credo contém um traço conservador, no sentido de que a sua reiteração conserva simultaneamente a identidade da comunidade e do crente.

II - HISTÓRIA DO CREDO CRISTÃO

Submetida à pressão de factores internos ou externos, a Igreja cumpriu a missão testemunhal desde o princípio (1 Pe 3,15). Na medida em que acreditou alcançar o núcleo essencial da mensagem que lhe estava confiada (1 Tim 3,15; 2 Tim 1,13-14), esperava do seu Senhor a assistência para ser-lhe fiel por obra do Espírito (Jo 16,13). Há, pois, um fundamento eclesiológico no aparecimento do que chamamos *credos*, *confissões de fé* ou *símbolos baptismais*. Trata-se de uma verdadeira criação da Igreja, não arbitrária, conectada com o núcleo da mensagem do NT.

O primeiro elemento a considerar é que estes credos, confissões ou símbolos, são a expressão de algo *vivido com sentido*. A palavra do credo, palavra de confissão, está sempre precedida de uma vivência de fé que quer expressar-se e que, através da linguagem, pode ser partilhada. Trata-se mais de uma fé formulada do que de uma fórmula de fé.

Pela sua origem e pelo seu uso, os credos estão estreitamente emparentados com a celebração litúrgica. Desde os primórdios, procuraram abrir caminho e instalar-se no interior dos ritos maiores da Igreja, se bem que seja verdade que, fora do baptismo, conseguiram-no em datas relativamente recentes. Mas podemos dizer que não existe qualquer género de celebração litúrgica que não lhes tenha dado lugar no seu seio, em uma ou outra época da

sua história. Encontrámo-los desde o princípio no baptismo (entre os ritos do catecumenato e na própria celebração do sacramento), na eucaristia (no Oriente), na penitência (pelo menos nos primeiros rituais da penitência privada), na comunhão dos doentes, no viático e na ordenação dos bispos e presbíteros. Esta rápida enumeração diz muito sobre a conexão existente entre os credos e a celebração litúrgica, mesmo quando é necessário reconhecer que a forma em que esta conexão se materializou nos ritos, muitas vezes, não foi feliz.

1. DA GÊNESE À ESTRUTURAÇÃO DO CREDO

Todo o mundo reconhece que se deve atribuir ao baptismo uma influência privilegiada na gênese dos primeiros credos. Desde o primeiro momento, sentiu-se na Igreja a necessidade de exigir aos candidatos ao baptismo uma profissão de fé, de conteúdo mais ou menos constante, embora variável nas suas expressões. Estas fórmulas de fé baptismas adoptaram geralmente a estrutura trinitária, sugerida pelo mandato do Senhor em Mt 28,19, primeiramente em forma de perguntas e respostas e mais tarde também em forma de símbolo, explicado ao catecúmeno e depois recitado por ele.

Por outro lado, é sabido que originalmente a palavra *símbolo* não designava unicamente a profissão de fé baptismal; entre os cristãos latinos designava uma realidade mais ampla, conforme a etimologia da palavra grega. O *symbolum* é o rosto visível do *mysterium* de Deus, do qual é uma expressão. De facto, a formulação da fé é uma condição da sua própria realidade. Porque esta fé não é um segredo zelosamente guardado, mas que há-de comunicar-se para converter-se em vínculo de comunidade fraterna; porque o que caracteriza a fé cristã é ser recebida e vivida em Igreja. Por isso, é preciso que se traduza em fórmulas comunicáveis, sinal de reconhecimento e de convergência da unidade em Cristo. Assim, o credo resulta ser também a *senha* que permite discernir o herege do verdadeiro católico.

Não obstante, não podemos esquecer que o texto do credo procede de uma situação de linguagem propriamente litúrgica; trata-

se de uma profissão de fé proclamada no seio de uma comunidade crente, no momento de converter-se em membro desta comunidade por meio do rito baptismal.

Inclusivamente aceitando a flexibilidade que na Igreja primitiva tem a fórmula nas distintas comunidades particulares, o texto que, desde o séc. IV, se denominou *símbolo apostólico* é o desfecho de uma longa maturação que, segundo os historiadores, é resultado de uma combinação de duas confissões: uma trinitária e outra cristológica. Não é de estranhar que o acto de fé do símbolo tenha, em primeiro lugar, um carácter de invocação. Somente depois, na evolução posterior da fórmula, adquire um sentido teológico, como teste de ortodoxia. Apesar disto, temos que afirmar que inclusive a linguagem teológica do símbolo é cristológica. Realmente, «Jesus é o Senhor» é o núcleo da fé cristã, apesar de o próprio São Paulo, que confessa «Jesus é o Senhor», já crer em Deus antes de crer que Jesus era o Senhor.

O símbolo apostólico representa uma profissão de fé austera. Guarda uma grande simplicidade; move-se na serenidade da fé dos fiéis. O primeiro intento de dialogar com os hereges, para dar resposta às suas teorias, faz-se invocando o símbolo baptismal. A controvérsia suscita uma utilização inédita do símbolo: separado da liturgia baptismal, torna-se na sua literalidade um meio de defender a pureza da fé. Diz-se habitualmente que foi o concílio de Niceia (325) que, pela primeira vez, apresentou uma fé recebida em forma de símbolo e o elevou à categoria de *regra de fé*. A forma em que se expressa a autoridade da fé de Niceia não carece de significado. Os padres consideraram-se autorizados a expressar a sua fé, precisamente mediante palavras de um símbolo baptismal. Podemos conceder uma parte de verdade à afirmação de Eusébio de Cesareia quando nos diz que o símbolo baptismal de uma Igreja particular serviu de base para a confissão de fé, qualquer que tivesse sido o símbolo efetivamente utilizado.

Apresenta-se, assim, um novo tipo de símbolos: *testes* de ortodoxia mais que confissões de fé baptismal, embora a estreita vinculação que une ambas as ideias não permita separá-las completamente. A sua novidade consiste no facto de que estas

exposições reclamam um trabalho teológico prévio, exigem uma reflexão sobre a linguagem, uma investigação sobre os fundamentos da fé e uma confrontação episcopal. Entre estes símbolos, o incorretamente denominado «niceno-constantinopolitano» (promulgado pelo I concílio de Constantinopla, e recitado atualmente nas celebrações eucarísticas dominicais) representa o epílogo de uma evolução. Temos que notar que, apesar de este símbolo conter terminologia extra-bíblica, é expressão da fé primitiva. Expressa a única fé que é confessada por todos os símbolos das Igrejas particulares. É evidente, no entanto, que o símbolo dos apóstolos é propriamente um símbolo litúrgico, enquanto que o niceno-constantinopolitano é teológico no sentido técnico da palavra. A fórmula antiga aparece pacífica; a outra é claramente polémica: é a ortodoxia que se define. Não pode fazê-lo sem «adições», cuja intenção anti-herética e precisão teológica lhe dão um carácter «não popular», ausente nos credos primitivos. Este carácter aparecerá mais visível ainda nas fórmulas posteriores, que se distanciarão cada vez mais da simplicidade da profissão de fé baptismal. Como referiu, com algum humor, um historiador inglês: «os antigos credos eram credos para os catecúmenos; o novo credo é um credo para bispos».¹ Isto não impede que a fórmula de Niceia, com todas as adições teológicas, termine por ser um símbolo baptismal que substituiu progressivamente os símbolos particulares das distintas Igrejas. Impôs-se universalmente.

2. O SIGNIFICADO TEOLOGAL DO CREDO

O *credo* é composto por três artigos principais. No primeiro afirmamos crer num só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra; no segundo, em Jesus Cristo, Seu único Filho, Senhor nosso; e, no terceiro, no Espírito Santo presente na santa Igreja católica.

A estrutura ternária deste articulado, desde os primórdios, faz referência simultaneamente ao mistério da Trindade e ao mistério da salvação, encarnação redentora, santificação para a vida eterna. Apesar do triplo «eu creio», o nome de Deus não aparece mais do que uma única vez, como sinal do monoteísmo. Tudo o que

aparece a continuação é como a explicitação deste nome único. Explicitação circular: o sentido do nome não estará verdadeiramente expresso senão no final, quando se regressar ao ponto de partida.

Antes de examinar concretamente o conteúdo do *credo*, temos de considerar a fórmula que o introduz: «cremos em um só Deus» (ou bem «creio», em singular). Com efeito, esta fórmula abre passo à significação da palavra *Deus*. O *credo* cristão supõe, antes de tudo, uma opção por um caminho concreto para Deus: o caminho que se realiza por Cristo no Espírito, presente na Igreja. Entre outros possíveis caminhos de aproximação a Deus, aceitamos o que passa por Jesus Cristo, com todas as consequências que de aqui derivam.

Para explicá-lo, notemos em primeiro lugar que o símbolo não diz «creio em que Deus existe, que é Pai, que é criador», mas «creio em Deus, Pai, Criador». Paralelamente, não dizemos «creio que Jesus Cristo é Seu Filho único», mas «creio em Jesus Cristo, Seu único Filho». Aparece, assim, que a fé cristã não é diretamente adesão a umas proposições que enunciam umas crenças. A fé é, em primeiro lugar, dinamismo do nosso espírito para Deus Pai, nosso total abandono e compromisso pessoal. Os enunciados, expressão deste dinamismo, não são proposições; são *aposições* que explicitam a identidade deste Deus Pai, para quem o movimento da fé conduz. Neste dinamismo obtêm consistência. Fora dele não constituiriam proposições completas, careceriam de sentido.

III - PROBLEMÁTICA ATUAL EM TORNO DO CREDO

Apesar da sua grande tradição, o *credo* baptismal ou o recitado nas eucaristias dominicais suscita uma série de questões. A atenção ao seu carácter histórico, as dificuldades em que atualmente se debate a linguagem religiosa, dentro da crise generalizada da linguagem, junto a outros factores críticos tornam evidente a problemática, noutros tempos reprimida, de uma nova formulação do *credo*.

Datado por uma geração muito distante de nós, concebido com a linguagem de uma época concreta, condicionado pelas circunstâncias que o tornaram necessário, o *credo*, enquanto

formulação humana, sofre a erosão do tempo. Assim, chega a ser anacrônico, a saber, documento de referência e monumento histórico. Muitos o lêem como se se tratasse de uma inscrição num monumento antigo. Evidentemente, pode-se restaurar um monumento histórico, decifrar um documento, inventariar um tesouro, catalogá-lo. Conservadores e guias não faltam; especialistas da história dos dogmas também não. No entanto, um monumento histórico é também frágil. Há os que preferem que não se toque por medo de que se desmorone devido aos torpes esforços dos que pretendem atualizá-lo. Melhor que fique como está para memória, como testemunho do caminho percorrido pelo povo de Deus nos seus começos. Outros, em contrapartida, não se conformam com esta atitude conservadora e desejam proclamar a sua própria fé com palavras inteligíveis e penetrantes.

Esta última atitude não é nova. Podemos dizer que em certos aspectos, a crítica do credo é uma espécie de estado endêmico, sobretudo no protestantismo, embora atualmente apareça mais ou menos em todas as Igrejas.

Hoje, como em outras épocas, reaparece o mesmo acento sobre a missão profética do povo de Deus, sobre a fé pessoal concretamente vivida na experiência e autenticada pelo compromisso, a mesma repugnância ante as fórmulas e os enunciados dogmáticos da fé e a mesma desconfiança em relação à instituição ministerial e a disciplina eclesíastica. Podemos observar que revive a atitude da Igreja primitiva, mais sensível à fé formulada do que à fórmula de fé.

Para dar uma resposta a estas questões não é suficiente enumerar as diversas tentativas, levadas a cabo até hoje, para dar ao credo uma formulação realmente nova. É preciso sublinhar também o acordo, cada vez mais amplo, sobre a necessidade de apresentar o resumo do que cremos de uma forma concisa e significativa.

Uma nova formulação deverá ter, como principais exigências, a preocupação de explicitar a fé numa expressão que seja fundamental e inteligível para a maioria dos fiéis e não apenas acessível aos teólogos; a preocupação de proteger os crentes de toda a classe de superstição ou incredulidade inerentes à cultura

em que se encontram inseridos; a preocupação de cumprir uma função litúrgica e, por isso, ser capaz de ser dita como oração e, finalmente, a preocupação de ser breve.

Outros autores acrescentam a estas condições a necessidade de unir as diferentes Igrejas cristãs, em vez de suscitar cismas; a preocupação de ter um carácter missionário e a possibilidade de a apresentar facilmente para a catequese. Paralelamente, também o credo deveria adaptar-se às diversas idades e não pretender um texto uniforme com valor absoluto em referência a espaços e tempos. A elaboração deveria ser sensível ao facto de que a linguagem própria de um credo supõe um tipo de linguagem muito particular, não informativo, mas *performativo*, isto é, que compromete a vida de quem o pronuncia.

Uma última observação, sugerida pela doutrina do concílio Vaticano II, que fala de uma «hierarquia de verdades». Segundo este princípio, as verdades da fé, mais que contabilizadas, deveriam ser ponderadas e valoradas. Com efeito, o credo deve conceder mais importância ao que está em estreita ligação com o núcleo da mensagem evangélica.

A fé do futuro será em muitos aspectos mais simples e, aparentemente, mais pobre. No sentido de uma douda ignorância, saberá menos coisas, mas, pelo contrário, entenderá melhor a relação do ser humano com Deus, que se revelou por Jesus Cristo no Espírito Santo.

NOTAS

- 1 Cuthbert Hamilton Turner (1860-1930).

BIBLIOGRAFIA

- DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo, Paulinas - Edições Loyola, 2007.
- ELORRIAGA, Carlos [Ed.] – MOLINERO, Antonio César, *Bautismo y Catecumenado en la Tradición Patristica y Litúrgica (Una selección de textos)*, Baracaldo, Grafite Ediciones, 1998.
- FERNANDES, José Manuel Correia, *O Jesus Cristo do Credo*, in *Cadernos ISTA* (nº 12) 2001, 83-108.

- GRILLMEIER, Alois, *Cristo en la Tradición Cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.
- HAMMAN, Adalbert-Gautier, *Symboles de Foi*, in *Catholicisme*, Tomo XIV, Paris, Letouzey et Ané, 1996, col. 659-661.
- KELLY, John Norman Davidson, *Primitivos Credos Cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980.
- KÜNG, Hans, *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- NOIROT, Marcel, *Credo (son usage à la Messe)*, in *Catholicisme*, Tomo III, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 292-294.
- RÄISÄNEN, Heikki, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011.
- SABUGAL, Santos, *Credo. La Fe de la Iglesia. El Símbolo de la Fe: Historia e Interpretación*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1986.
- SCHNEIDER, Theodor, *Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los apóstoles*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.
- THEISSEN, Gerd, *A religião dos primeiros cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo*, São Paulo, Paulinas, 2009.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del Cristianismo Primitivo*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- VILANOVA, Evangelista, *Credo*, in FLORISTÁN, Casiano – TAMAYO, Juan José [Eds.], *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 271-282.

VIVER A FÉ AQUI E AGORA

O TEMPO E OS TEMPOS DA VIDA.

FALAR DA FÉ A PARTIR DE NÓS

Fr. Mateus Peres, OP

Leio no desdobrável que apresenta a série de conferências deste ano¹, uma frase que o Padre Tolentino escreveu e que passo a citar: «A Fé é uma experiência inseparável da história de cada um. No Jogo da Fé expomos o nosso corpo como Deus expõe o Seu; tocamos e somos tocados, num encontro sem armaduras, nem artifícios. A presença é sempre reclamada por inteiro. E as presenças que mutuamente se entregam (a de Deus e a nossa) inauguram um presente.» O título que aceitei para esta conferência é «O tempo e os tempos da vida. Falar da Fé a partir de nós». Cruzando o texto do Pe. Tolentino e o título que me deram, retiro vários pontos: em primeiro lugar vamos falar da Fé, parece-me claro que o quadro genérico de todo este ano é esse, mas nesta conferência impõe-se um tratamento mais específico, mais direto da Fé; por outro, como se fala da Fé, não podia deixar de lembrar o capítulo 11 da Epístola aos Hebreus, que é exatamente sobre a Fé e que convém não perder de vista e que se está para lá da nossa memória, convém relembrar. Vou ler, apesar de ser um pouco longo. «A Fé é um modo de já possuir o que se espera, um meio de conhecer as realidades que não se vêem. Foi por ela que os anciãos receberam o testemunho. Foi pela Fé que compreendemos que os mundos foram organizados pela Palavra de Deus. Por isso é que o mundo visível não tem a sua origem em coisas manifestas. Foi pela Fé que Abel ofereceu a Deus um sacrifício melhor do que

o de Caim, graças a Ela foi declarado justo e Deus apresentou o testemunho dos seus dons, graças a Ela, mesmo depois de morto, ele ainda fala. Foi pela Fé que Henoch foi levado a fim de escapar da morte, não o encontraram porque Deus o levou, antes de ser arrebatado, porém, recebeu o testemunho de que foi agradável a Deus. Ora sem a Fé é impossível ser-Lhe agradável, mas aquele que se aproxima de Deus quer crer que Ele existe e que recompensa os que O procuram» (He 11, 1-6). Muito se escreveu sobre este versículo sexto, foi imensamente fecundo na teologia e no tratado da Fé. A Fé tem pelo menos este aspeto muito claro, é preciso que aquele que se aproxima de Deus acredite que Ele existe, portanto acredite na existência de Deus, e que Ele recompensa os que O procuram, i. e. ,tem um plano de providência, de justiça, para aqueles que procuram a Sua face. Voltando ao texto, «Foi pela Fé que Noé avisado divinamente daquilo que ainda não se via, levou a sério o oráculo e construiu uma arca para salvar a sua família. Pela Fé Ele condenou o mundo tornando-se herdeiro da justiça que se obtém pela Fé. Foi pela Fé que Abraão respondendo ao chamado, obedeceu e partiu para uma terra que devia receber como herança e partiu sem saber para onde ia. Foi pela Fé que residiu como estrangeiro na Terra Prometida, morando em tendas como Isaac e Jacob, os herdeiros dessa mesma promessa. Esperava a Cidade com os seus fundamentos cujo arquiteto e construtor é o próprio Deus. Foi pela Fé que também Sara, apesar da idade avançada, se tornou capaz de ter uma descendência e considerou fiel o autor da promessa. É por isso também que de um só homem, já marcado pela morte, nasceu uma multidão comparável às dos astros do céu e inumerável como as areias da praia. Na Fé todos eles morreram sem terem obtido a realização da Promessa, depois de a terem visto e saudado de longe, depois de se reconhecerem estrangeiros e peregrinos nesta terra. Pois aqueles que assim falam demonstram claramente que estão à procura de uma pátria. E se se lembrassem da que deixaram teriam tempo de voltar para lá. Eles aspiram a uma pátria melhor, isto é a uma pátria celestial. É por isso que Deus não se envergonha de ser chamado seu Deus, pois de facto preparou-lhes uma cidade.

Foi pela Fé que Abraão, tendo sido provado, ofereceu Isaac, o seu filho único, tendo recebido as promessas, e se lhe dissera: «é por Isaac que uma descendência lhe será assegurada». Mas ele dizia: Deus é capaz também de ressuscitar os mortos. Por isso, numa espécie de parábola, reencontrou o seu filho (7-19). Foi pela fé que Moisés depois do seu nascimento foi escondido durante três meses pelos seus pais, que viram a sua beleza e não tiveram medo do decreto do Rei. Foi pela fé que Moisés na idade adulta, renunciou a ser filho de uma filha do Faraó. Preferiu ser maltratado com o Povo de Deus a gozar por um tempo do pecado. Considerou a humilhação de Cristo uma riqueza maior que os tesouros do Egito, por ter os olhos fixos na recompensa (23-26). É uma página lindíssima que vale a pena ter presente, pois diz mesmo que «... não teria tempo de falar com pormenor de Gedeão, Barak, Sansão, Jefté, David, Samuel e os Profetas. Estes pela fé conquistaram reinos, praticaram a justiça, viram realizarem-se as promessas, amordaçaram a goela dos leões, extinguiram o poder do fogo, escaparam do fio da espada, recuperaram a saúde na doença, mostraram-se valentes na guerra, repeliram os exércitos estrangeiros. Algumas mulheres reencontraram os seus mortos pela ressurreição. Outros foram esquartejados recusando o resgate para chegarem a uma ressurreição melhor. Outros ainda sofreram a provação dos escárnios, experimentaram os açoites, as correntes e as prisões, foram lapidados, foram serrados e queimados. Morreram assassinados com golpes de espada. Levaram vida errante, vestidos com pele de carneiro e couro de cabra. Oprimidos e maltratados, sofreram privações. E não obstante, todos eles, se bem que pela fé tenham recebido um bom testemunho, apesar disso, não obtiveram a realização da Promessa». Apesar da dimensão da citação, esta cria um ambiente no qual podemos refletir.

A PRIMEIRA REFLEXÃO

Afinal estes Patriarcas, Profetas, heróis da antiga Aliança, em que acreditavam? Manifestamente não acreditavam nos artigos do Credo, não havia o mínimo conhecimento destes artigos. Portanto era outra coisa que eles acreditavam, mas como é que eles podem

ser modelo para nós se não acreditavam na mesma coisa? É que há dois aspectos na fé (a primeira aquisição é esta), há dois aspectos, a Fé naquilo em que se acredita e diz-se «isto é de fé» ou «aquilo não é de fé», por exemplo Fátima não é de Fé, mas a Eucaristia é de facto um dos sacramentos da Igreja e é de Fé (é preciso destrinçar umas coisas das outras), e eles não estavam a viver a Fé em que se acredita, eles estavam a viver uma outra dimensão da Fé que é a atitude que leva a acreditar aquilo que Deus diz. Ora Deus a Abraão prometeu-lhe uma descendência, prometeu-lhe a posse da Terra Prometida e era nisso que Abraão acreditava, acreditava no seu Deus e portanto acreditava nessa Promessa, não acreditava no Messias, não acreditava no que dizemos hoje no credo, era uma Fé muito profunda a ponto de avançar para o sacrifício do seu filho único, o filho da promessa, e no entanto apesar da verdade dessa sua atitude, ele acreditava em valores e em quadros muito diferentes dos nossos. É uma fé que é a atitude, atitude que caracterizou os antigos e que os levou a tantos feitos extraordinários, mas há outro aspeto que realmente interessa nesta conversa (e por isso li a passagem da Epístola aos Hebreus para o trazer ao de cima), há outro aspeto da fé que é o de uma atitude de confiança (sem dúvida). Se se diz de Abraão que é amigo de Deus e tinha confiança na Palavra de Deus, isso relembra a passagem da 2ª Epístola a Timóteo, com S. Paulo, já velho, a dizer: «... não me envergonho do Evangelho, sofro todas estas coisas, mas não me envergonho, porque eu sei em quem pus a minha Fé e estou certo de que Ele tem poder para guardar o meu depósito até àquele dia». É uma atitude de confiança em Alguém, acredita-se em Deus, seja o que Deus disser acredita-se n'Ele. Deus teve um processo longo de revelação, houve toda uma pedagogia, Deus nas primeiras alianças não disse tudo aquilo que disse a Jesus Cristo. É evidente que preparou com muita paciência e tolerância o Seu povo para a relação máxima e, mesmo na altura própria do aparecimento de Jesus, o povo é preparado de uma forma mais directa pela figura de João Baptista (como estamos a celebrar nestes dias).

Nós acreditamos, dirá S. Tomás de Aquino, nas três Pessoas Divinas e só n'Elas. A verdadeira fé de que estamos a falar é uma fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Então como é que dizemos no credo que «cremos na Igreja una, santa, católica e apostólica? De facto, nós não acreditamos da mesma forma no Pai, no Filho e no Espírito Santo e na Igreja. Toda aquela última parte após a menção do Espírito Santo deve ser atribuída àquilo que acreditamos quando acreditamos no Espírito Santo, tudo remonta ao Espírito Santo, é o Espírito Santo que trabalha para fazer a Igreja Una, é o Espírito Santo que trabalha para fazer a Igreja Santa, é o Espírito Santo que tenta congregar a Igreja na catolicidade e na comunhão entre todas as Igrejas locais, é o Espírito Santo que ressuscita os mortos, que dá vida aos Sacramentos, é Ele que é o garante da Vida do Mundo que há-de vir (tudo isso é uma má redação da fé no Espírito Santo). S. Tomás diz isto explicitamente, nós acreditamos nas três Pessoas Divinas e só n'Elas.

Claro que ainda acreditamos em muita outra coisa. Se eu vos disser que não está a chover, acreditam em mim, ou melhor, não acreditam porque sabem que não está a chover. Mas se eu disser que no ano tal a Páscoa calhou no dia tal, podem acreditar em mim, mas com uma fé muito humana, aliás, muitos dos nossos conhecimentos são transmitidos a partir de outros e não verificados por nós, acreditamos porque há uma pessoa de confiança que nos disse e é essa atitude de confiança que é a explicação última da fé. Se essa pessoa nos disser que está um boi a voar (uma história cómica de S. Tomás), vamos olhar para ver e depois de se verificar que é uma brincadeira, que não está nenhum boi a voar, ele teria dito que preferia acreditar estar um boi a voar do que um frade a mentir.

Este foi um primeiro aspeto que retirei do cruzamento dos textos do desdobrável.

UM SEGUNDO ASPECTO

Há manifestamente um convite dirigido à minha pessoa, para um testemunho, ao dizer «falar da fé a partir de nós». E, se aceitei, aceitei falar a partir de mim mesmo, a partir da minha experiência,

não na primeira pessoa, mas há muito da minha experiência naquilo que vou dizer (desde já peço desculpa, é um bocado odioso falar na primeira pessoa, podíamos dizer à antiga escritura curial, podíamos dizer «nós»...). Um testemunho pessoal, ou a encarnação da fé em nós, põe a questão da relação interpessoal, da pessoa do crente perante as Pessoas Divinas. Portanto, nós estamos a falar de uma relação de confiança muito pessoal com as Pessoas Divinas, de pessoa a Pessoas, muito diferente, como é óbvio, tão diferente como Criador e criatura, mas há aqui uma dimensão que tem de ser sublinhada, a dimensão de pessoa para Pessoas. Aí entram as categorias do diálogo, do combate, da confiança e da desconfiança. É um encontro de pessoas e não uma mera aceitação de enigmas (por vezes pensamos que acreditar é engolir enigmas a que chamamos mistérios). Porque nós fomos criados à imagem de Deus e como fomos criados como imagens de Deus podemos dialogar com Ele. Este é o segundo aspeto que retiro deste cruzamento.

E o terceiro, implícito em tudo isto, é o facto de dizer que a perspetiva temporal, no tempo e nos tempos da vida, e o falar da fé a partir de nós (estas duas frases completam-se), esta perspetiva temporal impõe a categoria da multiplicidade. Embora haja uma identidade ou uma memória que une todos os tempos da nossa vida, da minha, da tua, daquele ou daquela, a verdade é que somos cada um de nós plural. Mesmo que haja, e há, uma identidade, uma memória, que une todos os tempos da nossa vida como sendo a nossa vida, também é verdade que nós que somos um, somos também plural, porque já fomos criança, passámos mais ou menos pela adolescência, chegámos ao estado adulto e nalguns casos somos anciãos, presbíteros. É bom começar por pensar que a fé é múltipla e plural, exactamente através destas fases da vida. Então vamos começar por ligar estas duas dimensões, a essência da fé e a psicologia evolutiva, e admitir que há uma fé de criança que não é a mesma coisa que uma fé de adolescente, que não é a mesma coisa que uma fé de adulto e talvez se possa distinguir entre a fé do adulto e a fé do ancião.

A criança é naturalmente religiosa, tem o sentido do mistério e do maravilhoso, não tem sentido crítico, acredita nesse mundo, pode ser o Harry Potter, pode ser a Bíblia, está à vontade nesse mundo e não põe dificuldades a conviver com esse mundo, porque é naturalmente religiosa, acredita em outras dimensões da existência naturalmente, com a maior das facilidades, nem sempre é o maravilhoso cristão, mas quando é o maravilhoso cristão não tem uma visão diversificada e ordenada daquilo que lhe é transmitido pelos transmissores da fé, tudo está mais ou menos ao mesmo nível, tudo tem a mesma importância, os Anjos, a Nossa Senhora e o Menino Jesus. (Por exemplo faziam-me muita confusão, quando era miúdo, as histórias da infância de Jesus, porque sabia que Nazaré era ao lado de S. Martinho do Porto e portanto dizer que Jesus foi para Nazaré e que Nossa Senhora estava em Nazaré quando foi a anunciação... Nazaré?... Não me parecia que Nazaré merecesse. Depois Belém. Belém fazia-me imensa confusão, havia elétricos para Belém, como é que é isso?... não via a distinção entre a maravilha dos Evangelhos da Infância e estes locais... Depois, obviamente, percebi que não era assim...) A criança, naturalmente, busca proteção, vive na dependência dos pais, da família, e por isso mesmo entra directamente no mundo do maravilhoso e pode ter uma Fé muito autêntica nas realidades que Deus nos comunica, à sua maneira.

DEPOIS VEM A FÉ DO ADOLESCENTE.

A passagem da criança a adolescente é muitas vezes apresentada como uma passagem crítica; há um certo repúdio da idade da infância e uma afirmação de autonomia. Enquanto a criança vive na dependência dos outros e de quem a protege, de quem a ensina, na adolescência essa tendência, que também existe, é sentida como uma certa violência. É uma rotura, uma afirmação de autonomia, mais teórica que prática, mas há o despertar de uma grande vitalidade, até corporalmente, para a vida adulta, há uma atenção introspectiva e há um certo racionalismo, começa-se a discutir... porque não e porque sim, como é que é...? Quer

saber-se a razão das coisas. Há aqui um enorme contraste com a Fé da criança, há portanto uma crise na passagem de um tempo para o outro. Há também uma crise nos laços de dependência, família, professores, igreja, tudo é posto em questão e também as formas de autoridade. Uma religião de obrigações e de deveres e que não tem aparentemente outra dimensão, torna muito difícil a permanência na Fé. Mas tudo isso torna possível um outro tipo de relação com Cristo, não já ao nível das comunidades religiosas, mas numa relação preferencial e que dá sentido à relação com Cristo. Na medida em que o projeto de Cristo sobre nós e sobre o mundo pode ser assumido como motivador, como personalizante, o que é de facto. Mesmo a fúria de viver do adolescente (a fúria de viver é uma citação, como sabem) não é em si mesma necessariamente pagã, muito longe disso, há nela um certo apelo ao infinito, a um empenhamento radical. Se descobrir que se pode viver a vida como a entrada no mundo da vitalidade e da eterna juventude do Ressuscitado, o adolescente adere à aventura da Fé. A frase de Santo Ireneu «A glória de Deus é que o homem viva, a vida do homem é a visão de Deus» (nos meus tempos de adolescente fazia as nossas delícias...) dá sentido a tudo. A visão introspectiva pode levar a um certo egoísmo, mas também pode levar à personalização e interiorização da Fé. As próprias dificuldades morais que os adolescentes experimentam, se não houver uma exploração mórbida e insistente sobre elas, podem ser a abertura para a espera e para o desejo de uma libertação interior.

A FÉ DO ADULTO.

O adulto já não é um adolescente, o adulto já não está a viver no plano do idealismo, aspirando a transformar o mundo, levar os outros para Cristo, ser mártir se for preciso... O adulto já não vive os ideais da mesma forma porque já passou essa fase. Quando digo adulto, não digo jovem adulto, digo aqueles que se prepararam para a vida, que já casaram, que já têm emprego. As pessoas acabavam as suas preparações, os cursos, a aprendizagem e depois assumiam o seu projeto, casavam e faziam a experiência de como aquilo por que combateram e viveram, tudo isso, ficava

aquém daquilo que pensaram, numa palavra, faz-se a experiência do limite. Há uma introdução do realismo nesta Fé que pode trazer um certo desencanto, «afinal não era nada como eu julgava», mas isso é importante, pois traduz-se numa Fé mais despojada, mais depurada, talvez mais verdadeira. Resisto à tentação de dizer «mais verdadeira» porque não podemos dizer que a Fé da criança não é uma verdadeira Fé, nem que a Fé do adolescente não seja uma verdadeira Fé, não é mais verdadeira por ser do adulto, não, é aquela que lhe é possível no quadro de vida em que já está. Conta-se, como exemplo disso, um dos textos de S. Paulo na Epístola aos Filipenses, que demonstra como tudo o mais ganha interesse, todo o seu desejo e toda a sua esperança se concentram na figura de Jesus: «... O que é para mim lucro é tido como perda por Amor de Cristo... Por Ele eu perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Vida e ser achado por Ele, não pela justiça da lei, mas pela justiça que vem de Deus apoiada na Fé. Para conhecer o poder da Sua ressurreição e a participação nos Seus sofrimentos, configurado com Ele na morte para ver se posso chegar à ressurreição dos mortos. Não que eu já tenha alcançado ou já esteja perfeito, mas vou prosseguindo para ver se alcanço, porque também já fui alcançado por Cristo Jesus. Eu não julgo que tenha alcançado, mas uma coisa é facto, esquecendo-me do que fica para trás, avanço para o que está adiante, prossigo para o alvo, para o prémio a que Deus lá no alto me chama em Cristo Jesus. Portanto, todos nós que somos perfeitos, tenhamos este pensamento e, se em alguma coisa pensarmos diferentemente, Deus esclarecer-nos-á (Fil 3,7 e ss).»

POR ÚLTIMO A FÉ DO ANCIÃO.

A Fé do ancião é a Fé do adulto vivida numa fase de envelhecimento que se instala. O envelhecimento é, como sabem, ou vão saber, o processo de empobrecimento, perda de qualidade, perda de possibilidade e é também, pelo mesmo motivo, no quadro social, um crescimento na dependência dos outros. Não é muito agradável enfim, mas temos que admitir que se há muitas coisas que fazíamos e continuamos a fazer, também há outras em que já

não vamos lá sozinhos, portanto estamos mais dependentes, mais à mercê da disposição, do tempo livre, etc., dos outros. É por isso mesmo que falo de um certo empobrecimento, não só perdemos qualidades, mas ficamos perdendo possibilidades, estamos mais dependentes dos outros. A Fé é portanto mais depurada, sem apoios humanos, sem idealismos, mais realista, i.e., é vivida mais como um dom. Acho que, paradoxalmente, isso me ajudou a perceber melhor o ateísmo. Antes, quando era adolescente, o ateísmo fazia-me muita confusão: Como é possível olhar para este mundo e dizer que não há Deus, quando naturalmente, espontaneamente, tudo leva a dizer que há? Mas na fé do adulto, torna-se mais evidente a dose de interrogação intelectual que a fé tem sempre o nos faz compreender a proximidade entre a possibilidade do ateísmo e o empenhamento livre da fé, e também que alguns possam honestamente reconhecer a sedução da fé com o seu poder de explicação, e, no entanto dizer «mas por mim eu sou ateu...». Há uma famosa entrevista do filósofo francês André Comte-Sponville em que ele explica porque é ateu. Ele não é nada agressivo para quem tem fé, mas escolhe o ateísmo. De facto percebo muito melhor, hoje, a fragilidade da nossa Fé, a falta de razão, as razões que temos de fazer confiança em alguém, Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e isso sem justificações racionais, o que me leva a concluir que é uma descoberta, é um instinto, é um Dom e faz-nos estar mais perto daqueles que não têm consciência desse Dom, que passam ao lado dele, não dão por ele.

É possível, além desta abordagem da Fé na sua multiplicidade, na sua pluralidade, através de certos dados da psicologia evolutiva, fazer um certo paralelismo sociológico com o que acabei de dizer. Havia e em parte chegou aos nossos dias uma fé específica do mundo rural, mundo em que viveu praticamente toda a Europa até meados do século XIX e hoje há uma outra fé do mundo industrializado, marcado pelo trabalho operário, pelas lutas do trabalho operário, pelo seu lugar na sociedade, na história, no confronto social, na luta política, na luta por convicções, pelo ideal da justiça e da liberdade. Há uma fé adaptada a isso, ou até que esperou essa situação humana e social, e que foi capaz de se propor à fé dos

que a apropriam, dos que a viviam, foi capaz de se propor de uma forma aceitável por eles, estou a pensar concretamente na experiência da JOC, na sua origem com o Padre Cardijn, mais tarde cardeal, e que foi capaz de encontrar uma mensagem adaptada a este mundo, à sua escala, de uma maneira diferente. Nós vivemos uma coisa parecida na Juventude Universitária Católica. A fé é uma luta por um ideal, o que pode ser perigoso, é claro, pois pode dar num fundamentalismo, se o ideal que faz da sua fé regra de ação levar à guerra santa. Estas coisas têm os seus limites ou podem ter. Mas o mundo industrializado, o mundo em que o trabalho significava coisas muito fortes e era muito carregado de emoção ideológica e social, de camaradagem, de sofrimento e de luta, esse mundo de certa maneira acabou, desapareceu. O mundo urbano hoje é pós-industrial, o fenómeno do trabalho está fragmentado, as grandes unidades fabris dos finais do século XIX já quase que não existem, esse mundo operário está fragmentado... Mas aqui, do ponto de vista cultural, isso, esse desaparecimento da preponderância do mundo do trabalho, também coincidiu com aquilo a que se chamou a «Era do Vazio» (G. Lipovetsky fez um livro intitulado *A Era do Vazio*) ou, segundo outra versão, «o tempo do desencanto» (M. Weber). Já não há ideais que encantem e que levantem as massas a favor de um projeto social, já não se acredita a esse nível, já não se acredita nos chamados «grandes discursos». Portanto, esse apoio humano e social da fé, ficou na fé do mundo industrializado que nunca foi muito generalizada. A propósito desse mundo da fé, desse mundo industrializado, o Papa Pio XI, que tinha sensibilidade social, disse que a Igreja tinha perdido o mundo operário. Salvo toda a reverência que como bom filho da Igreja eu tenho, para com esta declaração do Papa, como para com todas as outras, eu acho que não foi nada exata, pois a classe operária quando se constituiu, constituiu-se fora da Igreja, quando apareceu como fenómeno social, apareceu fora da Igreja e não foi uma coisa que a Igreja tivesse perdido, nunca a teve, nunca a teve porque não acompanhou o seu aparecimento.

Esta Era do Vazio em que já não há valores, não há causas, não há os grandes discursos que a partir de um ponto de vista único

explicam tudo o que se fez, e o que se pode fazer, e o processo de o fazer, do ponto de vista social e político, esses grandes discursos, perderam a sua credibilidade. (Com a queda do muro de Berlim, com a queda do mundo soviético, deixaram de ser atrativos, de dar explicações). Hoje vive-se apenas a convivência pacífica, sem um programa ideal para impor às sociedades, a convivência pacífica que, no respeito dos direitos humanos e da democracia, vive em tolerância, prepara um certo diálogo recebendo e dando um testemunho coerente, mas já não há assim uma fé que nos vá meter a todos no mesmo rebanho, a correr pelo mundo fora para fazer uma cruzada contra este ou contra aquele (ainda há disso, mas já não está na ordem do dia).

MAIS DUAS COISAS

Uma é que estas passagens se fazem normalmente por crises. Repito: a fé da infância é verdadeira, a do jovem também, tanto como a do adulto. É a mesma mas em fases diferentes do seu desenvolvimento. Quer isso dizer que não há possibilidade de, na passagem de uma fase para outra, a fé desaparecer? É evidente que a passagem poderá não se realizar.. Como diz o Evangelho, naquela frase tão querida de S. Domingos, «... se o grão de trigo cair na terra e morrer dá muito fruto, mas se não morrer não dá fruto algum» (Jo 12, 21). Ora entre o ter morrido e não ter morrido, há uma diferença essencial, não é verdade? Este evento feliz pode não realizar-se. A fé não cresce como um organismo físico, como uma árvore. Mesmo o desenvolvimento dos seres humanos tem saltos (em certa altura aumenta, até nas suas dimensões, é mais acentuado na adolescência, a diferença ao que está para trás é muito mais marcada, pode falar-se, de salto). Estas crises podem ser efeito do crescimento, é de esperar que sim, e devem ser de crescimento, mas podem também ser crises mortais, e se pensarmos um pouco em termos sociológicos, vemos que do mundo da fé da infância, resulta uma fé da adolescência, muito mais restrita sociologicamente, e uma fé de adulto ainda mais restrita. Muitos não passam a barreira. Ficará alguma coisa da fé anterior na fase seguinte? Talvez, alguma coisa que está latente e que poderá ser

revivificada, mas tem que haver uma redescoberta mais adequada ao que a pessoa é naquela altura. O anormal seria, reconhecamos, que um adulto tivesse uma fé de criança, que em tudo o mais fosse adulto, na sua responsabilidade, na sua maneira de conviver, no tratamento dos outros, mas que em relação à fé tivesse uma fé de 7 anos ou de 4, não seria normal, é uma situação esquizofrênica, e deve ser desconfortável, é como se nos obrigassem a vestir um casaco que já não nos serve, ou uns sapatos (ainda pior).

Pode ser que qualquer coisa permaneça sempre, pois «os dons de Deus são sem arrependimento» (Rm 11;29), e Deus não retira o que dá a cada um, seguramente que não, mas a mediação da Igreja deixa de ser adequada à vida daquela pessoa. Com efeito, falar a adolescentes como a uma criança, ou falar a adultos como a adolescentes ou crianças, não dá o mesmo resultado, não dá, não pode dar e mal seria que desse. A mediação da Igreja deixa de ser adequada àquela pessoa, embora alguma coisa tenha permanecido, deixa de existir, deixa de contar («já pensei nisso...», «não tenho nada contra, mas já não me diz nada...»), já não fala comigo, já não mexe comigo. Além disso, a Fé cresce como uma depuração, uma purificação, uma perda daquilo que está a mais e torna-se cada vez mais a Fé pura e nua, sem outros apoios que não seja ela mesma. É esquisito, mas é assim, o maravilhoso da infância, o entusiasmo da adolescência terão que desaparecer, a Fé depurada pode ficar, é todo um processo de empobrecimento, mas também de libertação da vitalidade autêntica da fé, é um processo de purificação, um processo de verdade, porque o que se perde é o que é menos verdadeiro na fé. É por isso que devemos pensar a Igreja como posta em questão perante a perda da fé, a descristianização, o secularismo. A Igreja investiu muito mais na infância e no mundo rural do que nas outras alternativas. O mundo rural está a desaparecer (vamos a uma aldeia e as meninas têm todas *jeans*, e isso é o que salta mais à vista), a mentalidade das pessoas é mais feita pelo que percebem das telenovelas da televisão (o que percebem), do que propriamente da tradição local e da tradição familiar. A Igreja está desfasada da grande sociedade, com enorme dificuldade de diálogo com o mundo do seu tempo

e é por isso que a questão se põe. Fez-se um esforço para um denominado *Apostolado da Infância* e um esforço para chegar junto dos jovens, mas muitas vezes é um esforço que pretende fazer do jovem criança e isso não dá, tem que ser muito revisto e muito criticado, de facto a Igreja tem muita dificuldade neste capítulo. Pensa-se muitas vezes que a fé é um fenómeno da infância. Assim, a fé reaparece como uma saudade da infância, como, por exemplo, nestes versos de um poeta português que toda a gente conhece, Guerra Junqueiro: «Minha velha ama que saudades do tempo em que ajoelhava rezando ao pé de ti», ele que era um professo ateu e que estava distante de se ajoelhar a rezar, a saudade que tinha da sua infância, o que é natural. Mesmo se se sente saudade, as pessoas continuam a considerar que a fé é uma infantilidade e quando se cresce evapora-se. Permito-me mais uma observação, quando se pensa que o apelo ao sacerdócio ministerial, o chamamento para vocação de padre se fazia através de uma selecção de crianças de nove, dez anos que eram «metidas» nos seminários, isolados das «más» influências durante sete ou oito anos; agarrados na infância, eram levados infantilmente até ao estado adulto. Saíam do seminário e eram ordenados, o bispo impunha-lhes as mãos na cabeça e eram depois lançados para um mundo que eles não conheciam, não sabiam avaliar. Não é de estranhar que, sei lá, 40 a 50 % do clero, após o Vaticano II, se descobrisse desfasado.

Mas isto também se passou, de uma outra forma, com a fé dos jovens. Refiro-me agora, ao caso de uma reacção extraordinária de militantes da Ação Católica Universitária: gente que fez um percurso de entusiasmo, de entrega, de generosa identificação com a Igreja e que ao fim de uns anos, por divergências com a hierarquia, por impossibilidade política de triunfar na sociedade portuguesa, se foi afastando. A partir de uns versos de Ruy Belo, que falam de «nós os vencidos do catolicismo», o João Bénard conta esta história, num livrinho simpático, bem feito, crítico, como não podia deixar de ser. É, até certo ponto, a história daquela geração, do que eles empreenderam, e, depois, das barreiras que encontraram e que fizeram que não lhes fosse possível continuar.

Eu tenho-me interrogado muito a respeito disto até por razões pessoais, pois estive ligado a muitos deles e ainda estou perto dos que ainda restam. Acho que o que faltou aqui foi exatamente a Igreja. A Igreja faltou, a Igreja não cumpriu a sua missão para com eles. Tiveram a sorte imensa de descobrir a possibilidade de um cristianismo idealista, entusiasta, inteligente e moderno, aberto à cultura, aberto à arte e criaram um cineclubes católico, fizeram um jornal, meteram-se em 31 coisas. Tudo isso foi obra, em grande parte, deles (ou seria Deus por eles?), claro, mas também de alguém que os evangelizou e lhes deu a Porta Larga para eles entrarem por aí. Esse alguém foi o Padre António dos Reis Rodrigues, depois Bispo Auxiliar de Lisboa.

Na altura, que já casados e a viver, se calhar as primeiras desilusões amorosas, já com emprego, sentindo as barreiras a erguer-se, a porta a fechar-se à sua volta, em termos de intervenção política e em termos de integração eclesial, quando começou a aparecer mais conflito com a hierarquia, eles realmente precisavam de alguém que os ajudasse a dar o passo seguinte. A Fé «vem pela Palavra», como diz S. Paulo, e a palavra para crianças não pode ser a mesma para adolescentes e não pode ser a mesma para os adultos, e esta Palavra faltou! A Igreja faltou-lhes!

Muitos desses afastaram-se e – diz-se – fizeram a experiência de ateísmo; sou inclinado a pensar que, ao fim e ao cabo, não se trata de ateísmo, mas não praticam. A dificuldade, pois, é mais com a Igreja, mais do que uma perda, é um abandono, foram abandonados. É culpa moral ou imposto pela responsabilidade moral de ser adulto, de viver para lá das criancices?

Neste aspecto, acho que temos que ter presente que a fé depurada dos andaimes à sua volta, essa Fé é Dom de Deus. Mas se o dom não passa pela mediação da Igreja e de facto não passou, chega-se ao resultado a que se chegou.

Esta responsabilidade numa Igreja que se proclama essencialmente missionária (*Evangelii Nuntiandi*, 14), mas depois não evangeliza, é um dos dramas da Igreja do nosso tempo. Há, no entanto, uma linguagem triunfalista nos meios eclesiásticos a impedir o reconhecimento desse enorme fracasso. A tentativa ingénua da

nova evangelização não é nada. Na melhor das boas intenções atribui-lhe a ingenuidade. Mas de facto o que é? A sociedade é outra; como é que a Igreja se prepara para esta outra sociedade, para evangelizar esta outra sociedade? Isto passa por uma cultura diferente e é por isso que o capítulo sobre a cultura na *Gaudium et Spes* tem uma importância de charneira nesta questão missionária.

EM CONCLUSÃO:

Há que reconhecer, apesar do que foi dito, que é capaz de haver uma certa continuidade na fé da criança e do adulto, como entre a semente e a árvore, e também que o processo nada tem de rígido. É possível sentir a verdade muito perto de alguns aspetos da fé de criança e de jovem sem menosprezo. A vivência das idades da fé é simples, as fases vão-se sucedendo, e o passado integra-se na nova síntese. Um bom contexto eclesial como deve ser, com um enquadramento eclesial adaptado, com evangelização de jovens, ou crianças como crianças, jovens como jovens, adultos como adultos, e tudo seria diferente, o crescimento não devia significar perda, sendo possível passar da fé de adolescente à fase adulta sem rupturas. Alguns fizeram-no.

Esse percurso de continuidade é um percurso de purificação em que tudo o que está a mais vai desaparecendo, em que todas as motivações meramente humanas são postas de lado. Aqui, a questão do ateísmo, de facto, aparece-nos, porque as razões que invocávamos já têm muito menos peso na nossa maneira de pensar e de viver a fé e, portanto, as razões que nos levaram para o lado da Fé têm menos peso, a gente começa a perceber que não é assim tão disparatado quanto isso não acreditar em nada! Não quero que se escandalizem, mas quero que vejam que isto é outra coisa, não é um monte de enigmas que nos obrigam a aceitar, é outra coisa, é um Dom.

A FÉ É O INEXPLICÁVEL DOM DE DEUS.

No fundo, como existência, como uma individualidade, como pessoas com capacidade para responder, responsáveis, não somos

nós um Dom de Deus? Somos porque Deus nos quer, pensa e deseja, nos ama e somos aquilo que Deus quer.

Cada ser humano pode em verdade dizer: «Deus quis que eu fosse. Deus nos quer, nos pensa e nos ama.»

Mas a Fé não será exatamente assumir confiadamente o Dom que somos, com as suas realidades e as suas promessas, sobre as quais se reflecte a idade em que estamos, o meio social que nos modela?

NOTAS

- 1 Texto de conferência proferida no Mosteiro de Santa Maria (Monjas dominicanas do Lumiar), em 12 de Janeiro de 2013.

ATEÍSMO: NIILISMO OU MÍSTICA?

Fr. Rui Manuel Grácio das Neves, OP

«Sem o nada, não há naturalidade - não há verdadeiro ser.
A cada momento, o verdadeiro ser surge do nada.
O nada está sempre presente e é dele que tudo surge.
Mas, habitualmente, ao te esqueceres do nada,
comportas-te como se tivesses alguma coisa.»
SHUNRYU SUZUKI (2007: 146)

Em primeiro lugar, queria agradecer aos Irmãos Dominicanos, e especialmente ao Pe. Provincial, o fr. José Nunes, o gentil convite para esta conferência e para partilhar esta temática aqui convosco. Houve, aliás, algum problema com o folheto impresso sobre este ciclo de conferências, no que respeita a esta minha conferência, pois aparece o título *Ateísmo: Niilismo ou Mística*, assim, em afirmativo, quando deveria levar um interrogante ao final. Portanto, o título correto deveria ser: *Ateísmo: Niilismo ou Mística?*

Feita esta aclaração, queria recordar aqui o título de um livro do Padre Enrique de Castro, muito comprometido com os jovens, especialmente os drogados, no contexto da Paróquia de Entrevías, nos arredores de Madrid. Ele pôs um título provocativo ao seu livro: *Dios es ateo* (e eu acrescentaria: ¡y anarquista!). Ateu, porque não acredita em outros deuses, só acredita em si mesmo (e anarquista, porque não tem nenhuma Lei, nem Governo, nem Poder sobre Ele: Ele é o Poder!). Seria então a nossa última finalidade ser todos e todas ateus/ateias como Deus? Certamente, de muitos deuses, sim.

O tema do Ateísmo é um tema amplíssimo, que não vamos esgotar aqui numas quantas páginas. Recordo que, quando estudava Teologia em Salamanca na década de 80, um professor dominicano meu, Alberto Escallada, contava-nos o caso de um Congresso sobre Ateísmo que ir ter lugar algures na Europa e de como uns monges beneditinos pediram expressamente para participar, porque eles tinham algo a dizer sobre esta temática, *desde a sua própria experiência de vida*. Por conseguinte, não podemos separar totalmente o Ateísmo do Teísmo, porque os dois se implicam dialeticamente.

1. Podemos distinguir (não exaustivamente) diversos tipos ou modelos de Ateísmo. Além do Ateísmo Teórico, aquele que pretende refutar a ideia de um Deus apoiado em argumentos filosóficos ou teóricos conclusivos, como veremos depois, poderíamos falar dos seguintes:

1.1. *Ateísmo Prático*: Aparece representado pela famosa afirmação bíblica dos Salmos 14 ou 53: «Diz o insensato em seu coração: Deus não existe!» (14,1, ou 53,1, na versão da *Bíblia de Jerusalém*). Em realidade, não se trata de um ateísmo epistémico ou teórico, absoluto. Unicamente se trata de alguém que diz: *Deus não atua*. É como se Deus não existisse. Esta afirmação nasce no contexto de tantas situações de injustiça ou de mal, onde parece que Deus é passivo, mudo, inativo. Realmente, é como se estivesse fora da realidade humana e social. Portanto, um Deus in-existente, in-efetivo no combate à injustiça e ao mal. Porém, este ateísmo prático toca um ponto central da crítica ateia - a da existência do Mal na história humana e do Cosmos - e questiona-se sobre a inação de Deus frente aos mentirosos, ladrões e assassinos, e a toda a estrutura do Mal. Podemos denominar isto o problema da Teodiceia»¹.

1.2. *Ateísmo metodológico*: É o mais comum nas Ciências da Natureza. Em realidade, é mais um agnosticismo

metodológico do que um ateísmo metodológico. Quando o Imperador Napoleão quis escutar o sábio Pierre Simon Laplace sobre a imagem científica do mundo mais avançada daquela altura, ocorreu-se-lhe perguntar que papel teria Deus em tudo aquilo. A resposta de Laplace ficou célebre: “Sir, não preciso dessa hipótese”. A posição científica era clara: para uma investigação científica coerente sobre o Cosmos não é preciso introduzir uma hipótese inverificável e incontrolável. A realidade material explica-se por si própria, imanentemente, sem a necessidade de um Agente externo. Também ficou famosa a convicção determinista de Laplace². Era esta uma fé no determinismo absoluto, que partia da ideia de um mundo como um Relógio. No entanto, o seu inventor máximo, o grande físico Isaac Newton, não tirou daí uma concepção ateia do Cosmos, mas sim acreditava nesse Relojoeiro Perfeito que deu corda ao Cosmos e deixou que ele funcionasse por si próprio. De vez em quando, até fazia uns ajustes no Cosmos. Newton, aliás, teve toda uma convicção alquimista ou ocultista, que hoje se começa a conhecer melhor.

- 1.3 *Ateísmo humanista*: Parte de uma formulação básica, que é a que contrapõe Deus ao ser humano. Ambos estão numa razão matemática proporcionalmente inversa. Para os e as ateias, quanto mais se afirma a Deus, mais se nega o ser humano. A consequência é lógica e eticamente clara: para que o ser humano seja realmente livre, deve negar a existência de um Deus sobre si. Como ateus e ateias prezam sobre todas as coisas um ser humano livre e digno, então há que apagar Deus das mentes e dos corações humanos, como uma ideia atrasada e perversa, encontrada pelo ser humano ao longo do seu périplo por diversas causas: ignorância, medo, covardia...

2. Feita esta distinção, entremos agora a estudar alguns modelos clássicos de ateísmo, que são fundamentalmente os centrados no *ateísmo humanista*, ou seja, os próprios de uma série de

intelectuais que fundamentaram o seu ateísmo em razões diversas, mas em último termo que contrapunham dialeticamente a existência de Deus e do Ser Humano de uma maneira antagônica (e sem síntese!). Vamos só referir-nos a três deles (poderiam ser mais), de uma maneira sintética, autores que consideramos bastantes significativos: L. Feuerbach, K. Marx e F. Nietzsche.

2.1. Com efeito, L. Feuerbach é um dos que formulam de maneira mais clara esta contraposição entre um Deus anti-humanista e um ser humano des-alienado e autossuficiente. Em essência, Feuerbach defende que Deus não passa de uma projeção da mente humana, uma idealização de si próprio, mas que ele não reconhece como tal e o substancializa num Ser Absoluto, Perfeito, Omnisciente e Todo-Poderoso.

É sabido como Feuerbach fala de dois momentos fundamentais da história da Humanidade: podemos representá-los, cardiologicamente, como o momento da *sístole* e o momento da *diástole*. O momento da *sístole* é o momento em que o coração se comprime e envia o sangue para o resto do corpo. A *diástole* é o processo inverso, complementar: o coração dilata-se e recebe o sangue de novo, anteriormente enviado.

Pois bem, para Feuerbach, o primeiro momento é o momento *falso* da Humanidade. Nele o seu humano expulsa de si o mais precioso que tem, a sua Humanidade, e projeta-a num ser imaginário, divino, absoluto, que tem todas as perfeições. O resultado é que o ser humano se esvazia totalmente dos seus atributos humanos e fica reduzido a um verme. No entanto, o ser divino é glorificado como tendo todos os atributos de perfeição possíveis. Resultado, quanto mais o ser divino é, menos é o ser humano.

Este é o momento falso porque significa uma alienação do ser humano, em que ele se faz estranho para si próprio. Este é o momento *teológico*.

O momento seguinte, é, para o nosso autor, o momento *verdadeiro*. Verdadeiro, porque é o momento *antropológico*, em que o ser humano se reconhece a si próprio. A ele voltam os seus atributos antes alienados noutra Ser, criado e imaginado pelo ser humano mesmo. Assim, o ser humano re-integra-se, recupera a sua essência humana perdida e apodera-se de todos os seus atributos mais queridos: Inteligência, Poder, Criatividade... É o momento des-alienante. O ser humano já não vive fora de si mesmo, alienado e estranhado de si, cultuando um Ser Supremo que é, em definitiva ele próprio, mas re-encontrou-se.

Para Feuerbach é este o momento em que a Humanidade, no tempo dele, estava a entrar. É o tempo de *ateísmo humanista*, ou seja, ateísmo em nome do ser humano e do seu crescimento. Assim, ao final, o ser humano faz-se deus para o próprio ser humano (“*homo homini deus est*!”). Mas, como vemos, a relação histórica aqui entre ser humano e Deus é normalmente antitética: ambos estão em contradição e em relação proporcionalmente inversa. Por conseguinte, o Humanismo é o resultado final e verdadeiro frente à alienação religiosa da Humanidade. O segredo da Teologia é precisamente a Antropologia.

2.2. De alguma maneira, Karl Marx é a continuação, em outros termos, da análise de Ludwig Feuerbach sobre a Religião. O que Marx faz é encontrar o fundamento da alienação histórica do ser humano no âmbito da Economia, no âmbito material. A especulação abstrata e filosófica de Feuerbach faz-se, sem dúvida, verdadeira e válida para Marx, mas aquele ignorou as verdadeiras causas da alienação real do ser humano, que são económicas: o ser humano está alienado pelo processo de trabalho capitalista, que aliena o produtor do seu trabalho.

E não só no processo de produção como tal, mas também na sua não-apropriação do seu trabalho. Sendo, aliás, o

capitalismo um modo de produção em que o dono do Capital apropria-se, mediante a *mais-valia* (trabalho não pago), da maior parte do trabalho dos produtores. Portanto, comportando-se assim a base material, é compreensível que a ideologia religiosa do Capitalismo seja uma expressão da sua alienação básica.

A famosa frase marxista de que «a religião é o ópio do povo» (pronunciada no momento histórico das «guerras do ópio» oitocentistas), pode ter diversas interpretações. Mas há um elemento positivo nela: é que a Religião expressa implicitamente um elemento de *protesto* contra uma ordem injusta das coisas. Ela é a *febre* que manifesta uma *doença*: a de que o ser humano está alienado pela organização capitalista da produção (e também do poder e do saber)³. Quando alguém religioso diz que depois da morte o ser humano encontrará Justiça por parte de um Deus misericordioso e justo, está a manifestar implicitamente que a ordem das coisas aqui na Terra não é precisamente de igualdade, partilha e justiça. Mas, para Marx, há que atacar a *causa*, a *etiologia* da doença e não meramente a febre, os efeitos, a *sintomatologia*. Para Marx, o problema resolve-se quando se revolucionar a civilização burguesa capitalista e se construir uma nova sociedade socialista, em que a produção e o poder estejam nas mãos de todos os trabalhadores e trabalhadoras. Não é preciso então lutar diretamente contra a ilusão religiosa. Ela dissolver-se-á por si mesma, porque, ao curar-se a doença da Humanidade, cura-se radicalmente (de raiz) a causa da sua febre.

Uma vez mais vemos a proclamação de um ser humano livre e vivendo em igualdade, sem necessidade de apelar a um deus imaginário que vai fazer justiça no mais-além. Isto seria uma mera consolação, uma falsa solução para um problema que tem que resolver-se aqui e agora, no mais-aquém⁴.

- 2.3. A posição de F. Nietzsche é também uma posição radical, ainda que não possa ser apresentada como da Humanidade.

Nietzsche desconfia (todos estes autores são chamados «mestres da suspeita») dos abstratos, dos grandes nomes, que acabam por ser uma traição à vida mesma. Ou seja, atraiçoa-se a vida real, corporal, sensitiva, do ser humano, em nome de grandes princípios abstratos, que são mera falsidade e que estão separados da vida. Nietzsche acredita nos indivíduos concretos, preferentemente naqueles que manifestam o poder das suas próprias vidas e que renegam da «moral de escravos». Nietzsche encoraja assim a rebeldia contra todos os valores que oprimem os indivíduos de carne-e-osso. Os valores ideais não são mais que traições à vida.

O chamado *nihilismo* de Nietzsche pode interpretar-se então de duas maneiras: (1) como o fim de todos os valores (tradicionais); e (2) como o começo de uma nova tabela de valores construída pelo super-homem, a superação do próprio ser humano. O super-homem estabelece os valores desde si próprio, desde a sua ética, cujo valor principal é a força da vida. Frente aos débeis, a moral do super-homem é a moral da *virtus*, da força moral e física, ou melhor, moral porque física. Não é a «moral de camelos» (cujos valores são a obediência, a humildade e a paciência), mas a nova moral do super-homem que é autojustificativa, e que é a afirmação de si próprio por cima de tudo e tod@s.

Nesta ótica pode-se entender a afirmação polémica de Nietzsche sobre a «morte de Deus». *Gott ist tot* = «Deus morreu», na sintética formulação alemã, pode significar duas coisas: (1) o resultado de um *diagnóstico*, aquele de que o Deus cristão morreu (carece já de centralidade) na cultura ocidental, sendo ainda um cadáver sem enterrar; (2) que Deus *deve morrer*, porque se trata de um conceito-realidade que impede o pleno desenvolvimento do ser humano. A expressão provinha de Hegel, que fala da «Sexta-Feira Santa», a da «morte de Deus».

No primeiro sentido é uma constatação: a morte de Deus é a morte da cultura que tinha o seu centro de

gravidade nessa realidade chamada Deus. Noutras palavras, Deus já não tem uma mensagem para o ser humano de hoje⁵. No segundo sentido, trata-se de uma versão muito semelhante à de Feuerbach: um Deus acima do ser humano é uma afirmação da infantilidade do ser humano e da sua incapacidade para ser ele próprio. A «morte de Deus» é, portanto, uma *conditio sine qua non* do nascimento do ser humano como tal.

Ou seja, a condição inevitável de que os homens e mulheres podem (e devem!) ser livres e realizar-se a si próprios afirmando o seu carácter divino, mas sempre partindo dos valores terrenos e da afirmação da centralidade do «sentido da terra», livre de superstições e mitos que impedem ao ser humano chegar a ser o que está chamado a ser: um super-homem (*Übermensch*), ou seja, o demiurgo do seu próprio destino, encarnado na sua «vontade de poder» e de criação livre dos seus próprios valores, sem ninguém que o domine ou aliene⁶.

3. Frente a estas críticas ateias e humanistas, devemos agora averiguar, em espírito *macro-ecuménico*, que respostas foram dadas a uma conceção niilista da realidade de um Ser Supremo desde posições crentes. Encontraremos curiosamente aqui uma compreensão daquela frase dos monges beneditinos e que eles tinham muito a comunicar, *desde a sua própria experiência de vida*, sobre o ateísmo e o silêncio de Deus.

3.1. Na tradição indiana antiga temos uma interessante posição: a da escola ortodoxa hindu chamada *Advaita Vedānta*. Nesta escola, Deus (ou o Espírito Supremo ou o Absoluto ou a Suprema Realidade) pode ser contemplado de duas maneiras complementares. Uma é como Deus *qualificado* (*Sarguna Brahman*), ou seja, como um Deus que tem atributos e do qual se pode falar e dizer várias coisas (omnisciente, omnipresente, Bom, Eterno), que é o *Ishwar*. Mas, em último termo, ele é um Deus *não-qualificado* (*Nirguna Brahman*), um Deus tão transcendente que não

se pode afirmar nada sobre Ele, pois transcende qualquer categoria humana. Toda a afirmação final sobre Ele seria uma limitação, seria uma «prisão mental», com a qual um ser finito como o ser humano pretende encerrar Deus (*Brahman*), que é essencialmente Infinito. Ele está para além de qualquer das nossas determinações intelectuais e verbais.

Nesta escola vive-se este paradoxo divino e não se vê nenhum problema em conjugar sabiamente ambas as posições. Evidentemente, um Deus-Nada não tem «nada» que temer de qualquer ateísmo radical.

- 3.2. No Budismo mais originário, não há a noção de um Deus Absoluto, e menos pessoal (existem deuses, mas não desempenham um papel fundamental na libertação humana, que é tarefa exclusiva do próprio ser humano). Porém, também não é impossível que Ele-Ela-Iso possa existir. Na nossa opinião, o budismo aparece aqui próximo das posições que poderíamos qualificar no Ocidente como agnósticas. Ou então como *mística negativa* ou *apofática*. Reconhece-se, isso sim, a existência de uma Realidade Absoluta, denominada *Nirvana*, que é Permanente, frente ao impermanente de qualquer outra realidade. Mas sobre essa Realidade Absoluta, In-condicionada, nada se pode dizer. O Buda sempre calou. Deve ser uma experiência humana profunda a poder «encontrá-la». De todas as formas, ela é indizível, apofática. Nas escolas mais radicais, como o Zen, ela está aí, aqui e agora. Sempre esteve aí. Só no *satori* ou Iluminação será possível ter um vislumbre dessa Realidade, e até vivenciá-la, Realidade cuja expressão mais genuína pode ser o Vazio. O Vazio que é Forma, e a Forma que é Vazio, segundo reza um famoso sutra, o *Maha Prajñā Pāramitā Hridaya*, ou *Sutra do Coração*.
- 3.3. Na *Kabbalah* judaica é dado o nome de '*Ain*' a Deus ou ao Ser Supremo, como Fonte da Vida, e, em concreto, da Árvore da Vida. *Ain* significa *Nada*. Ou seja, Ele é totalmente transcendente, de tal maneira que não se pode

dizer nada sobre Ele que seja estritamente unívoco. Está para além de palavras e conceitos. Aliás, como é sabido, na tradição judaica o nome de Deus nem sequer é pronunciado (o famoso *Tetragrama*, lido como «Adonai», «Senhor»).

É curioso que nesta tradição mística judaica o nome de Deus (*Ain*) chega a ser, no seu lugar oposto, *Ani*, que significa *eu, ego*. É este o processo de involução, de *Ain* até *Ani*. O processo inverso, o processo da Espiritualidade (ou evolução), é o ascenso de *Ani* até *Ain*. Em praticamente todas as tradições espirituais o princípio do *Ani* é o princípio egocêntrico, o princípio mais longínquo com respeito ao desenvolvimento espiritual e à vivência da Realidade Absoluta. Ascender no Caminho Espiritual é, portanto, libertar-se do ego.

- 3.4. Na tradição bíblica do Primeiro Testamento, não se pode dizer realmente que existe ateísmo. Pelo menos, como fenómeno social. E se há algum salmo - como citámos ao princípio, os versículos dos salmos 14 (o 1) ou 53 (o 2) que falam: «Diz o insensato no seu coração, Deus não existe!» (segundo a versão da *BJ*) - em realidade isto só significa que Deus está como ausente, não se preocupa com os seres humanos, nem com fazer justiça aqui e agora. É como se não existisse. Mas não se afirma a não-existência ontológica. Seria como se Deus «dormisse» e não «olhasse» (metáforas antropocêntricas) para os seres humanos, nem para as opressões e injustiças que acontecem entre eles, porque Ele não castiga nem avisa.

- 3.6. Na tradição mística cristã temos um autor exímio, o Pseudo-Dionísio Areopagita (entre o século V e o VI). Perante a realidade de Deus, ele fala de três níveis de atuação epistémica:

(1) A da *Teologia Positiva*: podemos dizer certamente coisas positivas sobre Deus (a partir dos nomes das coisas sensíveis, como, por exemplo, Ele é como fogo, ou é como um leão) e expressar alguns atributos (a partir dos nomes

das coisas inteligíveis: Ser, Verdade, Bondade, Amor). Esta Teologia Positiva recebe o nome de *catafática*.

(2) O da *Teologia Negativa*: são atributos de tipo negativo, como: não-gerado, incorruptível, imóvel, não causado, etc. Mas no fundo são atributos que parecem periféricos à sua essência. Esta Teologia é denominada *apofática*.

(3) Finalmente, o *Caminho do Silêncio*, que é a verdadeira Teologia apofática, porque se limita a calar diante do Mistério Absoluto de Deus. Perante Deus o melhor é calar, porque tudo o que se pode dizer sobre Ele, em último termo, não é propriamente aplicável a Ele. Por conseguinte, façamos silêncio sobre Ele, oremos, meditemos no Silêncio Interior do Espírito. É este o momento da União com Deus, do Êxtase. Um Deus sem atributos, semelhante nisto ao *Nirguna Brahman* do *Avaîta Ved nta*. Não é de estranhar, porque as grandes tradições espirituais mundiais sempre foram partidárias da Teologia Negativa para referir-se a Deus, ao Mistério Último, à Realidade Última, etc.

- 3.7. Noutras tradições cristãs místicas, também são parecidas a vivência e a referência *apofática* ao referir-se a Deus: Na *Nuvem do Não Saber*, da mística inglesa medieval; nos Vitorinos (Ricardo e Hugo de São Vítor); em Escoto Erígena; em Nicolau de Cusa (*A Doutra Ignorância*); em São Tomás de Aquino, que ao final da sua vida deixa inconclusa a *Summa Theologiae*, devido às suas experiências místicas (recordando aquela afirmação de Lao-Tse: «Os que falam não sabem, os que sabem não falam»); no Mestre Eckhart («Deus, liberta-me de Deus!»); nas famosas *Nadas* de São João da Cruz, e um longo etc. A maneira mais correta de falar de Deus é como *Nada*, e a vivência mais coerente com isso é a do Silêncio.

4. Algumas conclusões

Ainda que devêssemos estender-nos mais sobre as conclusões, para justificá-las, deixemos aqui, no entanto, formuladas, uma série de *conclusões e consequências* deste estudo sobre a questão do Nihilismo e Ateísmo. Ei-las:

- 4.1. A grande luta bíblica não é contra o ateísmo mas contra a *idolatria*, quer dizer, contra a *manipulação* de Deus a que os seres humanos somos tão devotados. Lembremo-nos do princípio de Voltaire, que parafraseado diz: «Deus criou o ser humano e este vingou-se criando a deus (subentende-se: à sua medida)». Os ídolos de hoje podem ser o Capital (o deus do Sistema capitalista) e o Mercado (o seu «Reino», que em realidade é anti-Reino), especialmente os mercados financeiros, que, como os ídolos de sempre, dão morte debaixo da aparência de vida. O ídolo cresce, enquanto o ser humano diminui. Discerni-los e denunciá-los é a tarefa das e dos profetas, de ontem e de hoje. Sempre há fetiches e pseudodeuses a eliminar e combater, tanto dentro de nós como fora.
- 4.2. Bem dosificado, o ateísmo pode ser um útil acompanhante de uma crença autêntica. É catártico, purificador. Ajuda a eliminar as perversões que a religião também, infelizmente, gera. As críticas do ateísmo são contra um falso-deus, um deus perverso. Deus nunca está contra o ser humano. Quando cresce um, deve crescer o outro também. Porque ambos são Um. Podemos dizer que Deus é humanista. Portanto, os anti-humanismos são por causa de um antiDeus.
- 4.3. O caso mais claro disto é Jesus de Nazaré e o seu Deus da Vida. Jesus foi o rosto humano de Deus. Infelizmente, a sua história foi muitas vezes mal contada. É tarefa de uma teologia libertadora «resgatar» Deus da «prisão epistêmica» em que os poderosos o colocaram. E nisso Jesus mostramos, com a sua própria vida, o Caminho. Ele é o Caminho da Verdade da Vida, como dizia outrora Hans Küng.

- 4.4. Porém, o problema da existência do Mal é um problema muito delicado, que é sempre polémico. A Fé é sempre um «claro-escuro», onde nenhuma dúvida pode ser totalmente eliminada. A Fé tem que ser crítica, e portanto incorporar uma dúvida positiva, que faz avançar a experiência pessoal e coletiva da Humanidade. A Fé não pode ser reduzida a dogmatismo, que só revela medos e inseguranças internas não confessadas. No entanto, a «resposta» bíblica ao problema do Mal é *prática*: «Deus está deste lado na luta contra o Mal». Contudo, este tema do Mal mereceria ser tratado mais devagar e aprofundadamente.
- 4.5. A conclusão desta nossa pesquisa poderia ser então que «ateísmo» e «teísmo» estão, e devem estar, numa *relação dialética*: não se dá um sem o outro. Ambos se necessitam e interpenetram. Um niilismo *relativo* (portanto, não absoluto) é necessário para uma Fé prática vivida e humana, que não seja fundamentalista. O Ateísmo seria assim uma espécie de *Razor's edge* («fio da navalha») do filósofo Guilherme de Ockham, para aplicar neste caso às perversões teológicas e de todo o tipo que nos acossam e nos dominam (ou que deixamos que nos dominem). Mas tem que cortar o justo, não mais... Além disso, um niilismo relativo é importante também para aplicar a qualquer programa político que queira deixar à parte os absolutos idolátricos que povoam o mundo económico, social, político e cultural. Um niilismo relativo pode ser imensamente crítico de ídolos como o Capital ou o Estado, assim como de outros derivados: Crescimento Económico, PIB, Democratização, Progresso...
- 4.6. Finalmente, podemos ter uma visão positiva da Evolução, como a demonstrada pelo filósofo hindu Sri Aurobindo, que, no seu livro *The Life Divine*, chega até a defender a ideia de que o materialismo é *necessário* na história da Evolução, no seu lento caminhar de Espírito. São etapas que cumprem o seu papel e têm parte de razão.

Acreditamos que, no mundo cristão, quem está mais perto desta concepção é o teólogo, filósofo e cientista Pierre Teilhard de Chardin.

Mas a tarefa tem que ser renovada cada dia da nossa existência pessoal, comunitária e coletiva.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, H. e Hinkelammert, F. (1989). *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes.
- Aurobindo, Sri (2006). *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publications Department.
- Bíblia de Jerusalém* (BdJ). Nova edição, revista e ampliada (2008). São Paulo: Paulus.
- Díaz Murugarren, J. (1989). *La Religión y los Maestros de la Sospecha*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Enomiya Lassalle, H.M. (1977). *El Zen* (2ª. ed.). Bilbao: Ed. Mensajero.
- Fernández-Rañada, A. (2000). *Los científicos y Dios* (2ª. ed.). Oviedo: Ediciones Nobel.
- Feuerbach, L. (2008). *A essência do cristianismo* (3ª. ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Hiriyanna, M. (2005). *The Essentials of Indian Philosophy*. Dehli: Motilal Barnasidass Publishers.
- Lao Tse (2010). *Tao Te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- Marx, K. y Engels, F. (1979). *Sobre la Religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Neves, R.M. Grácio das (1991). *Dios Resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Newton, I. (2010). *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Nietzsche, F. (1997). *Assim falava Zaratustra. Livro para todos e para ninguém*. (11ª. ed.). Lisboa: Guimarães Editores.
- Nietzsche, F. (1997). *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- Nietzsche, F. (2012). *A vontade de poder. Para uma transmutação de todos os valores*. Lisboa: Alfanje.
- Reale, G. e Antiseri, D. (2007). *História da Filosofia. Patrística e Escolástica*. Volume 2 (3ª. ed.). São Paulo: Paulus.
- Sender, T. (2007). *O que é Cabala Judaica* (2ª. ed.). Rio de Janeiro: Nova Era.
- Suzuki, Sh. (2007). *Mente Zen, Mente de Principiante. Palestras informais sobre Meditação e Prática do Zen*. Lisboa: Lua de Papel.
- Thatchil, J. (2007). *An Initiation to Indian Philosophy* (3a. ed.). Alwaye: Pontifical Institute of Theology & Philosophy.
- VV.AA. (1982). *A luta dos deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus Libertador*. São Paulo: Edições Paulinas.

NOTAS

- 1 «Teodiceia» (literalmente, «justificação de Deus»), é aquele tratado ou parte da Filosofia, introduzido por Leibniz, que tenta «justificar» a Deus dentro do problema da existência do mal (hoje: também da opressão das e dos «pobres e humilhados da História», nas palavras de Gustavo Gutiérrez). Noutras palavras, pretende responder à pergunta existencial de como é possível que haja um Deus se há tanta injustiça, opressão e morte de inocentes. É esta a grande temática da origem da Teodiceia, se bem que ela toca outras questões subalternas também.
- 2 «(...) hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente vasta como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos.» Cf. Fernández-Rañada, A. (2000: 112). Como é sabido, a revolução da física quântica acabou com esta pretensão determinista absoluta.
- 3 «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones”: Marx, K. y Engels, F. (1979: 94). Cf. o nosso estudo, *Dios resucita en la periferia . Hablar de Dios desde América Latina* (1991).
- 4 Mas, perguntemo-nos: que acontecerá quando houver uma religião que procure a justiça, a liberdade, a solidariedade social e, até, a revolução neste mesmo mundo? Aí já não seria uma religião alienante e encobridora das verdadeiras contradições reais da Humanidade. É esta precisamente a resposta que dá a Teologia da Libertação: uma luta dos oprimidos/as crentes pela sua libertação radical no aqui e agora, uma luta de transformação que começa, portanto, no mais-aquém.
- 5 Cf. J. Díez Murugarren (1989: 73-119).
- 6 Fica aqui a denúncia de Nietzsche de um cristianismo tradicionalista, castrador do ser humano, que muitas vezes esteve (e está!) estendido em muitas mentes afetadas pela perversão de um deus sádico. A questão é que isto não tem nada que ver com o Deus do Jesus de Nazaré. Dele não é a culpa de que os seres humanos sejamos escravos e medrosos, criando um deus patológico, que evidentemente deve morrer, para que o verdadeiro ser humano seja ele próprio.

QUE FÉ PROFESSAMOS EM COMUM? A QUESTÃO ECUMÉNICA

José Eduardo Borges de Pinho

A pergunta pela fé que, como cristãos, temos em comum situa-nos – como bem se percebe – no cerne do problema ecuménico. A superação da actual divisão dos cristãos na busca da unidade da Igreja em fidelidade ao Evangelho de Jesus passa, como seu núcleo e condição indispensáveis, pela confissão e pela compreensão dos elementos fundamentais da mesma fé, com as expressões a nível sacramental e institucional que daí decorrem. Se é certo que os cristãos experimentam uma pertença espiritual básica comum que já os une para além de todas as divisões existentes, se, inclusive, podem expressar em conjunto muitos aspectos da mesma fé que suporta a sua existência, persistem, no entanto e como se reconhece na *Charta Oecumenica*, «diferenças essenciais» na fé, designadamente concepções diversas em relação à Igreja (e ao objectivo da unidade eclesial a alcançar), bem como relativamente aos sacramentos e aos ministérios, diferenças essas que continuam a impedir a plena unidade visível¹. Ou seja, na explicitação concreta dos elementos que constituem necessariamente essa fé comum e como é que ela se exprime e se articula está contido todo o problema ecuménico.

Nesta reflexão começo por lembrar, numa primeira parte e num sumário ponto da situação, alguns esforços desenvolvidos no caminho ecuménico percorrido até agora em busca de uma expressão comum da mesma fé. Numa segunda parte, a partir também de algumas verificações feitas na análise desse percurso,

reflecto sobre questões e tarefas que se colocam em ordem a que os cristãos possam viver e exprimir a mesma fé enraizada no Evangelho de Jesus e fazer a experiência de uma pertença efectiva à mesma Igreja de Jesus Cristo, não obstante legítimas diversidades que possam continuar a existir.

1. A CONSCIÊNCIA DA NECESSIDADE DE EXPRESSAR UMA FÉ COMUM E ASPECTOS PROBLEMÁTICOS AQUI ENVOLVIDOS

1.1. ELEMENTOS DE UM PERCURSO ECUMÉNICO E SEU SIGNIFICADO

Cerca de 200 anos depois do início do movimento ecuménico moderno, nascido precisamente a partir da consciência da indispensável busca de uma comum confissão de fé, e 50 anos depois do Concílio Vaticano II, que lançou a Igreja católica num diálogo amplo e multifacetado, bilateral e multilateral, sobre conteúdos e estruturas de divergência entre tradições confessionais cristãs, importa recordar, ainda que sumariamente, alguns marcos relevantes do caminho percorrido nessa busca. Como é evidente, não estamos no «ponto zero», mas dentro de um processo que permitiu significativos avanços, mas também uma mais apurada percepção das dificuldades que se apresentam na tarefa a realizar.

Sem dúvida que a busca da unidade na fé tem constituído o coração desses numerosos diálogos bilaterais e multilaterais que, no que à Igreja católica diz respeito, envolve hoje mais de uma dezena de Igrejas, Comunidades eclesiais e tradições cristãs a nível internacional. Os avanços conseguidos em termos de convergência e, nalguns aspectos, até de substancial consenso doutrinal são de uma amplitude e profundidade que só podem merecer reconhecimento e admiração. De facto, foi possível avançar-se significativamente nesse diálogo em temas como o reconhecimento mútuo do baptismo, a compreensão da eucaristia, o sentido fundamental do ministério ordenado, a identidade e missão da Igreja, a autoridade na Igreja, o primado do bispo de Roma, o lugar de Maria na história da salvação e na existência cristã, entre outros pontos². Uma publicação do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos, levada a cabo

sob o impulso do Cardeal Walter Kasper, permite obter uma ideia bastante precisa (ainda que incompleta) do que foi conseguido até hoje³.

Dentro do movimento ecuménico institucionalizado no Conselho Ecuménico das Igrejas (fundado em 1948 e com sede em Genebra), a Comissão para a Fé e Constituição das Igrejas, que realizou a sua primeira Conferência Mundial em Lausana, em 1927, e em cujos trabalhos participam desde há décadas representantes oficiais da Igreja católica, assume estruturalmente a tarefa de procurar clarificar os pressupostos doutrinários e as condições estruturais indispensáveis em ordem à unidade visível entre as Igrejas⁴. Nesse sentido, em múltiplas iniciativas próprias, mas particularmente por ocasião das diversas Assembleias Gerais do Conselho Ecuménico das Igrejas realizadas até agora, tem-se procurado formular, do modo mais preciso possível, aquilo que se exige indeclinavelmente para uma unidade visível assente na confissão comum da mesma fé.

Na Assembleia Geral de Camberra (1991), e como fruto do trabalho da referida Comissão, atingiu-se um nível significativo de consenso na visão da unidade da Igreja como *koinonia*: «A unidade da Igreja a que somos chamados é dada e expressa (*given and expressed*) na comum confissão da fé apostólica, numa comum vida sacramental a que temos acesso pelo único baptismo e celebrada em conjunto na única comunhão eucarística, numa vida comum, na qual membros e ministros são reciprocamente reconhecidos e reconciliados, e numa comunhão que testemunha a todos o Evangelho da graça de Deus e se põe ao serviço de todo o criado». A declaração de Camberra sobre a unidade da Igreja acrescenta logo a seguir: «O objectivo da busca de uma plena comunhão (*search for full communion*) será alcançado quando todas as Igrejas puderem reconhecer plenamente em cada uma das outras a Igreja una, santa católica e apostólica. Essa plena comunhão exprimir-se-á a nível local e universal (*local and universal*) através de formas conciliares (*conciliar forms*) de vida e de acção. Nessa comunhão as Igrejas reencontram-se unidas em todos os aspectos da sua vida comum a todos os níveis, confessando a única fé, no culto e no testemunho, nas decisões e nas acções»⁵.

Esta formulação, por sumária que seja, encontrou um amplo reconhecimento por parte das principais Igrejas cristãs, mesmo no campo católico⁶. O texto de Camberra é, na realidade, fruto de um longo processo de reflexão e aprendizagem ao longo de décadas dentro da própria Comissão Fé e Constituição. Nesse processo merece particular referência o documento aprovado em Lima (1982) sobre «Baptismo, eucaristia e ministério» (BEM)⁷. Aí ressalta uma notável convergência em termos de concepção e de prática relativamente a estas três realidades sacramentais estruturantes da existência cristã e da vivência eclesial. O amplo processo de recepção que se lhe seguiu, mesmo sem ter tido as consequências desejáveis em termos de decisões por parte das autoridades das Igrejas, representa um acontecimento de enorme significado no caminho em ordem a uma confissão e prática comuns da mesma fé.

Neste caminho da progressiva tomada de consciência sobre a necessidade de uma fé comum visivelmente professada, veio naturalmente ao de cima a importância básica da «fase de construção» da Igreja⁸, concretamente das expressões conciliares de fé nos cinco primeiros séculos, e emergiu de modo particular o significado específico do Símbolo Niceno-constantinopolitano. Nesta perspectiva, e sob o estímulo da celebração, em 1981, dos 1600 anos do Concílio de Constantinopla, a pergunta pela expressão comum da mesma fé concentrou-se no referido Credo, dando origem ao projecto de estudo «Para a expressão comum da fé apostólica, hoje»⁹, lançado pela Comissão Fé e Constituição na sequência da Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas realizada em 1975, em Nairobi¹⁰. No âmbito desse estudo, que foi acompanhado por outros trabalhos com a mesma preocupação fundamental¹¹, sublinha-se: «A comum compreensão da fé apostólica foi expressa pela Igreja antiga no Credo ecuménico de Niceia (325), completado em Constantinopla (381) e solenemente recebido em Calcedónia (451) como símbolo autêntico da fé cristã, que dá testemunho da plenitude da fé e da vida cristã e é normativo para toda a Igreja»¹². Reconhece-se deste modo que, embora a fé se exprima necessariamente de diversos modos – desde a vida litúrgica

ao ensino catequético ou ao testemunho da acção crente nas circunstâncias do mundo –, ela está, no entanto, indissociavelmente ligada a formulações doutrinárias como elementos reguladores da sua expressão e como traços indicativos da compreensão do Evangelho acolhido pela Igreja. Assume-se, assim também, que os primeiros séculos, com a formulação dos símbolos, o testemunho dos Padres, o surgimento das grandes liturgias, a realização dos concílios estruturantes da fé cristológica e trinitária, ocupam um lugar singular, com significado transcendente para a vida de milhões e milhões de cristãos ao longo dos tempos.

1.2. A IMPORTÂNCIA ECUMÉNICA DO CREDO DE NICEIA-CONSTANTINOPLA E SEU SIGNIFICADO PARA HOJE

Nascido no contexto da liturgia baptismal da Igreja antiga¹³, o Símbolo de Niceia-Constantinopla foi formulado, como é sabido, com a intenção de ser uma síntese obrigatória da profissão de fé para toda a cristandade¹⁴. Esta confissão de fé no Deus trinitário, acolhida no seu tempo – não sem debates e dificuldades – como expressão normativa e definitiva para toda a Igreja, é a única profissão de fé ecuménica que une, apesar de todas as separações, o Oriente e o Ocidente. Está em uso, ainda que com frequência variável, nas celebrações litúrgicas na Igreja católica, em todas as Igrejas ortodoxas, nas Igrejas da Comunhão Anglicana e nas Igrejas da Reforma. Estamos, pois, diante de uma base comum, aceite pela maior parte dos cristãos (mesmo pelos cristãos das chamadas “Igrejas livres”, ainda que aqui não integre, normalmente, as celebrações litúrgicas).

O significado qualitativo do Credo de Niceia-Constantinopla reside precisamente no facto de que foi entendido e assumido como delimitação de possíveis desvios na compreensão da fé e como indicação nuclear de pontos de orientação que não podem deixar de ser considerados por qualquer confissão cristã ou qualquer praxis eclesial no seu anúncio e na sua celebração da fé. Como uma expressão obrigatória da fé da Igreja ainda não dividida, visto também como exemplo de um processo de inculturação da fé, o Símbolo de Niceia-Constantinopla pertence – no dizer de Werner

Löser - «não apenas à pré-história da Igreja na Europa, mas à pré-história da Igreja a nível de todo o mundo»¹⁵. Tal como foi entendido e acolhido em Calcedónia, escreve por sua vez W. Pannenberg, apresenta-se com uma pretensão singular: «Ele orienta-se pelo todo da fé cristã, e isso de um modo que toda a Igreja, não só a daquele tempo, mas também a de todos os tempos seguintes está obrigada pela fé assim formulada. Por isso, o Concílio de Calcedónia teve pejo em colocar ao lado deste Símbolo uma afirmação própria, resumida, da fé. Como configuração obrigatória da fé de Niceia, do primeiro concílio geral da cristandade, o Símbolo de Constantinopla não é ultrapassável por nenhuma outra declaração posterior, a não ser que se queira proclamar uma outra fé»¹⁶.

Que as Igrejas estejam convictas e façam a experiência de que podem, também hoje, professar em comum este Credo colocadas ineludivelmente perante a exigência de procurarem ultrapassar na sua compreensão e prática da fé as diferenças que ainda as separam. Esta nova atenção ao Credo de Niceia-Constantinopla reforçou também a convicção no âmbito ecuménico de que uma nova formulação da profissão de fé, que pusesse de lado esta tradição de toda a cristandade, «poderia pôr em perigo – lê-se numa Declaração ecuménica – a ligação essencial e necessária da fé cristã a todos os lugares e a todos os tempos. Só um concílio, no qual todas as Igrejas participassem novamente, teria o direito, sobre a base da fé apostólica, de proceder a uma nova formulação da confissão de fé universal. O Símbolo de Constantinopla é, para nós, uma advertência em ordem à plena realização da unidade das Igrejas»¹⁷. Todas as Igrejas são convidadas, em consequência, a reconhecerem de novo a unidade integral da fé cristã que se exprime neste Símbolo, a analisarem à sua luz e num renovado ponto de situação a sua própria doutrina, a assumirem o conteúdo das suas afirmações como base de uma mais ampla unidade eclesial e a reforçarem o lugar desta expressão da fé na própria vida litúrgica¹⁸.

Mas, simultaneamente, é importante não esquecer que o reconhecimento desta singular importância do Credo de Niceia-Constantinopla – desde logo mais sublinhado pela reflexão teológica não católica, o que se compreende em razão dos desenvolvimentos

doutrinaiis-dogmáticos ocorridos no segundo milénio no espaço católico – vem acompanhado também pelo evidenciar de alguns dados e dificuldades que a busca de uma confissão de fé comum necessariamente traz consigo. De facto, não pode haver lugar para idealizações simplistas que não tenham em conta a complexidade do labor ecuménico, pois reportar-se como norma comum ao Credo de Niceia-Constantinopla não significa automaticamente a resolução dos problemas actuais que separam as Igrejas em termos de confissão comum da mesma fé.

Desde logo, não se pode menosprezar, por exemplo, o contexto cultural em que a formação do Credo Niceno-constantinopolitano aconteceu, pelo que persiste a tarefa da sua compreensão e da explicitação de alguns dos seus aspectos no tempo presente e nos diversificados contextos histórico-culturais do mundo em que vivemos. Por outro lado, nas Igrejas do Ocidente aconteceram desenvolvimentos que conduziram a formulações obrigatórias da fé apostólica para além dos concílios da Igreja antiga (do lado católico, as já referidas novas formulações dogmáticas; do lado das Igrejas da Reforma, os escritos confessionais, com o seu peso referencial na vida destas Igrejas)¹⁹. De igual modo, não se pode ignorar o acrescento do *Filioque* ao Credo original de Niceia-Constantinopla, acrescento esse que, para além do significado simbólico que tem em termos de opções fundamentais de ordem teológica e de prática eclesial, a ortodoxia considera como estando em contradição com a tradição e como algo insustentável do ponto de vista teológico²⁰. De resto, o cerne das principais questões de controvérsia – no campo da antropologia teológica, quanto à doutrina da justificação, no que se refere à compreensão das realidades sacramentais, acerca do sentido da eucaristia, relativamente ao ministério ordenado, sobre a relação entre santidade e pecado na vida da Igreja, quanto ao papel do ministério de Pedro ou ainda em tudo o que se refere a Maria – vai muito para além do que o Símbolo de Niceia-Constantinopla permite clarificar²¹. E há, enfim, toda a ampla e exigente tarefa de as Igrejas e os cristãos olharem para os desafios que se apresentam a um testemunho cristão comum no mundo de hoje, testemunho de vida antes de mais, mas testemunho que

não pode dispensar a busca de um anúncio da fé cristã feito de forma autêntica, precisa, compreensível e credível.

2. A PROFISSÃO DA FÉ COMUM COMO TAREFA ECUMÊNICA

Na consciência destas e doutras dificuldades, a tarefa de uma confissão de fé comum exige hoje uma reflexão aprofundada sobre os critérios hermenêuticos a seguir, os métodos processuais a considerar, as atitudes fundamentais que as Igrejas e os cristãos têm de tomar. A actual situação ecuménica, com os seus impasses e as suas interrogações, tornou claro que, sem uma adequada hermenêutica ecuménica, envolvente das diversas dimensões do viver crente, não se conseguirá avançar no sentido de uma expressão comum da mesma fé que torne possível uma vida em comunhão entre as Igrejas. Neste sentido sublinham-se alguns aspectos que são de considerar fundamentais.

2.1. PERCEPÇÃO ADEQUADA DO SENTIDO E DOS LIMITES DAS AFIRMAÇÕES DA FÉ

Por mais óbvio que possa parecer, alguns dados básicos sobre o sentido e os limites das afirmações da fé precisam de ser adquiridos na consciência crente, também a nível de reflexão teológica. Desde logo, a profissão da mesma fé, por mais elementar que seja na sua formulação, não pode ignorar os limites da linguagem, que está sempre situada num determinado contexto e aponta para um Mistério (Deus em si mesmo e na sua relação com a humanidade) que a ultrapassa.

Nesse contexto de reconhecimento da distância entre o que queremos dizer e a realidade última que não abarcamos, nunca é demais recordar que o acto de fé não termina no enunciado, mas no próprio conteúdo, em última análise no próprio Mistério de Deus, que se revelou e manifesta como amor salvífico na história humana. Na linha desta distinção (não total separação!) entre o conteúdo último da fé e a expressão da fé, exige-se o reconhecimento de que não se pode confundir as formulações doutrinárias-dogmáticas com os pressupostos e as construções doutrinárias dentro dos quais

essas formulações nasceram e se enquadraram, nem com as sínteses teológicas, por mais meritórias que sejam (ou tenham sido), elaboradas para explicar globalmente o seu sentido²². É possível, pois, uma autêntica comunhão na compreensão mais profunda da verdade da fé, embora persistam diferenças ou até divergências na forma de a expressar em determinados pontos concretos.

De resto, nunca se pode esquecer o carácter doxológico de todas as formulações da fé, mesmo daquelas que se apresentam com particular pretensão de autoridade, como é o caso dos dogmas²³. Aliás, o facto de a confissão de fé ter, em últimas análise, um carácter doxológico obriga a uma consideração das afirmações da fé de um modo mais rico e abrangente, não se limitando a fixar-se apenas nas palavras que a exprimem, por mais significativas que elas sejam.

Tendo em conta estes aspectos, há um caminho a percorrer pelas Igrejas, também pela Igreja católica, na maneira de compreender o significado estrito das formulações da fé. Escreveu já há anos o Cardeal Johannes Willebrands: «Aqui vale, todavia, a necessidade de se ter cautela contra tentações ocultas, assim, por exemplo, a identificação do conteúdo objectivo da fé com a sua apresentação e a sua formulação, com esta ou aquela teologia, com esta ou aquela piedade. Com isso, pecar-se-ia contra a catolicidade e, assim, contra a unidade. Uma outra tentação consistiria em identificar a verdade da fé, sobre a qual necessariamente tem de haver unidade, com uma ou outra formulação histórica. A nossa Igreja pronunciou-se de forma clarificadora nas últimas décadas acerca da roupagem histórica da doutrina eclesial da fé e da pluralidade das teologias»²⁴.

2.2. A CONSCIÊNCIA DA DIVERSIDADE POSSÍVEL DENTRO DA AFIRMAÇÃO DA MESMA FÉ

Nesta ordem de ideias, emergiram na reflexão ecuménica das últimas décadas, também no espaço católico e a nível magisterial, como critérios básicos de toda a reflexão e agir ecuménicos, os princípios da «unidade na diversidade» e da «unidade necessária e suficiente». Critérios estes que se tornaram tanto mais pertinentes quanto se foi tomando nota mais precisa da realidade e do peso

das histórias confessionais e dos condicionamentos dos contextos culturais. Naturalmente que o consenso aqui existente acerca destes princípios tem de se explicitar na prática, não apenas no domínio das configurações estruturantes da vida cristã, das expressões litúrgicas e da organização eclesial, mas também no modo como se testemunha e transmite a fé. A pergunta fundamental consiste em saber como e em que medida estes princípios se podem traduzir ao nível concreto da confissão fundamental da fé.

No que respeita ao critério da «unidade na diversidade», a experiência cristã – desde logo a partir do próprio Novo Testamento – indica-nos que unidade no mesmo conteúdo da fé e diversidade de fórmulas de confissão de fé não são incompatíveis, o que vale igualmente para os primeiros séculos da Igreja. «Comunhão apostólica e fidelidade na fé face a Jesus Cristo – escreveu Anton Houtepen – não são de modo algum impedidos por um pluralismo das fórmulas de confissão, e isto é verdade tanto num sentido diacrónico como sincrónico: Niceia e Calcedónia, afirmações da fé orientais e ocidentais podem diferenciar-se, mas demonstram, no entanto, a mesma “intenção de fé”: transmitir o Evangelho dentro de uma nova situação missionária»²⁵.

Se a consciência disso nunca desapareceu da vida da Igreja, a questão ganha, no entanto, particular acuidade quando se pergunta como se aplica em concreto o critério da «unidade na diversidade» relativamente à compreensão e à validade universal das fórmulas doutrinárias católicas elaboradas após a Reforma ou em relação a determinadas doutrinas dos concílios do segundo milénio. Se é claro também que a profissão da mesma fé não significa uniformidade, mas que, dentro dela, há uma legítima e inevitável pluralidade, é tarefa complexa mas urgente clarificar em termos ecuménicos, com as indispensáveis objectividade e obrigatoriedade, a questão dos limites por onde passa, em concreto, uma legítima e necessária diversidade. Um texto da reflexão ecuménica exprime bem a complexidade do problema: «Uma resposta geral e concludente a esta questão não existe; é indispensável lutar sempre de novo nos mais diversos contextos no sentido de se obter uma resposta»²⁶.

Associada a esta questão da unidade na diversidade, o princípio hermenêutico da atenção àquilo que é «necessário e suficiente» sublinha que a exigência de uma fé comum não pressupõe necessariamente que os cristãos estejam de acordo em todos os pontos que as tradições das próprias Igrejas transmitem. Do ponto de vista metodológico, este princípio apela, antes de mais, ao realismo das nossas expectativas. A reconstrução da unidade da Igreja na fidelidade à vontade de Deus só é possível por etapas intermédias, num caminho de tensão que saiba superar tanto exigências maximalistas como perspectivas minimalistas na busca e na afirmação da verdade da fé. Trata-se, pois e antes de mais, de encontrar uma confissão de fé suficientemente consistente que, apesar de todas as divergências existentes nas tradições eclesiais, deixe claro o que é indispensável para que se anuncie o Evangelho de Jesus Cristo sem ambiguidades e para que a pessoa se saiba e se sinta plenamente como cristão em termos de fidelidade e autenticidade da sua existência.

O caminho é, sem dúvida, exigente: é necessário aprender a aceitarmo-nos mutuamente e a progredir no sentido de uma interpretação diferenciada das questões que até agora são consideradas separadoras. Nesse aspecto, é imperioso abordar a questão da unidade de modo mais abrangente, olhando simultaneamente para os diversos pressupostos envolvidos (de ordem teológica, filosófica, antropológica, sociológica, psicológica) e para «os interesses» que orientam, por vezes de forma determinante, a nossa maneira de compreender e de valorizar essas questões. «Nalguns “antagonismos” ecumênicos torna-se claro: Nós acreditamos no mesmo Deus trinitário, nós acreditamos o mesmo, mas nós acreditamos de modo diferente»²⁷.

Trata-se assim de perceber que, de parte a parte, houve apresentações e acentuações parciais e que, conseqüentemente, é indispensável precisar em comum os elementos que se considera terem uma relação estreita e necessária com a unidade eclesial. Cada Igreja é chamada, dentro da sua própria tradição doutrinal, a distinguir aquilo que é verdadeiramente essencial do que não é tão essencial e a proceder de forma coerente a uma tarefa de

discernimento relativamente à sua própria tradição confessional, de modo a não exigir dos outros mais do que é necessário²⁸.

2.3. O SENTIDO DA «HIERARQUIA DAS VERDADES» – UM DADO ESQUECIDO

Neste discernimento complexo, a afirmação conciliar – *Unitatis Redintegratio*, n.º 11 – de que há uma «hierarquia das verdades» a ter em conta liberta para a possibilidade de caminhos de diálogo que concretizem os princípios atrás referidos. Como critério de concentração e de interpretação no que respeita à verdade da fé – apontando para um discernimento «qualitativo», não para um modo de ver «quantitativo» ou meramente «aditivo» das verdades da fé – trata-se fundamentalmente de reconhecer, nessa atenção à «hierarquia das verdades», que o nexos das verdades da fé com o fundamento da fé cristã é diferenciado. Ou seja, as verdades da fé não estão todas exactamente no mesmo plano, o que aliás constitui um dado fundamental da experiência da fé na história da existência cristã e nas vivências próprias das diversas Confissões. Fala-se, por isso, de verdades nucleares que têm a ver com a «ordem do fim salvífico» e que proclamam a acção de Deus Pai em Jesus Cristo pelo Espírito, e de verdades que pertencem à «ordem dos meios», ou seja, verdades que apontam para os meios de salvação (Igrejas, sacramentos, ministérios...). Num terceiro nível encontram-se ainda verdades que têm um carácter mais paradigmático, isto é, que expressam simbólica, exemplar e tipologicamente outras verdades da fé (é este o caso dos dogmas marianos, por exemplo)²⁹.

Estamos diante de um critério hermenêutico que aponta para um caminho a percorrer – um caminho, 50 anos depois do Concílio, praticamente não iniciado³⁰ – e que sublinha a necessidade de um trabalho conjunto que envolva tanto o magistério eclesial como a reflexão teológica e os mais elementares processos de transmissão da fé no seio do povo crente. Neste preciso aspecto, a ausência de ajuda no processo de educação e maturação da fé dos fiéis revela-se como fatal, aliás não apenas para o problema ecuménico, mas para a própria vivência e compreensão mais adequadas da fé cristã. Sem alguma capacidade de discernimento – tanto na

formulação da fé como na fé vivida e na praxis eclesial – entre aquilo que é central e aquilo que não é tão central, porque está subordinado a ou em relação com outros elementos mais nucleares da mesma fé, há inevitavelmente deformações, visões unilaterais, acentuações excessivas de uns aspectos em detrimento de outros.

Em termos mais reflexivo-teológicos, cada Igreja deve, dentro da sua própria tradição doutrinal, procurar saber distinguir o que constitui o essencial da sua própria visão confessional da fé daquilo que, tendo embora importância, não está tanto no centro da fé nem pode exigir o mesmo grau de validade doutrinal e existencial. É luminosa, nesse aspecto, a afirmação de João Paulo II na *Ut Unum Sint*, quando apela a um trabalho de reflexão e de colaboração ecuménicos no sentido de se saber diferenciar entre aquilo que constitui o núcleo irrenunciável do ministério de Pedro na Igreja e as formas de exercício que o podem concretizar³¹. Se a aproximação entre as Igrejas exige como passo indispensável um entendimento básico quanto àquilo que é expressão necessária e suficiente de um acordo na fé e quanto às estruturas irrenunciáveis da Igreja, a distinção inequívoca entre uma diferença que é motivo de separação e aquela que pode não o ser, entre aquilo que necessita ainda de uma clarificação indispensável e aqueles aspectos que podem ser deixados à continuação do diálogo no futuro, é uma tarefa que só pode ser cumprida dentro de uma clarividente «hierarquia das verdades» da fé.

É certo – e este é um problema básico e difícil, que não pode ser iludido no diálogo ecuménico – que as diversas Confissões cristãs não têm exactamente a mesma «hierarquia das verdades» em todos os aspectos, o que é particularmente visível nas questões de ordem eclesiológica³². Mas é claro também que é precisamente a própria percepção confessional da «hierarquia das verdades» que deve ser questionada, pois é evidente (pelo menos, a nível dos princípios) que nem todas as questões que dividem as Igrejas têm o mesmo peso. Nem todas as verdades da fé acolhidas e acentuadas dentro de uma tradição confessional são do mesmo modo constitutivas ou essenciais para a identidade e a autenticidade do ser cristão. Em boa verdade, e se houver total transparência às interpelações do

Evangelho e à pergunta pelo essencial cristão, esta consciência terá de conduzir a uma nova avaliação da importância real de algumas questões em debate e ajudar a encontrar, na fidelidade à tradição cristã mais profunda e autêntica, aquilo que é irrenunciável no testemunho da verdade revelada dentro duma história de salvação.

Nesse discernimento e no que se refere particularmente à Igreja católica, há que confiar mais no papel que o «sentido da fé» dos crentes é chamado a desempenhar, dando espaço no concreto da vida eclesial para que ele se desenvolva, amadureça e se possa exprimir³³. Urge escutar e tomar profundamente a sério as interpelações contidas no que os simples cristãos sentem e exprimem, no que eles compreendem ou não conseguem entender, nas prioridades que colocam mas também nas relativizações que fazem, nos gestos concretos que realizam mas também nas atitudes de indiferença ou de desânimo em que, porventura, caíam perante a realidade quotidiana que lhes é dado viver.

2.4. O CAMINHO DO “CONSENSO DIFERENCIADO”

Nesta busca de caminhos susceptíveis de conduzirem ao reconhecimento de que a unidade substancial na mesma fé é compatível com uma certa pluralidade de formulações teológico-doutrinárias, a *Declaração Comum sobre a Doutrina da Justificação*, assinada em 31 de Outubro de 1999, em Augsburg, pelo Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos e pela Federação Luterana Mundial, revela-se como um acontecimento de singular importância³⁴. Trata-se, nesta Declaração, do reconhecimento de que, embora permaneçam sensibilidades e perspectivas diferentes na interpretação teológico-doutrinal de diversas questões aqui envolvidas («consenso diferenciado»), há um consenso fundamental quanto à justificação pela fé, ou seja, quanto à afirmação da prioridade absoluta da acção gratuita de Deus em todo o acontecimento salvífico³⁵.

É um facto que o conteúdo deste documento ainda necessita de «ser recebido» de modo efectivo, consequente e abrangente tanto no campo luterano como no seio católico. Há, por outro lado, questões que precisam de ser aprofundadas e clarificadas no

futuro e que têm um peso confessional evidente: por exemplo, os fundamentos bíblicos da doutrina da justificação; as diferentes perspectivas que persistem sobre o *simul justus et peccator*; o papel do arrependimento na vida cristã; o significado exacto da cooperação humana na obra da salvação; a questão das indulgências; um conjunto de problemas eclesiológicos associados à doutrina da justificação como critério nevrálgico sobre a realidade da Igreja e a validade das suas estruturas. No entanto, apesar de persistirem esses problemas e tarefas (aliás dentro da lógica do próprio «consenso diferenciado»!), esta Declaração Comum possui um significado programático a vários títulos: trata-se do primeiro documento oficial do diálogo teológico ecuménico em que a Igreja católica se comprometeu oficialmente no reconhecimento de que aí se exprime também a fé católica; esta Declaração mostra, por outro lado, que é possível superar barreiras aparentemente intransponíveis ainda há relativamente poucos anos; ela assinala também que é possível dizer a mesma fé de forma diferenciada, não se caindo num uniformismo estéril e a-histórico, numa aquisição de consciência teológico-doutrinal que Hervé Legrand considera um acontecimento de ordem epocal em termos de gnoseologia teológica e de consciência eclesial³⁶. Estamos, pois, diante de uma metodologia que pode ser esperançosa para o futuro do diálogo ecuménico, permitindo abordar outras questões ecuménicas que, até agora, têm estado praticamente bloqueadas.

Todavia, este acontecimento mostra igualmente como o caminho ecuménico é difícil e está ameaçado pelas dificuldades da recepção. Ressalta, assim e antes de mais, a pergunta pelas repercussões efectivas que esta Declaração teve até hoje. Por outro lado, não é possível ignorar também um facto que não pode deixar tranquila qualquer consciência crente: chegar a um consenso relativamente a problemas provenientes do passado não significa automaticamente que se tenha encontrado a melhor forma de dizer a mesma fé no presente, como mensagem significativa, interpelativa à luz do Evangelho, para os homens e mulheres de hoje.

2.5. A RELEVÂNCIA POSSÍVEL DE UM «CONSENSO PELA NEGATIVA»

De certa forma na linha da metodologia de um «consenso diferenciado», pode adquirir relevo no crescimento da consciência (reflexa e prática) de que existe ou se pode reconhecer uma profissão fundamental comum da mesma fé entre as Igrejas o caminho de um «consenso pela negativa». Neste caminho de aproximação ecumênica não se parte da exigência de que uma Confissão cristã afirme tudo o que pertence à profissão de fé da outra (pressupondo-se assim a necessidade de uma concordância total nos conteúdos e respectivas formulações da fé). Antes, considera-se suficiente para a existência de uma fundamental fé comum o reconhecimento expresso de que aquilo que uma Igreja afirma não contradiz aspectos essenciais do Evangelho em que se acredita e da Tradição inalienável que o testemunha, ainda que se julgue não querer ou não poder aceitar na própria adesão e confissão de fé este ou aquele elemento que a outra tradição confessional explicitou ou a que dá particular relevo.

Neste modo de proceder pela «negativa», mas que possui um sentido último «positivo», está em jogo a capacidade e a disponibilidade para se respeitar e reconhecer a fé do outro com os seus desenvolvimentos confessionais específicos, mesmo que uma determinada Confissão cristã não consiga exprimir assim ou não queira/possa assumir para si própria essa expressão ou formulação da fé acolhida na outra tradição. Nesta linha de um «consenso pela negativa», a afirmação de uma comunhão substancial na mesma fé e o reconhecimento de uma unidade básica das Igrejas inclui a possibilidade de se expressar a fé cristã em formas que se podem respeitar mutuamente, embora as duas partes não estejam dispostas a aceitar para si próprias todas as afirmações da profissão ou compreensão da fé existentes na outra Igreja.

Esta reserva poderá valer não só para modelos teológicos de compreensão da fé, mas também para afirmações que uma determinada confissão cristã considera obrigatórias ou mesmo constitutivas para a sua vivência da fé, mas que se inserem em pressupostos histórico-doutrinários específicos³⁷. Em sintonia global com esta possibilidade como metodologia ecumênica expressou-se

já há uns anos J. Ratzinger, ao referir-se concretamente ao diálogo global com as Igrejas do Oriente: «A união poderia aqui acontecer na base de que, por um lado, o Oriente desiste de combater o desenvolvimento ocidental do segundo milênio como herético e aceita a Igreja católica como legítima e ortodoxa na configuração que ela encontrou neste desenvolvimento, enquanto, ao inverso, o Ocidente reconhece a Igreja do Oriente como ortodoxa e legítima na configuração que ela conservou»³⁸.

É evidente que esta metodologia de um «consenso pela negativa» se entende como um caminho progressivo na aproximação interconfessional e na busca da unidade visível entre as Igrejas. Como é óbvio também que ele pressupõe uma grande abertura de espírito e uma compreensão clarividente do que é verdadeiramente importante na fidelidade ao Evangelho e em ordem ao testemunho cristão no mundo de hoje³⁹.

2.6. A IMPORTÂNCIA CRUCIAL DOS PROCESSOS DE RECEPÇÃO

Para que a aproximação ecumênica se traduza em progressiva capacidade de reconhecer e exprimir em conjunto a mesma fé, tornando possível a unidade visível entre as Igrejas, é absolutamente decisivo que se avance nos processos de recepção, tanto a nível das autoridades eclesiais como a nível da teologia e do povo crente. Estamos aqui diante de um problema e de uma tarefa cruciais.

No conjunto diversificado de formas de diálogo que constituem o caminhar ecumênico, o diálogo teológico continua a ocupar um lugar insubstituível. Certamente que nunca se podem ignorar os seus limites (o diálogo teológico possui um significado relativo, não é tudo!) dentro do complexo e muito mais amplo labor ecumênico, mas o diálogo teológico é caminho indispensável na busca de consenso na afirmação da verdade cristã. Os resultados desses diálogos exigem ser conhecidos e reflectidos pela teologia e pelo maior número possível de fiéis, bem como ser examinados pelas autoridades eclesiais competentes, no caso específico católico pelo magistério⁴⁰. A não finalização institucional dos diálogos de convergência e de consenso doutrinários mais significativos realizados até agora (a excepção, já mencionada, é constituída pela Declaração

de Augsburg sobre a justificação pela fé), é considerada, com razão, também porque se trata de um trabalho teológico oficialmente promovido pelas Igrejas, um dos elementos que mais tem contribuído para uma certa «paralisação» do movimento ecuménico. O que tem de ser admitido, mesmo sabendo-se que os resultados desses diálogos são sempre necessariamente marcados por algum carácter provisório.

Alguns factos e indícios confirmam que estamos numa questão nevrálgica em ordem ao futuro. Sem um mínimo de recepção efectiva, não se valoriza adequadamente o caminho percorrido, tomando consciência de uma realidade que verdadeiramente se moveu, certamente não de forma absolutamente linear, mas de qualquer modo exigindo uma tomada de conhecimento de um novo estádio alcançado e, conseqüentemente, apelando a um novo posicionamento das Igrejas. A exigência de recepção dos resultados do diálogo teológico obriga as Confissões cristãs a ouvirem-se mutuamente e a orientarem as suas formulações doutrinárias e a sua vida no sentido de um consenso crescente. Sem alguma contradição consigo mesmas e com a sua consciência ecuménica, as Igrejas e Comunidades eclesiais não podem continuar a proceder como se o trabalho realizado por Comissões mandatadas oficialmente por elas próprias não tivesse qualquer significado para a produção interna dos seus documentos e para o modo global como – no discurso corrente e nas orientações pastorais – se olha para os problemas tradicionais de divergência⁴¹.

Esta questão da recepção, em toda a sua complexidade, torna manifesto que, de facto, a situação actual em termos ecuménicos, com as suas hesitações e recuos, encontra a sua explicação mais profunda não apenas (nem sobretudo) em factores de ordem estritamente teológico-dogmática (em aspectos de pura compreensão da fé), mas é decisivamente marcada pela presença e pela confluência de elementos socioculturais que afectam a visão que se tem dos problemas e o modo como se buscam as soluções (em termos doutrinários ou prático-pastorais). Por isso mesmo, só numa percepção mais profunda e autocrítica do papel dos chamados «factores não doutrinários» será possível superar discursos idealistas ou

moralizantes que não atingem verdadeiramente os problemas em causa, corrigir visões deturpadas (ideológicas) sobre os problemas da unidade cristã, encontrar a «vontade política» indispensável para dar os passos que surgem como necessários⁴².

2.7. O INDISPENSÁVEL TRABALHO CONJUNTO NA FORMULAÇÃO DA FÉ EM ORDEM AO TESTEMUNHO CRENTE

Nunca se pode esquecer que a confissão da mesma fé e a sua formulação adequada se integram no contexto mais amplo e decisivo do verdadeiro seguimento de Jesus e do que, nessa atitude crente, as Igrejas são chamadas a testemunhar no mundo. A pergunta pelo anúncio credível da fé cristã, em palavras e actos, nos mais diversos espaços culturais e situações sociais torna-se, assim, determinante.

A concentração no esforço de acolhimento e expressão em comum do núcleo inalienável da mesma fé é algo de decisivo, enquanto critério de todo o anúncio e de toda a prática, para a identidade cristã e a fidelidade eclesial no seu conjunto. Mas o sentido último de todas formulações da fé não pode ser senão suportar, identificar e fortalecer a existência cristã e a missão eclesial como mediação e transparência do amor misericordioso e salvífico de Deus para com todo o homem e toda a mulher que vem a este mundo. Procurar reconhecer, viver e expressar a fé comum é uma forma indeclinável de afirmar o sentido da esperança cristã ao serviço da humanidade.

Nessa ordem de ideias, percebe-se como a busca de expressões mais adequadas em termos de conteúdo e como possibilidade de compreensão da fé comum é tarefa nunca acabada. Nessa busca, uma renovada confissão de fé ecuménica, em linguagem mais adequada aos parâmetros culturais do mundo em que vivemos e com suficiente exigência de obrigatoriedade para as diversas Igrejas, só será possível com a realização de um concílio ecuménico no sentido pleno da palavra⁴³, algo que pressuporá já, aliás, uma etapa bem mais avançada nos caminhos da aproximação ecuménica. Mas a preocupação no sentido de se expressar hoje, com fidelidade, pertinência e credibilidade, a fé comum num mundo globalizado,

mas com contextos particulares diversificados, não pode deixar de movimentar a reflexão teológica e a actuação prática ecuménicas. Todos os esforços nesse sentido, por modestos que sejam, não podem senão ser reconhecidos e valorizados⁴⁴.

2.8. O CAMINHO DECISIVO DA ORTOPRAXIA

Na linha do que se acaba de referir, é sabido que o decisivo da fidelidade ao Evangelho de Jesus não passa por uma simples afirmação teórica da fé, mas pela prática coerente da mesma fé, pela fidelidade autêntica à vontade de Deus que se manifesta nos desafios e responsabilidades concretos do viver humano. A fé da Igreja não é, em primeiro lugar, um conjunto de conteúdos a afirmar, a negar ou a compreender desta ou daquela maneira, mas é, em última análise, uma adesão de coração, uma atitude espiritual e uma prática de vida, fomentadoras de uma experiência comunitária e suportadas pela fé da mesma comunidade⁴⁵.

A consciência disto não nos pode levar a construir uma oposição entre doutrina e vida (em termos de história do ecumenismo chegou mesmo a formular-se a expressão: «a doutrina separa, o serviço une»), nem a uma contraposição entre «ortodoxia» e «ortopraxia». Seria um beco sem saída, pois não há pragmatismo que resista à pergunta pelo fundamento último do agir crente, pelas razões e valores que nele estão implicados. Mas, em boa verdade e não obstante isso, é no amor a Deus e no amor ao próximo concretamente praticado no quotidiano que está o critério determinante de fidelidade a Jesus e seu Evangelho, o elemento indispensável no discernimento a fazer em ordem a verificar-se em que medida se professa a verdadeira fé, o indicativo último do significado que o cristianismo tem para a humanidade.

Ressalta assim também a importância que, entre as diversas formas de diálogo ecuménico, um «ecumenismo da vida» é chamado a ter, não só no futuro ecuménico em geral, mas também no fomento concreto de experiências e iniciativas que ajudem a avançar numa formulação e num entendimento comuns da mesma fé⁴⁶. Na abertura a tudo quanto já pode e deve ser feito em comum pelos

cristãos, na centralidade e, de certo modo também, na prioridade que devem ser reconhecidas ao agir comum cristão, na sensibilidade aos desafios que interpelam a consciência crente percebe-se não só como o ecumenismo pode já hoje ser vivido, mas também como fé e vida, ortodoxia e ortopraxia são inseparáveis.

Mais do que, às vezes, estamos dispostos a reconhecer, a vida cristã, em toda a sua espessura concreta, tem significado para a descoberta da verdade existencialmente acolhida e confessada, e isso ao ponto de se poder falar de um renovado caminho de aquisição de conhecimento teológico. Escritura e tradição viva, especialmente a confissão comum da mesma fé, permanecem o critério fundamental para avaliar a validade teológica e a força normativa das perspectivas adquiridas na prática da vida cristã. Mas é indispensável relacionar mais estreitamente fé vivida e fé proclamada, de modo que o concreto caminhar na fé, em busca de fidelidade ao Evangelho e sensível às interpelações da realidade envolvente, seja reconhecido como lugar verdadeiro e criativo de descoberta do sentido da existência crente, das prioridades que a interpelam, dos desafios que esperam por uma resposta. Nesta ordem de ideias faz sentido – como escreve B.-J. Hilberath – falar-se da necessidade de uma «viragem teológica», que impulse uma nova maneira de ver os problemas que dividem os cristãos e fomente uma atitude mais coerente ao serviço da humanidade: «A “experiência do mundo” dos cristãos torna-se ela própria um “locus theologicus”, um lugar onde a verdade da fé pode/deve brilhar e/ou ser testemunhada. Vida a partir da fé já não é há muito tempo derivada de doutrinas; vida na “verdadeira união no Espírito Santo” permite também que princípios doutrinários e tratados teológicos apareçam a uma outra luz. Em rudimentos, o Concílio Vaticano II sugeriu este ulterior desenvolvimento dos loci theologici e da relação recíproca entre *lex orandi* e *lex credendi* (para uma correlação de *lex orandi et agendi* e *lex credendi et deliberandi*?). Também neste sentido o Concílio pertence aos novos impulsos ecuménicos do século XX»⁴⁷.

NOTAS

- 1 Cf. *Charta Oecumenica. Linhas mestras para o aumento da colaboração entre as Igrejas na Europa*, I.1., in <http://www.ecumenismoporto.org/files/ChartaOecumenicaPT.pdf>.
- 2 Pode encontrar-se uma síntese em J. E. B. de PINHO, *Ecumenismo: situação e perspectivas*, Lisboa 2011, 67-89.
- 3 W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe Cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander 2010.
- 4 Já na Conferência Mundial de Lausana emergiu a pergunta pelo grau de unidade na fé que é necessária para uma Igreja de novo unida e, nesse sentido, em que medida é indispensável também uma formulação claramente expressa da mesma fé cristã. Cf. A.HOUTEPEN, *Bekennnisse der Kirchen – Bekenntnis der Ökumene. Einheit und Vielfalt, Tradition und Erneuerung im christlichen Bekennen*, in *Una Sancta* 40 (1985) 69 s.; G. VOSS, *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute. Ein Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, in *Una Sancta* 40 (1985) 3 s.
- 5 *L'unità della chiesa come koinonia: dono e vocazione*, in S. ROSSO - E. TURCO (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum, 5 – Consiglio ecumenico delle chiese. Assemblee generali 1948-1998*, Bologna 2001, n° 1789, p. 1209.
- 6 «A força do modelo da koinonia reside na concentração sobre os âmbitos centrais, tidos por essenciais, da fé e da vida das Igrejas. As Igrejas não têm que se ter unido sobre todas as convicções divergentes até agora; continuam a permanecer espaços para formas diversas do ser Igreja. Mas para o centro dos esforços de consenso desloca-se – e indo para além do modelo da comunidade conciliar – a eucaristia como factor fundador de unidade»: W. THÖNISSEN, *Santiago de Compostela – Markstein der Ökumene Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3.-14.8.1994*, in *Una Sancta* 49 (1994) 313.
- 7 FÉ E CONSTITUIÇÃO – CONSELHO MUNDIAL DAS IGREJAS, *Baptismo – Eucaristia – Ministério. Convergência da fé*, Edição do Conselho Português das Igrejas Cristãs, Coimbra 1983.
- 8 Cf. P. NEUNER, *Spaltung und Versöhnung: Zur ökumenischen Relevanz des Chalcedonense*, in *Una Sancta* 57 (2002) 35; J. M. R. TILLARD, *Vorüberlegungen zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis*, in *Una Sancta* 37 (1982) 106 s.
- 9 *Verso l'espressione comune della fede apostolica oggi*, in S. ROSSO – G. CERONETTI (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum, 9/1 – Fede e Costituzione Meeting 1967-1982*, Bologna 2010, n°s 1981-2024, pp. 1098-1116.
- 10 No Relatório da Secção II da Assembleia Geral de Nairobi («A unidade da Igreja – pressupostos e exigências») pediu-se às Igrejas «um esforço comum para receber, reafirmar e professar unidos – segundo as necessidades da actual situação – a verdade e a fé cristã, comunicada pelos apóstolos e transmitida ao longo dos séculos»: SECONDA SEZIONE, *Le esigenze dell'unità*, S. ROSSO - E. TURCO (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum*, 5, n° 863, p. 624.
- 11 Cf. W. H. LAZARETH, *direttore Commissione FC*, in S. ROSSO – G. CERONETTI (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum*, 9/1, n° 1901, p. 1059. Particular referência, neste âmbito de preocupação, merece também o documento de estudo «Confessar em comum a única fé», lançado em 1991 e recomendado às

- Igrejas na Conferência Mundial de Fé e Constituição em Santiago de Compostela (1993). Cf. a este propósito U. KÜHN, *Den einen Glauben bekennen*, in *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 405-418; W. A. BIENERT, *Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen. Die Sektion II in Santiago*, in *Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 38.
- 12 *Verso l'espressione comune della fede apostolica oggi*, in S. ROSSO – G. CERONETTI (a cura di), *Enchiridon Oecumenicum*, 9/1, n° 1984, p. 1099 s.
 - 13 Cf., designadamente, H.-J. SCHULZ, *Credo und Apostolicum: Erstarrte Dogmengeschichte oder liturgiegemässe Bekundung des neutestamentlichen Glaubens?*, in *Una Sancta* 35 (1980) 133 s.
 - 14 Cf., sobre o significado deste Símbolo e as dificuldades encontradas na sua elaboração, U. KÜHN, *Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute*, in *Una Sancta* 37 (1982) 96-102, particularmente 97 ss.; W. THÖNISSEN, *Santiago de Compostela – Markstein der Ökumene*, 312; G. VOSS, *Auf dem Weg*, 7 ss; *Enzyklikes Schreiben des Ökumenischen Patriarchats*, in *Una Sancta* 36 (1981) 181-186; W. A. BIENERT, *Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen*, 45; R. SLENCZKA, *Das Ökumenische Konzil von Konstantinopel und seine ökumenische Geltung*, in *Una Sancta* 36 (1981) 198-209.
 - 15 W. LÖSER, *Konstantinopel (381) – Chalcedon (451) – Riva/Trient (1984)*, in *Una Sancta* 39 (1984) 300-309, aqui 303.
 - 16 W. PANNENBERG, *Die Bedeutung von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog*, in *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 130.
 - 17 *Unser Credo – Quelle der Hoffnung. Dokument der 3. Europäischen Ökumenischen Begegnung*, in *Una Sancta* 39 (1984) 291.
 - 18 «É importante que a fé apostólica seja confessada pelas Igrejas como a mesma fé, de modo que, participando na confissão litúrgica da Igreja, o cristão individual esteja certo de voltar-se para o mesmo Jesus Cristo. Por isso, o próprio facto de o acto da confissão ser comunitário obriga as Igrejas a superarem as suas divisões e a procurarem uma comum confissão da fé apostólica que lhes permita entrar novamente na comunhão conciliar»: *Verso l'espressione comune della fede apostolica oggi*, n° 2010, p. 1111.
 - 19 Cf. A. HOUTEPEN, *Bekenntnisse der Kirchen*, 67. Mesmo que estas determinações doutrinais-dogmáticas possam ser substancialmente compreendidas como interpretação do Credo da Igreja antiga, no entanto vão, de facto, muito para além do Símbolo de Niceia-Constantinopla.
 - 20 Cf. *Enzyklikes Schreiben des Ökumenischen Patriarchats*, 184 ss.; W. PANNENBERG, *Die Bedeutung*, 138 s.; U. KÜHN, *Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen*, 99 s.
 - 21 Cf. as reflexões de U. KÜHN, *Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen*, 100; ID., *Den einen Glauben bekennen*, in *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 412 ss.
 - 22 Cf. J. M. R. TILLARD, *Vorüberlegungen*, 105 s.; A. HOUTEPEN, *Bekenntnisse der Kirchen*, 76.
 - 23 D. PAPANDREOU, *Der ekklesiologische Ort des altkirchlichen Bekenntnisses. Einige Überlegungen zur Bezeugung des alten Christusbekenntnisses in der orthodoxen Kirche*, in *Una Sancta* 40 (1985) 15-20, part. 15.

- 24 J. WILLEBRANDS, *In Christus – Solidaritätsgemeinschaft in Hoffnung und Leid*, in *Una Sancta* 39 (1984) 332 s. Cf. a este propósito A. BRISKINA-MÜLLER, ‘Aphatische Ökumenik?’ oder: *Warum wir uns immer noch nicht verstehen...*, in *Una Sancta* 62 (2007) 35-71, aqui particularmente 35.
- 25 A. HOUTEPEN, *Bekenntnisse der Kirchen*, 66. Sobre a relação entre unidade e diversidade na expressão da mesma fé cf. também J. E. B. de PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, 238-245. O Concílio Vaticano II oferece pontos de partida que podem/devem ser desenvolvidos neste âmbito de questões: cf. *Unitatis Redintegratio*, n.ºs 4 e 27; *Lumen Gentium*, n.º 23; *Orientalium Ecclesiarum*, n.ºs 2 e 3
- 26 Cf. *Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung. Integrität und Unteilbarkeit. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung in Strassburg*, in *Una Sancta* 49 (1994) 286.
- 27 R. FRIELING, *Welche Einheit wollen wir? Zum Projekt “Grund und Gegenstand des Glaubens” im Zusammenhang ökumenischer Einheitskonzeptionen*, in *Una Sancta* 64 (2009) 170-189, aqui 180. Cf. neste contexto O. RIAUDEL, *Fides qua creditur et Fides quae creditur. Retour sur une distinction qui n’est pas chez Augustin*, in *Nouvelle Revue Théologique* 43 (2012) 169-194, particularmente 186 ss.
- 28 Cf. J. M. R. TILLARD, *Vorüberlegungen*, 104 s. e 108.
- 29 W. KASPER, *Introdução à fé*, Porto 1973, 100-106 Cf. J. E. B. de PINHO, *A recepção*, 246-252; ID., *Ecumenismo: situação e perspectivas*, Lisboa 2011, 131-134; W. THÖNISSEN, *Hierarchia Veritatum. Eine systematische Erläuterung*, in *Catholica* 54 (2000) 179-199; A. BIRMELE, *Die Wahrheit und die «Hierarchie der Wahrheiten»*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZHOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *VERITAS ET COMMUNICATIO. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn*, Göttingen 1992, 241-255.
- 30 Cf. A. BIRMELE, *Asymetrien auf der ökumenischen Tagesordnung*, in *Una Sancta* 60 (2005) 101 ss.
- 31 Cf. *Ut Unum Sint*, n.ºs 95 e 96.
- 32 Cf. A. BIRMELE, *Asymetrien*, 103-106 e 109 s.; ID., *Die bilateralen Dialoge: Meilensteine auf dem Weg zur Einheit*, in *Una Sancta* 64 (2009) 131 s.; B.-J. HILBERATH, *Das Zweite Vatikanische Konzil – Ein Aufbruch wartet auf einen neuen Durchbruch*, in *Una Sancta* 64 (2009) 152-154.
- 33 Cf. G. VOSS, *Sensus fidelium – der ‘Glaubenssinn’ der Gläubigen*, in *Una Sancta* 60 (2005) 110-118; J. E. B. de PINHO, *A recepção*, 109-114, e a literatura aí indicada; J. E. B. de PINHO, *Ecumenismo*, 134-136; D. TERRA, *O sentido da fé. Perceber a verdade ou o engano nas realizações da existência crente*, Lisboa 2009.
- 34 *La Doctrine de la justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l’Église catholique romaine*, in *La Documentation Catholique* 2168 (1997) 875-885; *Annexe à la Déclaration commune catholique et luthérienne sur la doctrine de la justification. Communiqué commun officiel de la Fédération luthérienne mondiale et de l’Église catholique*, in *DC* 2209 (1999) 720-722. Como elemento nuclear desta Declaração lê-se: «Nós confessamos em conjunto: é somente pela graça por meio da fé na acção salvífica de Cristo, e não com base no nosso mérito, que somos aceites por Deus e recebemos o Espírito Santo que renova os nossos corações, nos habilita e nos

- chama a realizar boas obras». *La Doctrine de la justification*, n° 15, 877. Cf. H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsbourg 1999)*. *Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode*, in *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 30-56; W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Madrid 2008, 177-195.
- 35 O «consenso diferenciado» distingue os níveis da «verdade fundamental» e das «apresentações dessa verdade». «A verdade fundamental exige uma compreensão comum e uma afirmação comum, a apresentação desta verdade, pelo contrário, acontece sob a forma de palavras, modos de pensar e decisões teológicas que se exprimem numa diversidade legítima, que de modo algum é de lamentar. O consenso “diferenciado” procura descobrir a última intenção teológica de uma afirmação doutrinal e esforça-se por ver se, no âmbito da verdade fundamental, existe uma correspondência que ambas as apresentações, na sua história respectiva e no seu contexto peculiar, procuram exprimir»: A. BIRMELÉ, *Asymetrien*, 108 s.
- 36 Cf. H. LEGRAND, *Le consensus différencié*, 39.
- 37 P. NEUNER, *Spaltung und Versöhnung*, 43 ss. Cf. J. E. B. de PINHO, *A recepção*, 243 ss.
- 38 J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209.
- 39 Cf. B.-J. HILBERATH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 154.
- 40 J. WILLEBRANDS, *In Christus*, 332.
- 41 Cf. *Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung*, 281 ss.
- 42 Cf. B. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, **Ökumenische Dialoge – nur ein Glasperlenspiel? Überlegungen zur Rezeption von Dialogergebnissen**, in *Una Sancta* 84 (2009) 192-209, 204 ss; A. BIRMELÉ, *Die bilateralen Dialoge*, 134 s.; J. E. B. de PINHO, *Ecumenismo*, 130 s.; E.-M. FABER, *Umkehr und Veränderungsbereitschaft. Konstitutive Elemente des ökumenischen Weges*, in *Stimmen der Zeit* 230 (2012) 723-734.
- 43 Cf. *Verso l'espressione comune della fede apostolica oggi*, n° 1990, p. 1102; U. KÜHN, *Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen*, 100.
- 44 A. HOUTEPEN, *Bekenntnisse der Kirchen*, 77 s.; M. PLATHOW, *Verbindliches Lehren und einander Konsens. Die Frage nach der Kanonizität des biblischen Kanons und nach der evangelischen Lehrgewalt*, in *Una Sancta* 37 (1982) 119 e 127 s.; U. KÜHN, *Den einen Glauben bekennen*, 406. Cf. a este propósito J. FEINER – L. VISCHER (ed.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Basel-Wien-Zürich 1973. Esta obra representa um esforço, digno de registo, no sentido de se procurar exprimir a fé cristã de forma relacionada e em comum. Teólogos católicos e evangélicos foram convidados a elaborar um texto-base para cada um dos capítulos. Este primeiro esboço foi escrito ou por um teólogo católico ou por um teólogo evangélico. Depois, um teólogo da outra confissão (em relação ao autor do primeiro texto) foi convidado a emitir um parecer, procurando-se assim obter uma responsabilidade comum pelo texto a publicar. Neste contexto de esforços no sentido de se crescer na afirmação comum da mesma fé merece também ser mencionada a síntese comparativa de H. SCHÜTTE, *Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit*, Paderborn-Frankfurt am Main 2/1993.
- 45 Cf. U. KÜHN, *Den einen Glauben bekennen*, 406 s.; *Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung*, 283-285.

- 46 Cf. D. KÄSTLE, “*Ökumene des Lebens*” – ein zukunftsweisender Weg für die Ökumene?, in *Una Sancta* 64 (2009) 209-232.
- 47 B.-J. HILBERATH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 154 s.

«FÉ OU OBRAS? A FÉ VIVIDA»

Fr. Gonçalo Pereira Diniz, OP

INTRODUÇÃO: A FÉ

Contextualização: Estamos de momento em pleno ‘Ano da Fé’, um tempo especial para nós cristãos proclamado pelo Papa emérito Bento XVI – 11 Outubro 2012 (aniversário da abertura do Concílio) até 24 Novembro 2013 (dia de Cristo Rei) – que visa, por um lado, assinalar os 50 anos do Concílio Vaticano II e, por outro lado, revitalizar, aprofundar e dar à reflexão, na vida de cada um de nós, este dom tão precioso que levamos «em vasos de barro», para citar S. Paulo.

Concretamente, o Ano da Fé foi declarado pelo Papa Bento XVI no seu *Motu Proprio* «Porta da Fé»¹ com o fim expresso de dar novo impulso à missão de conduzir os homens para fora do deserto rumo à vida e à amizade com Cristo, um caminho que dura a vida inteira. Deste Ano da Fé, Bento XVI esperava, nas suas próprias palavras, «um compromisso eclesial mais convicto a favor da nova evangelização para redescobrir a alegria de crer e o entusiasmo de comunicar a fé»².

Também muito recentemente – 29 de Junho de 2013 (S. Pedro e S. Paulo) – foi promulgada, pelo Papa Francisco, a Carta Encíclica «*Lumen Fidei*»³, na qual se apresenta a fé como luz de Cristo que ilumina todas as dimensões da existência humana, na pegada das palavras do próprio Cristo quando diz: «Eu vim ao mundo como luz, para que todo o que crê em mim não fique nas trevas» (*Jo 12, 46*).

A fé é a resposta do homem à Revelação divina. É o que nos diz desde logo o Catecismo da Igreja Católica (CIC): «Pela

sua revelação, “Deus invisível, na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos e convive com eles, para os convidar e admitir à comunhão com Ele” (DV 2). A resposta adequada a este convite é a fé. Pela fé, o homem submete completamente a Deus a inteligência e a vontade; com todo o seu ser, o homem dá assentimento a Deus que se revela. A Sagrada Escritura chama “obediência da fé” a esta resposta do homem a Deus⁴.

Mas a mesma Igreja também nos ensina que a fé é um dom. De resto, constitui uma das três virtudes teológicas, a par da esperança e da caridade. Assim, a fé é uma «força» («*virtus*») e é «teológica» porque infusa a partir de Deus («*Theos*»).

Aparentemente, estamos perante um paradoxo: se é «resposta» do homem (do homem *livre!*), então como é que é dom/oferta de Deus? Efectivamente, contudo, não há contradição; é apenas uma questão de precedência: em primeiro lugar está o dom, a seguir a resposta do ser humano, mas são duas faces da mesma moeda.

De facto, não temos nada ou, dito de outra forma, se temos alguma coisa é porque nos foi dado⁵. A capacidade de o ser humano ser sensível à/dar-se conta da presença e manifestação de Deus em Jesus Cristo é já de si um dom. E só o homem – entre todos os seres vivos – pode responder à Revelação divina⁶. Só o homem é capaz de Deus. Assim, a fé é simultaneamente oferta divina e resposta humana, ainda que esta última dependa da primeira.

Já chegamos a uma caracterização formal da ‘fé’ cristã e concluímos que é dom e resposta. Mas, e quanto ao seu conteúdo, o que é que poderemos dizer? Antes de mais, uma chamada de atenção: neste domínio, como de resto no domínio da teologia em geral, não devem existir quaisquer definições, para além das de Revelação divina («*de finire*» – colocar limites, fins, balizar...).

Por isso, tudo o que dissermos será sempre e necessariamente fruto de uma reflexão ou meditação sugestiva, por aproximação, muito ciente das limitações que temos para falar de realidades tão sublimes, que nos envolvem é certo (senão nem sequer poderíamos tocar no assunto...), mas que sempre nos ultrapassam. E aqui se desenha outra característica da fé: o mistério que a envolve. De

resto, algo sempre repetido pelo sacerdote, a propósito do Mistério Pascal, celebrado todos os domingos, quando, após a narração da Última Ceia e consagração das espécies eucarísticas, o sacerdote diz: «Mistério admirável da nossa fé!»⁷

Por isso, debruçamo-nos sobre um tema – a fé – que é simultaneamente, e desconcertantemente, dom divino, resposta humana e mistério insondável.

Além do mais, movemo-nos no âmbito da linguagem humana que é o que é. Por isso, esta conferência pretende ser, sobretudo, um espaço de partilha espiritual e de oração; e um convite para uma autêntica e renovada conversão ao Senhor, único salvador do mundo.

Voltando então à questão do conteúdo da «fé», em relação a este ponto, podemos desde logo partir de um texto paradigmático nesta área: Heb 11,1: «A fé é a garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se vêem».

Subtende-se que «as coisas que se esperam» e «não se vêem» sejam bens que almejamos sofregamente e que faltam tanto neste mundo: a paz, a felicidade, a eternidade, entre outros. Para nós cristãos, o penhor destes bens invisíveis é o próprio Cristo. A estes bens invisíveis já podemos aceder nesta vida terrena, mas apenas em parte: é a fé que nos anima a esperar a plenitude destes bens.

A fé move-se ainda no registo da confiança e não, obviamente, no registo das certezas quantificáveis, próprias das ciências exactas, enquanto «*cognitio certa per causas*».

Na relação de confiança não há certezas. É uma zona de risco... Contudo, abandonamo-nos a quem acreditamos nos amar e nos querer bem. E ninguém vive sem este laço. De resto, o verbo «*crer*» vem do latim «*credo*», «*credere*», que significa «pôr a confiança», «emprestar», «acreditar em alguém», algo que é enfaticamente reproduzido nas respostas dos fiéis durante as celebrações litúrgicas com a palavra «Amen»⁸.

Precisamente porque a fé se move no quadro da confiança em «Alguém» e não no quadro da evidência, a fé nunca deixa de ter um substrato de aventura – a aventura da fé -, que aliás está bem patente no relato bíblico da vida daquele que é o patriarca dos

crentes e nosso pai na fé: Abraão. Gn 12, 1: «O Senhor disse a Abraão: «Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar.»»

Pela fé, Abraão, ao ser chamado, obedeceu e partiu para um lugar que haveria de receber como herança e partiu sem saber para onde ia. A fé surge aqui como uma atitude interior de confiança, fundada na certeza da promessa de Deus, que é fiel.

Assim, a fé é, antes de tudo, o acto de uma pessoa que decide confiar no outro (o Outro), apesar de tudo e opondo-se a tudo, até pôr em jogo, neste compromisso, o próprio sentido da sua existência. É por isso mesmo que não existe fé se não for baseada num acontecimento: um encontro com o outro.

Mas, conforme nos recorda Bento XVI, «a fé cristã não é adesão a um deus genérico e indefinido, mas ao Deus vivo que em Jesus Cristo, Verbo feito homem, entrou na nossa história e se revelou como o Redentor do homem. Crer significa confiar a própria vida Àquele que é o único que lhe pode dar plenitude no tempo e abri-la a uma esperança além do tempo»⁹.

FÉ OU OBRAS? A FÉ VIVIDA

Nesta reflexão, teremos em conta alguns textos paradigmáticos sobre esta questão: Rm 3, 28-30; 4, 1-5; Gl 2, 15-16 e Tg 2, 14-26.

«Fé ou obras? A fé vivida» é o tema desta partilha. Conforme veremos, contudo, a fé vivida está entretecida com a fé, obviamente, mas igualmente com as obras. Mais que «fé ou obras», a vivência cristã é feita de «fé e obras».

Uma vez mais, parece que estamos perante mais um paradoxo: S. Tiago fala na necessária concorrência que deverá existir entre fé e obras; S. Paulo parece dizer-nos que só a fé importa. O próprio Martinho Lutero pensava que os ensinamentos de Paulo e de Tiago se chocavam neste domínio. Que dizer?

Efectivamente, não estão em causa doutrinas diversas, mas perspectivas diferentes, que desde logo se prendem com questões de ordem pastoral:

- 1) A carta aos Romanos é dirigida às comunidades cristãs de Roma, onde existiam numerosos «judaizantes», i.e., muitos cristãos que se apoiavam em tradições e práticas judaicas para a santificação do dia-a-dia, como as referentes a alimentos e à guarda do Sábado (Paulo fala disso nos capítulos 14 e 15 desta carta). De resto, o cristianismo romano, à semelhança do que se passara em tantas outras partes do império, iniciou-se nas sinagogas judaicas.
- 2) Na carta aos Gálatas, Paulo também chama a atenção aos judeus convertidos, que continuavam a observar a Lei e a circuncidar-se. As obras da Lei, contudo, foram totalmente ultrapassadas com o advento da graça, i.e., da presença de Deus no mundo e nos homens na pessoa de Jesus Cristo. Para Paulo, tratava-se de uma questão de fidelidade ao Evangelho, num momento histórico em que o cristianismo corria o perigo de redundar numa simples seita judaica.
- 3) Pelo contrário, na carta de Tiago, o Apóstolo, sendo certo que se dirige, desde logo e primacialmente, aos judeo-cristãos da Diáspora (cf. Tg 1,1¹⁰), tem uma finalidade pastoral muito clara: Tiago pretende visar os crentes que não vivem a fé no quotidiano da sua vida, quiçá devido a uma interpretação abusiva da carta aos Romanos.

Paulo não quer, de modo nenhum, insinuar que as boas obras são irrelevantes. De resto, entraria numa séria contradição, pois em Rm 2, 6 («Deus retribuirá a cada um conforme as suas obras»); 6, 15-23 (libertação do pecado); 8, 1-17 (obras da carne *v* obras do Espírito); 12, 9-21 («entregai-vos ao serviço do Senhor»); 1 Cor 13, 1-3 (o hino à caridade: «O amor é paciente, o amor é prestável, não é invejoso, não é arrogante nem orgulhoso...»); e Gl 5, 1-10 (a liberdade cristã), só para dar alguns exemplos, Paulo nunca deixa de apelar para a necessidade das boas obras, uma vez recebido o dom da graça.

O que se passa é que Paulo quer demonstrar aos cristãos «judaizantes» que as obras da Lei de Moisés – circuncisão, interditos alimentares, dizimos, o conceito de pureza ritual, além do próprio *shabbat* (ultrapassado pelo Dia do Senhor Ressuscitado: *Dominus*

dei) – tornaram-se inúteis para obter a salvação. Agora, só através de Cristo é que nos chega a salvação e a justificação¹¹.

Por outras palavras, para Paulo, nos textos citados da carta aos Romanos e da carta aos Gálatas, as «obras» são sinónimo de observação ritualista da lei mosaica, quando o que verdadeiramente nos salva é a aceitação de Cristo pela fé. Para Tiago, por seu lado, as «obras» são constituídas pelas acções e atitudes de caridade em relação ao nosso próximo.

Continuando a nossa reflexão, iremos agora concentrar-nos um pouco no texto de Tiago, um texto que tem a vantagem de se apresentar com uma claridade inusitada.

Tg 2, 14-26 desenvolve, de maneira particularmente feliz, o tema central de toda a sua carta: a coerência da vida com a fé. Para convencer o leitor, o autor, na sua argumentação, apresenta quatro situações:

- a) A do crente que não presta assistência ao irmão (v. 14-17).
- b) A dos demónios, apresentada por um interlocutor fictício e que serve para reforçar a posição do autor (v. 18-19).
- c) O exemplo de Abraão (v. 20-23).
- d) O exemplo de Raab (v. 24-25).

a) Tiago apresenta o caso de um fiel que não vai além de uma crença nominal. De nome, é discípulo de Cristo, mas as suas obras (ou a sua ausência...) denunciam-no como falso irmão. A fé deste suposto crente não passou o crivo da demonstração. Trata-se, pois, nas palavras do próprio Apóstolo, de uma fé «morta», porque mortas estão as suas obras. Aqui se expõe exactamente a mesma doutrina que encontramos na primeira carta de S. João, onde se lê: «Se alguém possuir bens deste mundo e, vendo o seu irmão com necessidade, lhe fechar o seu coração, como é que o amor de Deus pode permanecer nele? Meus filhinhos, não amemos com palavras nem com a boca, mas com obras e com verdade.»¹²

b) O autor fala-nos aqui dos «demónios» (*tâ daimónia*). Os demónios são espíritos, e, mais concretamente, no Novo Testamento, espíritos maléficos, forças do mal (pessoais e cósmicas)¹³. Os

demónios também crêem, mas trata-se de uma crença meramente teórica; sabem quais são as obras de Deus, mas, não só não as praticam, como se dedicam a influenciar outros a ter a mesma atitude. Por isso, estremeceem na presença do Ungido do Senhor¹⁴. É precisamente isto que o autor denuncia: a fé enquanto mero dado intelectual, mero saber teórico, desligado da vida concreta do crente, i.e., sem reflexo em obras, sem reflexo na vida...

c) No que concerne a *Abraão*, verificamos que, quer Paulo quer Tiago citam o texto de Gn 15,6¹⁵: Paulo para ensinar a gratuidade da justificação, desvalorizando as práticas de observância judaicas, e Tiago para inculcar a necessidade de uma fé coerente e activa. Paulo tem diante de si a lei judaica e situa-se na fase que precede a justificação, ao passo que Tiago considera o cristão, o homem já justificado, que tem de viver a sua fé com obras de amor a Deus e ao próximo. Abraão foi justificado pela sua fé, não há dúvida, mas as suas obras – concretamente, a disposição para oferecer o seu próprio filho Isaac em sacrifício – perfeccionaram a sua fé. Foi a concorrência da fé com as obras que fez de Abraão um «amigo de Deus»¹⁶.

d) *Raab*¹⁷, por outra parte, é o exemplo da mulher, ainda para mais estrangeira, que tem a intuição de que os israelitas que buscam refúgio em sua casa, na realidade, fazem parte de um plano maior, com origem no próprio Senhor do Universo, que ela percebe ser o Deus de Israel, e, por isso, não hesita em acolhê-los e pô-los a salvo, arriscando a própria vida. Este relato remete para o processo de conversão de cada um de nós: Raab, deixando a sua antiga vida (de prostituta) é justificada por esta sua obra de misericórdia, o que lhe vale ser poupada – ela e toda a sua família – aquando da invasão de Jericó por Josué, à frente das tribos israelitas.

O texto da carta de S. Tiago em apreço termina com uma analogia entre o corpo e a alma, e a fé e as obras, correspectivamente. O corpo é a fé; a alma, as obras¹⁸: «Assim como o corpo sem alma está morto, assim também a fé sem obras está morta» (v. 26).

Se me permitem, gostaria de alargar um pouco esta analogia. Assim, as obras serão essencialmente do domínio moral, enquanto a fé, em sentido estrito, é do domínio espiritual.

O domínio moral move-se na ordem do agir. Linearmente, estão em causa comportamentos e atitudes que cada um é chamado a ter porque se entende serem bons, e outros que deverão ser evitados por serem entendidos como maus.

Mas assim que se coloca a questão «como sabemos e donde provém a distinção entre o “bom” e o “mau”?», a partir deste momento já estamos à busca dum sentido maior, envolvente, espiritual. A referência cristã vai então desaguar no Deus Uno e Trino: a distinção última dos critérios entre o «bem» e o «mal» parte de Deus e o ser humano participa deles através da sua razão¹⁹.

O domínio espiritual, portanto, move-se a montante das acções morais. Numa perspectiva cristã, eu ajo desta ou daquela maneira porque isso se encarreia numa caminhada de discipulado de Jesus Cristo. É porque quero caminhar com Ele e para Ele que pratico esta obra. Por sua vez, sinto-me permanentemente animado pelo seu Espírito nessa caminhada, o que não é dizer que as dificuldades e as provações não façam parte do percurso. Mas é esse Espírito que me faz andar através deste intercâmbio, deste «divino comércio», entre fé e obras. Nesta situação, portanto, é a fé - a tal adesão a/encontro com Cristo, que vimos mais acima - que me conduz à prática das obras²⁰.

Chegados a este ponto, podemos consensualmente concluir que, numa perspectiva cristã, i.e., de discipulado cristão, uma «fé vivida» é feita de «fé» e de «obras». E, curiosamente, a maior obra de caridade é a própria transmissão da fé²¹.

Mas será sempre bom não esquecer que se tratam de realidades vivas que, enquanto tais, têm que ser cultivadas e alimentadas nas diferentes etapas da nossa vida. A este propósito, numa recente conferência na nossa paróquia de Cristo Rei, no Porto, no âmbito das conferências do ISTA, em 22 de Março deste ano, o frei Mateus Peres, op, distinguia entre a fé da criança, a do adolescente e a fé adulta, particularmente a do ancião.

Assim, a fé da criança, na sua naturalidade, é acrítica, recebendo as suas influências decisivas e seminais a partir da família e dos catequistas.

Já a fé do adolescente é irreverente, crescentemente submetida ao crivo da razão, caindo muitas vezes na discussão reivindicativa. O sujeito da fé deixa de ser fundamentalmente passivo, passando a ter, cada vez mais, «voz activa». Esta fé, entre outras fontes/escolas, alimenta-se da catequese, dos grupos de jovens, da sagrada liturgia e, não menos importante, do testemunho dos adultos.

Por fim, a fé adulta, e em particular a fé do ancião, que é uma fé purificada; é puro dom; está lá apesar de todos os pesares. Faltou o testemunho cristão, sobrou o contra-testemunho, quer daqueles que nos rodeiam quer, sobretudo, nosso... mas seguimos acreditando; a vida de oração tornou-se árida e penosa... mas seguimos acreditando; sofremos e vemos sofrimento à nossa volta, as guerras e as violências repetem-se incessantemente... mas seguimos acreditando; a sombra da morte vai-se estendendo no nosso horizonte... mas seguimos acreditando. Poderíamos acrescentar que a fé aqui se apresenta como uma espécie de «resíduo» do processo existencial²².

Então, teremos chegado à fé enquanto puro dom divino, de que acima se falava, mas só entende esta linguagem quem alicerça a sua fé em obras que, por terem na sua origem o impulso/sopro do próprio Deus, permanecerão para sempre, incólumes e impassíveis, no coração de Deus.

CONCLUSÃO

Terminamos a falar do sopro de Deus... E, de facto, a fé vivida brota da acção do Espírito Santo (Ele é o Autor da obra das nossas vidas; nós os intérpretes/actores/personagens; Ele é o sopro, nós os instrumentos); o Espírito que é comum ao Pai e ao Filho, e que nos foi prometido por Jesus antes da sua Ascensão aos céus. O mesmo Espírito cuja presença indefectível tem feito a Igreja sobreviver ao longo de milénios, no meio de todo o género de turbulências e fragilidades da história humana.

- *Texto de Atenágoras (Patriarca Ecuménico de Constantinopla 1948-72*²³:

«Sem o Espírito Santo, Deus fica longe; Cristo permanece no passado; o Evangelho é letra morta; a Igreja é uma simples organização; a autoridade é um poder; a missão é propaganda; o culto, uma velharia; e o agir moral, um agir de escravos.

Mas, no Espírito, o cosmos é enobrecido pela geração do Reino e Cristo ressuscitado torna-se presente; o Evangelho faz-se poder e vida; a Igreja realiza a comunhão trinitária; a autoridade transforma-se em serviço; a liturgia é memorial e antecipação; o agir humano é deificado.»

NOTAS

- 1 Cf. Act 14,27 (Paulo e Barnabé, de regresso a Antioquia da Síria, dão graças a Deus, porque abrira aos pagãos a «Porta da Fé»).
- 2 Carta Apostólica sob a forma de «Motu Proprio» *Porta Fidei*, Papa Bento XVI. Roma, 11 Outubro 2013, in www.presbiteros.com.br/site/carta-apostolica-porta-fidei-bento-xvi/ (Data de consulta: 25/09/2013)
- 3 Como é sabido, esta Carta Encíclica foi assumida pelo Papa Francisco (sem prejuízo de algumas contribuições), mas é da autoria do Papa emérito Bento XVI, que assim concluiu a sua trilogia sobre as três virtudes teológicas: Caridade (CE «*Caritas in Veritate*»); Esperança (CE «*Spe Salvi*»); e Fé (CE «*Lumen Fidei*»).
- 4 *Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993, n°142-143.
- 5 «Nada trouxemos para este mundo e nada podemos levar dele» (1 Tim 6, 7).
- 6 A Revelação divina manifesta-se na Sagrada Escritura, no nosso irmão/próximo, nos sacramentos, na Criação...
- 7 Cf. Teologia negativa (mais facilmente podemos dizer o que Deus não é do que o que Deus é...)
- 8 A palavra «Amen» tem origem no hebraico ‘*Aman* que, sob diferentes formas, e na maior parte dos casos utilizada em relação a Deus, aparece 330 vezes no Antigo Testamento. Aparece com os seguintes significados: ser firme, sólido, seguro; fiabilidade, sustentabilidade, resistência, fidelidade, sinceridade, verdade, acreditado.
- 9 Discurso do Papa Bento XVI à Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura, 7 Fevereiro 2013.
- 10 «Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo, saúda as doze tribos da Dispersão.»
- 11 Podemos estabelecer um paralelo com o episódio das Bodas de Caná, que S. João nos relata (*Jo 2, 1-12*): as talhas de pedra cheias de água para as abluções rituais judaicas são substituídas pelo vinho novo que Cristo vem trazer. O judaísmo farisaico do tempo de Jesus havia-se cristalizado em ritos humanos; estava imobilizado e ultrapassado, sem sabor, respondendo a tradições humanas mais que aos desígnios de Deus. Doravante, pelo contrário, irrompia a verdadeira festa

- em espírito e verdade: o Messias anunciado pelos antigos profetas finalmente aparecia; o melhor vinho, afinal, fora guardado para o fim.
- 12 Cf. 1 Jo 3, 17-18.
- 13 Nota: A Igreja sempre ensinou que há espíritos pessoais maus, mas sempre insistiu no facto de que são maus por sua própria vontade e não por criação.
- 14 Este aspecto pode ser compulsado de modo evidente no Evangelho segundo S. Marcos, no qual os demónios bem sabem quem Jesus é e para o que veio: (Cf. Cura de um possesso na sinagoga de Cafarnaúm) «Na sinagoga deles encontrava-se um homem com um espírito maligno, que começou a gritar: “Que tens tu a ver connosco, Jesus de Nazaré? Vieste para nos arruinar? Sei quem Tu és: o Santo de Deus”» (Mc 1, 23-24).
- 15 «Abrão confiou no Senhor e Ele considerou-lhe isso como mérito.»
- 16 Cf.. Is 41, 8.
- 17 Cf. Jos 2, 1-24; 6, 22-25.
- 18 Apesar de intuitivamente termos a propensão para mais facilmente equacionar a alma com a fé e o corpo com as obras, não é essa a analogia que o autor bíblico faz.
- 19 É a chamada «Teonomia participada».
- 20 E haverá muitíssimas pessoas que praticam excelentes obras, mas sem *animus* cristão e até, por vezes, sem qualquer fundamento religioso.
- 21 “Não há acção mais benéfica e, por conseguinte, caritativa com o próximo de que repartir-lhe o pão da Palavra de Deus, fazê-lo participante da Boa Nova do Evangelho, introduzi-lo no relacionamento com Deus: a evangelização é a promoção mais alta e integral da pessoa humana. Como escreveu o Papa Paulo VI, na Encíclica «*Populorum Progressio*», o anúncio de Cristo é o primeiro e principal factor de desenvolvimento (cf. nº6)”, Mensagem de Bento XVI para a Quaresma de 2013, *Quaresma em Ano de Fé: ocasião para meditar sobre a relação entre fé e caridade*, in *Jornal Voz Portucalense*, 6 de Fevereiro de 2013, p. 13.
- 22 Passe a comparação, a fé assemelhar-se-ia um pouco à ideia económica de ‘lucro’, enquanto resíduo do processo produtivo: pagos os recursos energéticos/naturais e os impostos ao Estado, a renda ao proprietário, o salário ao trabalhador e o juro ao capitalista, o que ficar é lucro. A fé adulta é, de certa forma, este resto, esta sobra feliz de toda uma vida humana... A fé é lucro!
- 23 *Missal Próprio da Ordem dos Pregadores*. Edição típica em língua portuguesa traduzida da edição latina de 1985, Edição *ad interim*, Província Portuguesa da Ordem dos Pregadores, p.536.

PORQUÊ CELEBRAR A FÉ? A FÉ REZADA

Fr. Rui Carlos Lopes, OP

O tema que me foi sugerido para este encontro das tardes de Setembro pareceu-me ser um interessante desafio, porque, neste ano da Fé proposto pelo Papa Bento XVI, esta foi uma dimensão da qual não se tomou particularmente nota. Algo, porém, se escreveu e se disse mesmo nesta dimensão e gostava de começar esta reflexão que tem, como não podia deixar de ser, uma partilha do que sei e do que vivo, citando um texto do atual Bispo de Bragança que se intitula: *A Liturgia primeira escola da fé*. Neste texto, D. José Cordeiro escreve: «a liturgia realiza uma aprendizagem da fé, não apenas racionalmente, mas também pelos sentidos. A liturgia é um mistério que se escuta, vê, toca, saboreia e cheira. A liturgia vale por si mesma, como o amor.»¹

Gostaria neste momento de dizer que embora não seja meu objetivo fazer uma ligação especial entre a fé e a liturgia, vou sublinhar alguns aspetos que ligam a experiência da fé vivida com a celebração comum da mesma. De facto, é na celebração da fé que esta se nutre, se robustece e se transmite de forma mais completa à nossa dimensão humana de pessoas.

A LINGUAGEM DA CELEBRAÇÃO DA FÉ

Uma não cristã que, aliás, optou mesmo por o não ser, Simone Weil, próxima de alguns dominicanos franceses, entre os quais o P. Joseph Marie Perrin, escreveu uma belíssima carta a um outro dominicano, o P. Couturier, carta que parece não ter tido resposta².

Nessa carta, essa mulher de origem judaica, dizia como a tocava profundamente na Igreja a celebração da Missa, como sentia a presença viva de Deus na adoração eucarística. Mas, depois, os discursos da Igreja, as Cruzadas, as Inquisições, os anátemas... Era uma mulher inquieta a quem não foi possível dar o passo...

Mas um outro testemunho é o P. Lagrange, fundador da Escola Bíblica de Jerusalém que testemunhou como a Palavra do Evangelho, por ele tão sofredora e apaixonadamente estudada, o penetrava mais profundamente quando escutada na ação litúrgica entre «*volées d'encens*».

A celebração tem uma outra linguagem para explicitar a fé. A linguagem utilizada para transmitir a fé com muita facilidade transmite conceitos, para ser credível tem de tomar mão de estereótipos, ao longo dos tempos e, como forma de diálogo profundo com a cultura de cada tempo, anuncia a fé envolvida com diversos pensamentos filosóficos que, certamente, oferecem luzes a quem busca ou aprofunda a fé no diálogo com o mundo.

A celebração da fé opta por outra linguagem que atinge dimensões profundas do ser humano: a música, poesia e a arte. No que diz respeito à poesia ela deixa na oração comum da Igreja um repositório riquíssimo a que chamamos hinologia, repositório nunca fechado, importante tanto para um lugar concreto, como para Igreja Universal e que ultrapassa até as diferenças entre Igrejas cristãs - lembremos, a título de exemplo, o hino «*Achatistos*» em honra de Nossa Senhora.

Um dos limites na proposta da fé é a linguagem que, no contexto celebrativo, utiliza outras dimensões não obrigatoriamente verbais, ou quando verbais ultrapassam critérios mais fraturantes.

A CELEBRAÇÃO DA FÉ E A TRANSMISSÃO DA MESMA

A tradição da Igreja oferece um riquíssimo repositório que atesta a importância da celebração da fé como lugar onde vai crescendo e se cimenta a fé

Estamos a falar do testemunho, que ainda hoje nos impressiona, quer das Catequeses Catecumenais, quer das Catequeses mistagógicas. Era claro que a Igreja dos primeiros séculos valorizava,

de forma muito clara, a ligação entre catequese e a celebração da fé, até mesmo quando se vedava a participação plena dos catecúmenos na celebração comum dos fiéis.

Pela força da linguagem, pelo toque de todos os sentidos, a liturgia dos sacramentos da iniciação cristã marcava quem os ia receber no domínio do conhecimento do que esses sacramentos significavam, no domínio da moral que esses sacramentos trazem para a vida, fazendo compreender o que não se coadunava com a dimensão vivencial que esses sacramentos ofereciam, no domínio espiritual pois a celebração dos sacramentos traz consigo a abertura a uma experiência de Deus e de comunhão com Ele franqueada nessa mesma celebração.

Possivelmente, a celebração destes sacramentos não era mecânica, repetitiva, apressada, demasiado verbosa como o são muitas das nossas celebrações. Mas havia outras dimensões que acompanhavam a celebração comum e a preparavam, de entre as quais se destacam onde tomam realce o jejum e a oração.

A CELEBRAÇÃO DA FÉ NO CRESCIMENTO DA FÉ

O B. João Paulo II no documento *Vicesimus quintus annus*, deixou esta belíssima imagem: «(a liturgia) é a fonte e o ponto culminante. É fonte porque aí, sobretudo nos sacramentos os fiéis vão beber abundantemente a água da graça que mana do lado de Cristo crucificado. Para usar uma imagem de que gostava o Papa João XXIII, ela é como a fonte da aldeia à qual todas as gerações vêm beber a água sempre viva e fresca. É também o ponto culminante, porque toda a atividade da Igreja tende para a comunhão de vida com Cristo: e é na liturgia que a Igreja manifesta e comunica aos fiéis a obra da salvação realizada por Cristo de uma vez para sempre.»³

Numa forma extremamente simples, como escreveu, no texto já citado, o Bispo de Bragança: a fé é anterior aos sacramentos (supõe); a fé está neles (alimentam) a fé é posterior (fortificam).⁴

De facto, a partir dos mais antigos testemunhos sobre as assembleias celebrantes, nelas havia a consciência de uma dinâmica eclesial, com a clarividência da diversidade de funções e ministérios,

nelas percebe a presença viva de Jesus morto e ressuscitado e se saboreia esse dom de vida nas espécies eucarísticas⁵.

A celebração da fé quer na Eucaristia, quer na prática regular da celebração da Horas, sobretudo do amanhecer e do entardecer, mostram como o dom da fé em Cristo ressuscitado vai tocando a vida de cada dia, de alguma maneira transfigura-a mostrando a tensão, sempre positiva, entre o devir histórico e o definitivo do Reino, estrutura a história na caminhada para a sua dimensão definitiva em Cristo e afiança os nossos passos nessa caminhada.

A celebração estrutura, fortifica, orienta, a sempre débil e titubeante caminhada do cristão.

A CELEBRAÇÃO DA FÉ COMO MEMORIAL

«E sonhou: uma escada posta na terra, cujo topo tocava nos céus; e eis que os anjos de Deus subiam e desciam por ela; e eis que o Senhor estava em cima dela, e disse: Eu sou o Senhor Deus de Abraão teu pai, e o Deus de Isaac; esta terra, em que estás deitado, darei a ti e à tua descendência; e a tua descendência será como o pó da terra, e estender-se-á ao ocidente, e ao oriente, e ao norte, e ao sul, e em ti e na tua descendência serão abençoadas todas as famílias da terra; e eis que estou contigo, e te guardarei por onde quer que fores, e te farei tornar a esta terra; porque não te deixarei, até que se tenha cumprido o que Eu disse. Acordando, pois, Jacob do seu sono, disse: Na verdade o Senhor está neste lugar; e eu não o sabia. E temeu, e disse: Quão terrível é este lugar! Este não é outro lugar senão a casa de Deus; e esta é a porta dos céus. Então, Jacob levantou-se pela manhã, de madrugada, e tomou a pedra que tinha posto por seu travesseiro, e a colocou como estela, e derramou azeite em cima dela. E chamou aquele lugar Betel».(Gn 28, 10-18).

Tomei este belíssimo texto do livro dos Génesis, similar a tantos outros do Antigo Testamento, onde factos concretos da história do povo, vistos à luz da fé, se transformam em memorial perene. Quer este exemplo de lugares onde se levantam altares, quer nos rituais das festas judaicas, quer em celebrações festivas com seus ritos no Templo, as assembleias celebrantes fazem memorial.

Numa certa continuidade entre a experiência de Israel e a sua, os cristãos sempre entenderam a necessidade de fazer memória. Para perceber o que significa fazer memória, neste contexto, é importante recordar as palavras de Santo Agostinho: «é impróprio afirmar: os tempos são três, pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer presente das coisas passadas, presente das presentes e presente das futuras.»⁶

Tentemos deter-nos um pouco mais nesta dimensão. Quando celebramos as grandes festas do Ano litúrgico, frequentemente tomamos a palavra **hoje**, no Natal cantamos: «hoje nasceu o nosso Salvador, Jesus Cristo Senhor!», na Páscoa «eis o dia que fez o Senhor», na Quaresma proclamamos o tempo favorável, etc.

Na celebração da fé, dois movimentos importantes se cruzam: o primeiro volta-nos para os aspetos fundamentais da fé, restabelece-nos nos aspetos mais decisivos daquilo sobre o qual nós caminhamos, no coração da nossa adesão a Cristo. A celebração da fé leva-nos ao essencial e ao mais profundo do objeto da fé. O segundo movimento torna importantes os acontecimentos que são objeto da nossa fé na vivência concreta da nossa caminhada histórica.

Cada vez que celebramos a Eucaristia fazemo-lo em Sua memória, segundo o mandato do Senhor: «fazei isto em memória de mim» (Lc 22, 19); e este memorial faz com que a minha vida concreta sinta esta presença concreta, forte, amorosa daquele em que pus a minha confiança.

Não precisei de ter estado em Belém, nem junto à Cruz, nem à porta do túmulo vazio, nem no Cenáculo no dia de Pentecostes: a celebração permite-me fazer, de algum modo, experiência de tudo isto, mas com a capacidade de viver todos os aspetos da História da Salvação descobrindo o seu sentido mais profundo.

Este é, porventura, o aspeto mais importante da relação entre a fé e a sua celebração: esta ligação profunda que estabelece entre cada um de nós, e em assembleia orante, com o mais fundamental da nossa fé que se opera através desta percepção de memorial, em parte recebida do judaísmo mas consolidada e vivenciada pela vida da Igreja.

CELEBRAÇÃO DA FÉ E PROFECIA

Todos conhecemos o antigo adágio: «*lex orandi, lex credendi*». possivelmente este adágio tem o seu nascimento com Próspero de Aquitânia⁷. Mas o que é certo é que tem sempre havido ao longo da história da Igreja uma relação profunda entre o que se acredita e o que se celebra. Esta relação vai nos dois sentidos: a celebração ajuda a aprofundar aquilo que é objeto da nossa fé, mas a celebração ajuda a ir mais além, explorando caminhos e descobrindo horizontes na surpresa que é descobrir o depósito da fé, a celebração abre ao estudo, à reflexão, à criação de novas dimensões e à descoberta também no domínio da fé.

Desde o testemunho de Paulo, passando pelas notas sobre as assembleias eucarísticas nos Padres da Igreja, sempre as assembleias foram lugares de profecia onde, apesar de respeitado o lugar da presidência, havia a expressão de manifestações proféticas acolhidas na mesma assembleia celebrante.

Se, por motivos de indisciplina ou abusos de várias espécies, este exercício da profecia foi eliminado das assembleias celebrantes ao longo dos séculos, nem por isso a prática celebrativa deixou de ser uma dimensão com peso na vida da Igreja. No que diz respeito à vida da Igreja deixo dois exemplos conhecidos sobre a ligação entre a celebração da fé e o impacto nas definições dogmáticas: é o caso das definições em torno da transubstanciação e o caso das definições dogmáticas em relação aos privilégios marianos. Não me cabe aqui falar sobre os seus conteúdos nem sobre a felicidade ou oportunidade das respetivas definições, mas o que é certo é que elas têm que ver com a experiência celebrativa das comunidades.

O levantar e mostrar a hóstia consagrada, à elevação, alimentada por experiências místicas vendo Jesus na hóstia elevada por cima da cabeça do sacerdote, factos bastante comuns nos séculos XII-XIII, levarão à definição clara da transubstanciação que o Concílio de Trento sancionará de forma tão definitiva. Mas há esta ligação com a liturgia, com um rito que se torna cada vez mais frequente até se tornar indispensável e que se torna fonte para consciencializar uma dimensão da fé.

Com diferenças, os dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção de Nossa Senhora ao Céu também têm o contributo da constante celebração popular. O que se celebrava há séculos em toda a Igreja é lógico ser proposto como objeto de fé para toda a Igreja também.

Assim as assembleias celebrantes têm uma dimensão profética. Participei na vigília de oração pela paz em S. Pedro, tudo foi belo e simples, mas eu senti que esta celebração de fé foi profética para o mundo em que vivemos. E os resultados vieram, sinto-o e é a perspetiva de um crente, como a celebração simples de um terço seguida de adoração, com longos tempos de silêncio, como que pairou sobre o mundo com as golfadas de fumo de incenso que subiam e isto disse mais do que mil palavras.

O testemunho profético da celebração de fé entrelaça-nos numa cadeia com tantas outras experiências de celebração de fé de mulheres e homens, crentes de tantas religiões. A celebração tem uma projeção que, mesmo sem palavras (Romano Guardini dizia que a celebração começa no silêncio), chega aos corações.

Não sei se respondi minimamente ao objetivo que me era proposto. Todas as visões sobre estes temas são obviamente pessoais. Penso poder afirmar que a celebração da fé está ligada ao normal crescimento da mesma, à sua purificação interior, não por força de pressões externas mas pela transformação interna de cada um dos que se consideram crentes.

Uma questão ficaria por discutir, mas não me compete a mim: se as nossas assembleias e as nossas celebrações ajudam a tudo isto pela paz, pelo silêncio, pela harmonia, pela beleza simples, pela fraternidade, pelo sentido do mistério que concorrem para a transmissão do grande anúncio que como Paulo recebemos: «Porque primeiramente vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras» (1ª Cor 3, 4).

NOTAS

- 1 In Cordeiro, José, *Liturgia a primeira escola da fé*, Paulus 2012, pg. 22
- 2 Weil, Simone, *Lettre a un religieux*, Seuil 1999
- 3 *Vicesimus quintus annus*, nº22
- 4 Cf. Cordeiro, José, *Liturgia a primeira escola da fé*, Paulus 2012, pg. 24
- 5 A este propósito veja-se o excelente e ainda atual trabalho de Henri Chirat *L'Assemblée Chrétienne à l'âge apostolique*, CERF 1949
- 6 S. Agostinho, Confissões 11, 20
- 7 São Próspero da Aquitânia ou Próspero Tiro (c.390-c.465) foi um escritor cristão e discípulo de Santo Agostinho de Hipona