Edição 6

CIBERTEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

O eclipse da secularização

Artigo

Deixar que Deus seja Deus

Artigo

O absoluto menos: o inferno presente

Notas

A tribo dos caçadores de notícias

Edição 06 - Ano II - Julho/Agosto 2006 - ISSN 1809-2888

O eclipse da secularização

Sobreviverá a religião ao século XXI (admitindo-se, é claro, que este século sobreviva à estupidez humana) ou virá, antes, o "eclipse da secularização"? O texto A religião na sociedade "pós-moderna", de Stefano Martelli, reproduzido nesta sexta edição de Ciberteologia, resume as principais posições a respeito, desde a secularização como reorganização permanente da religião até a dessecularização como persistência da religião sob a modernidade e já além da sua crise. Martelli oferece-nos sete possíveis cenários que delineiam as perspectivas oferecidas à religião neste início de milênio: a estratégia de concentração católica; a eclesiastização do cristianismo; e mais cinco metáforas – do Ocidente; da secularização; da época moderna; da religião civil e da complexidade.

Não é, sociologicamente falando, inevitável o confinamento da religião à função marginal e privatizada a que a sociedade moderna quis reduzi-la. A complexidade interna da religião permite-lhe colher oportunidades novas do clima cultural pós-moderno, e assim flutuar com maior liberdade, em meio a distorções e ambigüidades, entre os fenômenos de secularização e dessecularização.

No que tange ao cristianismo, pode ser que essa força de resistência venha de sua própria convicção interna de poder identificar o kairós, conforme sugere Júlio Fontana no artigo inédito Plenitude dos tempos: um estudo contextualizado de Gl 4,4. Que é que Paulo quis dizer com "plenitude do tempo?", pergunta-se o jovem articulista. Que tem esse momento de tão especial para ser considerado por Paulo como kairós de Deus? Quais condições determinaram o envio do Filho? Ao tentar responder a tais perguntas, o autor abre um leque teológico de sugestões para que se compreenda o renovado vigor cristão neste novo século.

As outras três reflexões oferecidas na seção Artigos são uma clara demonstração da (até aqui) bem-sucedida inculturação da teologia cristã no paradigma hodierno. Deixar que Deus seja Deus é o desafio lançado por Tissa Balasuriya. Segundo esse autor, envoltos no mistério da vida humana, muitas vezes apelamos a Deus para explicar nossa existência e suas vicissitudes e o entendemos como poder infinito. No fundo, temos a tendência de apresentar Deus da maneira que nos agrada. Mas agora que nos tornamos mais críticos em relação às ideologias e também às religiões, Deus vem assumindo uma posição central entre os temas da pesquisa teológica. Muitos cristãos deixaram de "praticar" a religião, tornaram-se "sem Igreja", mas continuam crendo em Deus. Outros preferiram o ateísmo. Há, ainda, os que prosseguem em busca. Neste artigo, Balasuriya pretende, a partir da tradição cristã, contribuir com a busca de uma significativa teologia de Deus.

Nesse mesmo espírito insere-se o artigo O Deus não-religioso de Jesus Cristo, de Giuseppe Barbaglio, que parte da premissa de que a antropologia, a filosofia e a história das religiões

podem mostrar alguns arquétipos, segundo os quais o ser humano pensou e viveu Deus ou a divindade. Assim, foi-se construindo uma tipologia religiosa unitária subjacente às crenças, ritos e comportamentos do Homo religiosus. Em outras palavras, configurou-se uma imagem estereotipada de Deus presente nas diversas experiências religiosas da história humana. Sem ousar tratar disso de maneira completa e exaustiva, Barbaglio aponta-nos alguns traços característicos dessa tipologia, suficientes para mostrar, por contraste, a originalidade da experiência religiosa de Jesus Cristo e sua atualidade em nossos dias.

Como se vê, a reproposição da religião no novo paradigma ocidental e, com ela, o cristianismo, passa por uma revisão meticulosa da concepção cristã do divino, que tem seu coração na cristologia. Talvez um dos esforços mais bem-sucedidos de reaproximar a pesquisa científica sobre Jesus de Nazaré e a fé cristã tradicional tenha sido feito por Edward Schillebeeckx. No curto espaço de três anos, ele lançou no mercado teológico duas obras excepcionalmente densas e volumosas: Jesus. A história de um vivente (1974) e Cristo e os cristãos. Graça e libertação (1977), que somam mais de 1500 páginas. Infelizmente, nenhuma delas foi publicada em português e muito pouco desse autor está disponível em nossa língua. O artigo-resenha de Andrés Torres Queiruga, O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx, que aqui reproduzimos em três partes, poderá encurtar um pouco a distância que nos separa de seus trabalhos. Embora não fosse original no propósito fundamental, nem na maioria das questões e problemas específicos nela tratados (uma vez que já faziam parte da consciência cristológica das duas décadas que a antecederam), a reflexão cristológica de Schillebeeckx inovou por apresentar, pela primeira vez, de forma clara, séria, respeitosa e com profundo conhecimento da tradição teológica, todo o material disperso acerca do tema, e levá-lo às últimas conseqüências. O presente texto de Queiruga é uma boa introdução crítica a seu método e a seus pressupostos, mostrando como a cristologia de Schillebeeckx insere-se tanto na cultura teológica global quanto na circunstância particular do país e do autor.

Fechando a seção de Artigos, um bônus extra aos cibernautas nesta edição de aniversário: o capítulo final do último livro escrito por Juan Luis Segundo e publicado postumamente: O absoluto-menos: o inferno presente. Por uma dessas ironias da vida, Segundo iniciou sua carreira literária com um opúsculo sobre o existencialismo e a encerrou com uma obra sobre escatologia.

Este número traz também, na seção Comunicação, duas breves provocações sobre a inserção da religião na sociedade tecnológica. A tribo dos caçadores de notícias, de Jorge Claudio Ribeiro, sugere algumas considerações sobre a "religião" do jornalista e certos estereótipos em torno do profissional da mídia. Em Da ovelha Dolly à ovelha perdida, José Neivaldo de Souza propõe sua visão da desejável interação entre fé e ciência.

Além dessas, convidamos o cibernauta a conhecer as demais seções de Ciberteologia– Nas fontes da Bíblia, Espiritualidade, Teologia aberta e Resenhas. De modo especial, chamamos a atenção para uma nova seção, Rumo à V Conferência, cujo escopo é tornar disponível a um número maior de interessados textos que vêm sendo produzidos como preparação para a próxima Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, que acontecerá em Aparecida, São Paulo, Brasil, em 2007.

Enfim, resta recordar e comemorar, nesta sexta edição de Ciberteologia, nosso primeiro aniversário. Um projeto que foi acalentado com carinho e muita dedicação desde o início e que, hoje, já pode ser reputado como um grande sucesso. Como discurso de aniversariante, renovamos nosso desejo de prosseguir estimulando a leitura e a reflexão teológicas, colocando ao alcance de um público mais amplo um pouco do acervo intelectual, teológico e pastoral de Paulinas Editora.

Esta é, também, a ocasião para agradecer aos cibernautas que, ao longo desse ano, nos prestigiaram com seus milhares de visitas, consultas e sugestões críticas. O mérito é de toda a Equipe envolvida no Projeto Ciberteologia, cuja contribuição tem sido inestimável. Nesse trajeto, continua sempre bem-vinda a participação de todas as pessoas interessadas no incremento da produção e da divulgação do pensamento teológico. Pesquisadores e autores com escritos originais afins com nosso projeto podem enviar-nos seus trabalhos (artigos, notas, resenhas), desde que atendam nossas normas de publicação.

Parabéns a todos, então, e boa ciberleitura!

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

Deixar que Deus seja Deus*

Tissa Balasuriya

1) Os caminhos dos conhecimentos de Deus

A vida humana é um mistério; os homens não conseguem agarrá-lo, especialmente em situações de sofrimento e desilusão, mas também em momentos de grande alegria e de felicidade. A literatura, a arte e a cultura procuram expressar essa nossa busca de significado e realização. Para explicar a nossa existência e as suas vicissitudes muitos apelam para Deus, entendido como poder infinito. Quando não se consegue encontrar resposta adequada, às vezes lamentamos, dizendo: «ó Deus, onde estás?». Temos a tendência de apresentar Deus da maneira que nos agrada... Recentemente, agora que os homens se tornaram mais críticos em relação às ideologias e também às religiões, Deus está assumindo uma posição central entre os temas da pesquisa teológica. Muitos cristãos deixaram de «praticar» a religião, tornando-se, por assim dizer, «os sem-Igreja» e, não obstante, crêem em Deus. Outros ainda são ateus e não reconhecem um Deus. A presente reflexão quer ser, dentro da tradição cristã, a busca de uma significativa teologia de Deus.

Deus pode ser conhecido por nós:

a) de modo intuitivo, pessoal, experiencial; através da oração, meditação, contemplação, testemunho dos místicos; através da prova da consciência, da presença de uma voz interior (o Espírito) dentro de nós, Deus como essência mais íntima do nosso ser; através da indicação constituída pela nossa situação de seres mortais e pelo nosso desejo de sobrevivência, de continuidade e de imortalidade;

b) através da razão, como explicação da ordem e da beleza do universo; através da necessidade de causa primeira, não causada, da contingência da existência dependente, como postulado da inadequação humana e natural, da necessidade de alguém que garanta uma justiça final para todos;

c) através da intuição primordial dos grandes chefes e fundadores religiosos e dos escritos de fundação das várias fés, considerados revelação divina;

d) através de elaboração teológicas sucessivas das várias religiões, dos escritos dos teólogos.

A *nossa compreensão de Deus tende a ser influenciada por aquilo que nós queremos que Deus seja.* Como nos diz a sociologia do conhecimento, tendemos a ver as coisas do modo como gostaríamos que elas fossem para nós. Agrada-nos imaginar que Deus esteja do nosso lado. Antes os judeus e depois os cristãos se consideraram povo eleito de Deus; os islâmicos acham que a causa deles é a própria causa de Deus; os alemães dizem «Deus conosco»; os britânicos cantam «Deus salve a rainha... a faça vitoriosa»; os franceses falam em «gesta Dei per francos», ou seja, as ações de Deus por meio dos franceses; nas moedas americanas de um dólar lêem-se as palavras «in God we trust», isto é, nós colocamos a nossa confiança em Deus. Temos a tendência de pensar Deus conforme nossos interesses. Os mitos populares condicionam as mentes do povo, fazendo aceitar os mitos de uma nação, ou de uma raça, de um sexo, de uma classe ou de uma religião dominantes.

Portanto, devemos suspeitar também do modo com que apresentamos Deus nas nossas teologias. E isso é ainda mais importante porque a maior parte das nossas doutrinas teológicas é sobre coisas que não podemos compreender ou conhecer através da simples experiência humana ou do nosso modo humano de raciocinar.

Não sabendo muito sobre as origens e o destino de Deus, seja ele semelhante ao homem, seja ele o Absoluto, nós propomos as nossas hipóteses a respeito dessas realidades últimas. Durante a crise do Golfo, em 1990-1991, tanto o iraquiano Saddam Hussein como o americano George Bush pretendiam combater em favor da justiça, afirmando que Deus estava do lado deles. Devemos, portanto, nos perguntar se não estamos procurando puxar Deus para o nosso lado, ao invés de ir à procura e seguir a autêntica vontade de Deus.

A nossa idéia de Deus pode nos dizer o que é o Absoluto para nós, o fundamento último do ser: se é o criador, o mantenedor, o alfa e o ômega de todas as coisas, o poder, a onipresença, a transcendência, a imanência, o núcleo mais íntimo do ser, a bondade, a verdade,a compreensão, a compaixão, a nossa esperança, o pai e a mãe, aquele que provê, o juiz, aquele que premia, a paz, a beleza, a felicidade...

As diferentes culturas e tradições religiosas colocam o acento em diferentes aspectos do divino:

O *hinduísmo* sublinha o conceito do ser supremo, absoluto, o Shakty, força e poder; *o criador, o destruidor e aquele que conserva; satchitananda:* conhecimento, conciência e bem-aventurança ou alegria; imanência em todos, Deus em nós, Brahman.

O *budismo theravada* não reconhece um Deus conhecido pelos seres humanos e que age no processo da salvação dos homens. Como escreve Walpola Rahula, «a posição do homem, segundo o budismo, é suprema. O homem é o dono de si mesmo e não existe qualquer outro ser mais alto que se senta para julgar o seu destino»[1].

O budismo aponta o caminho — *magga* — para a libertação — *nirvana* — do sofrimento — *dukka* —, através do desapego dos desejos — *thanha*. É uma escola de crescimento espiritual através da iluminação obtida com a meditação e a autopurificação. Defende a necessidade da *metta karuna* (amorosa doçura, compaixão) para com todos os seres, como caminho para a libertação e a harmonia social. A nobre via com oito caminhos constitui o estilo de vida do budista. As reflexões críticas do budismo sobre as pretensões das religiões teístas podem nos ajudar na avaliação da nossa fé e as suas expressões teológicas.

As religiões abraâmicas: *o judaísmo, o cristianismo e o islamismo* sublinham a transcendência de Deus. Estão preocupados em salvar o monoteísmo. Jesus apresenta Deus como amor, Abba (pai); a sua preocupação é a realização do Reino de Deus sobre a terra.

A experiência mística individual nunca foi encorajada pela Igreja católica oficial e muitos grandes místicos foram suspeitos de heresia. São João da Cruz até ficou no cárcere por algum tempo por causa de algumas de suas afirmações consideradas perigosas[2].

A *religiosidade popular* encontra muitos modos de compreender Deus. Esses modos são expressos em termos de crenças de um povo, cultura, rituais. Tendem a conferir atributos de divindade àquelas forças às quais estão submissos ou têm medo, como a natureza, os mares, os rios, as árvores, as estrelas...

Os soberanos temporais, de forma explícita ou implícita, freqüentemente desejam ser considerados como deuses ou que o povo considere que eles possuam a felicidade das divindades. Tendem a utilizar a religião para defender a sua autoridade, para atribuírem-se bênçãos divinas. Os regimes autoritários gostam de afirmar que Deus está do lado deles e que os súditos, obedecendo ao regime, obedecem os representantes de Deus. Freqüentemente os ditadores apresentam-se como ídolos que os súditos devem adorar com submissão.

As próprias religiões se tornam escravizadoras quando fornecem uma imagem distorcida de Deus e interpretam o divino a seu favor, excluindo os outros. Essa é uma tentação da qual nenhuma religião escapa. Uma religião pode ter a tendência de absolutizar a própria comunidade, a própria instituição, o livro sagrado (os livros sagrados), o clero, o ritual ou as suas regras. Com freqüência isso é causa de conflitos entre as religiões.

2) Elementos presentes na formação de uma teologia

Os teólogos se esforçam até demais para descrever ou definir Deus em termos que vão muito além daquilo que implicam ou permitem as intuições primordiais dos fundadores. Nisso as religiões são influenciadas pelas circunstâncias em que se envolvem. As religiões são instituições humanas que têm a sua origem em culturas particulares e em particulares momentos históricos. Quanto a isso, é possível fazer uma reflexão em relação à formação da teologia cristã.

As teologias não provêm diretamente de Deus. Jesus não forneceu um manual de teologia pré-constituído. E a teologia não é necessariamente nem mesmo a fé. Dentro de uma tradição de fé podem existir diversas teologias. Até dentro do Novo Testamento há visões teológicas diferentes. O modo como Lucas apresenta o nascimento de Jesus é diferente do prólogo de João, que começa: «No começo a Palavra já existia: a Palavra estava voltada para Deus...» As teologias podem condicionar a fé de uma comunidade religiosa e dar forma ao culto e aos rituais. Por sua vez, o culto pode endereçar a teologia. Lex orandi lex credendi. As teologias são feitas pelo homem. São os produtos de diversas influências dentro de uma determinada cultura.

A **teologia cristã** surgiu de uma mistura de numerosos elementos, ou seja:

I) Jesus como fundador e a mensagem dos seus discípulos;

II) a Bíblia canônica e o conceito de inspiração;

III) transcrição, tradução e interpretação das Escrituras no curso de muitos séculos, em contextos diferentes;

IV) a compreensão de várias palavras, metáforas e símbolos em tempos e climas diversos, como, por exemplo, o mito tomado ao pé da letra como verdade histórica;

V) a cultura, as filosofias e a religiosidade popular das pessoas que começaram a fazer parte das comunidades cristãs, especialmente os judeus, os gregos e os romanos. O Antigo Testamento judaico, incluída a sua mitologia, a filosofia grega e o Império romano com o seu sistema legal tiveram um impacto com a evolução da teologia;

VI) os poderes dominantes da sociedade e da Igreja foram mais diretamente responsáveis pela expressão formal dessa teologia, por meio dos estudiosos que elas aceitaram e confirmaram. Essa poderia ser a ideologia que influenciou a teologia;

VII) temas e pressupostos no desenvolvimento da fé e da teologia. Freqüentemente esses estão em relação com a cultura e a ideologia daqueles que desenvolveram a teologia;

VIII) a fantasia dos teólogos e do magistério da Igreja;

IX) a fé expressa no culto, no ritual e na pregação;

X) as definições dogmáticas da Igreja, como aquelas dos concílios. A tradição aceita pela Igreja como revelação divina.

A influência desses fatores sobre a teologia pode ser positiva, negativa ou indiferente. A teologia pode, portanto, confirmar, neutralizar ou negar o centro da mensagem do fundador da religião e da intuição espiritual primitiva que havia levado à fundação da religião. Nesse sentido, podemos nos perguntar como, durante os séculos, se desenvolveu a teologia cristã. Tudo o que foi apresentado como doutrina de fato provém de Jesus Cristo ou da Bíblia? Quais outras influências que se ajuntaram para a formulação do doutrina? Talvez algumas particular *filosofia, cultura, ideologia, pressuposto, interesse de classe, de sexo, de raça ou até de religião* foi responsável pela elaboração da teologia? Os poderes políticos interferiram na elaboração do dogma, sustentando doutrina particulares ou opondo-se e até mandando exilar os defensores de pontos de vista diferentes? Existiam pressupostos ou interpretações filosóficas e míticas que influenciaram na evolução da doutrina? É possível que alguns ensinamentos falem sobre questões sobre as quais os seres humanos não podem ter nenhuma prova histórica ou alguma revelação divina? São talvez questões que ultrapassam a possibilidade da compreensão humana? O repensar teológico exige um exame crítico dos pressupostos sobre os quais se desenvolveu a teologia tradicional.

Assim, quando, no século IV, o cristianismo se tornou a religião oficial do Império romano, os teólogos e as autoridades eclesiásticas elaboraram diversas interpretações teológicas, em parte também para recompor litígios de cunho religioso-político. A Igreja desenvolveu o sistema dos concílios para definir as questões doutrinas. Desse modo, os ensinamentos teológicos sobre Deus, a vida humana e Jesus Cristo receberam uma primeira formulação e foram propostos aos fiéis como verdades divinamente reveladas.

3) Tentações da nossa teologia sobre Deus

a) Nós tentamos definir Deus como se pudéssemos fixar o Absoluto nas nossas limitadas palavras e definições.

b) Tentamos limitar e controlar Deus. Assim podemos dizer que Deus falou à humanidade somente através de nossos livros sagrados particulares e que Deus igualmente nos comunicou mensagens significativas para outros povos. Podemos pretender ter o conhecimento e autoridade de decidir quais sejam as obras divinamente inspiradas e como devam ser autenticamente interpretadas. Podemos arrogar a nós mesmos o direito de estabelecer como Deus deva agir como último juiz do destino eterno dos homens. Por acaso, não estamos fazendo-nos a nós mesmos deuses?

c) Podemos tentar monopolizar Deus. Afirmamos que somente o povo de Deus. A nossa instituição religiosa é veículo de salvação eterna ou, pelo menos, o veículo privilegiado. A nossa Igreja foi fundada por Deus; as outras religiões não; as nossas autoridades religiosas são representantes de Deus. Afirmamos poder distribuir a graça de Deus. Os nossos ritos são sacramentos de instituição divina. O nosso rito do batismo, diferen-

temente dos ritos das outras religiões, é salvífico para as crianças. Os nossos matrimônios são ratificados como sacramento divino; os outros não possuem essa graça. Mesmo que a teologia cristã não defenda essas posições até esse ponto, devemos perguntar-nos como, por mais de um milênio, pudemos conciliar tais atitudes com o conceito de um Deus justo que ama a todos. Por mais que tenhamos agora mudado essas atitudes, até que ponto essas mudanças penetraram em nossas posições teológicas?

d) Talvez acreditemos poder aplacar ou comprar Deus. Quem sabe pensamos que alguma contribuição material em favor de nossas causas agrada a Deus e obtenha para nós a graça divina. As «indulgências» para a construção da Basílica de São Pedro em Roma foram a causa imediata da Reforma protestante. A nossa teologia tradicional sobre a eucaristia, com a teoria dos sufrágios para os defuntos e das espórtulas das missas, instaurava uma relação entre dinheiro e a redução dos sofrimentos após a morte (no purgatório). Quanto a isso, também estão mudando na Igreja tanto a teoria como a prática, sem porém uma adequada purificação da doutrina que está nas origens dessa aberração.

e) Nós tentamos criar Deus à nossa imagem e semelhança. Os europeus o imaginam branco, ancião, macho, um Deus juiz severo, mas que a Igreja está em grau de aplacar por meio de Jesus Cristo. Cada Igreja imagina Deus em base naquilo que é vantajoso para si e para seus membros. Quando começou a era moderna, a teologia tradicional da Igreja católica favoreceu o colonialismo europeu; depois, as Igrejas protestantes começaram a afirmar que Deus abençoava aqueles que faziam bons negócios.

f) É possível que coloquemos em perigo a soberania de Deus com o culto a ídolos como o dinheiro, o prazer, o poder, a guerra. A tentação de criarmos um bezerro de ouro é um fenômeno constantemente presente na nossa história. Mamona, Marte ou Moloc podem pretender a nossa fidelidade, tornando-se valores absolutos na nossa vida.

4) O Deus da teologia cristã tradicional

A teologia tradicional católica que prevaleceu na Igreja a partir do século IV até uns dez anos atrás (e que ainda prevalece em algumas zonas) foi construída com base na interpretação da Bíblia e na tradição da Igreja, juntamente com mitos, pressupostos, fantasias, ideologias e definições doutrinais par parte da autoridade da Igreja.

Concebia toda a raça humana como decaída e alienada do Deus criador por causa do pecado original dos progenitores Adão e Eva. Os seres humanos eram considerados naturalmente incapazes de tomar consciência de seu destino de salvação eterna, constituído pela visão beatífica de Deus, face a face. Torna-se, portanto, necessária a presença de um redentor divino para reconciliar a humanidade com Deus. Jesus, logos eterno, nascido em forma humana, é o homem-Deus, tendo duas naturezas em uma única pessoa. A morte sacrifical de Jesus tem valor redentor para toda a humanidade. A natureza humana está assim salva e restituída, por meio de Jesus, às suas potencialidades a respeito da salvação eterna. Jesus Cristo é o único salvador, universal e necessário para todos os seres humanos desde a criação até o final dos tempos.

A Igreja, estabelecida por Jesus para continuar a obra da redenção, tem uma missão universal em prol da salvação de toda a humanidade. Ela é a depositária do mérito redentor de Jesus; e transmite o mérito salvífico de Jesus — a graça divina — especialmente através dos sacramentos, instituídos por Cristo e confiados ao seu cuidado. A Igreja é mestra que não erra em campo de fé e moral e guia segura no caminho da santidade.

Jesus confiou o comando da Igreja aos apóstolos e seus sucessores, isto é, ao papa e ao colégio dos bispos. O papa é o vigário de Cristo na terra com jurisdição sobre a Igreja universal. A Igreja deve continuar até o final dos tempos, quando Jesus Cristo voltará na glória como juiz de toda a humanidade. No juízo final, haverá um prêmio ou um castigo eterno para todas as pessoas.

Uma característica dessa síntese: a salvação e a graça eram entendidas principalmente em referência à vida futura. Isso estava ligado à interpretação da condição humana, à compreensão de Deus e da redenção por obra de Cristo. Por um lado, deixava-se de lado a relação entre graça de Deus e vida espiritual, e, por outro, a disposição interior do indivíduo, assim como as relações interpessoais e sociais. Isso era implícito na teologia a respeito do sacramento do batismo como meio de salvação eterna. Os outros sacramentos, principalmente a penitência e a eucaristia, eram igualmente considerados eficazes «ex opere operato», baseados como estavam nos méritos de Cristo e administrados pela Igreja.

A vida cristã podia assim ser concebia sem nenhu-

ma preocupação séria quanto ao núcleo do ensinamento de Jesus, isto é, que Deus é amor. De fato, era um abandono do mandamento principal de Jesus: amor ao próximo e, por isso mesmo, amor a Deus. O cristianismo foi esvaziado do elemento essencial da sua mensagem. Tratava-se de um grande equívoco, de uma apresentação distorcida de Deus testemunhado por Jesus. Conseqüentemente, não era mais uma força de libertação social. A idolatria do capitalismo e o genocídio direto do imperialismo podiam ser conciliados com a «prática» do cristianismo. As principais Igrejas, ainda hoje, têm dificuldades de abandonar esse modo de pensar.

Por muitos séculos, essa teologia foi responsável pelo conceito de missão e de orientação pastoral nas Igrejas. A espiritualidade cristã era orientada mais para o outro mundo. A redenção era entendida como salvação no mundo que viria, por meio da graça de Deus mediatizada pela Igreja. A Igreja afirmava possuir a verdade; aqueles que não se declarassem de acordo estavam no erro; aqueles que se opunham à Igreja eram considerados inimigos de Deus.

Essa perspectiva a respeito de Deus apresentava diversos inconvenientes. Havia uma posição negativa a respeito da criação, da natureza, do corpo humano, da sexualidade, das outras religiões e da própria sociedade. Esse Deus queria a salvação de algumas almas individuais, ao invés do bem comum de toda a humanidade presente na terra.

I) a indébita prioridade das igrejas

Por isso, por muitos séculos, as Igrejas entenderam a própria missão mais como uma conversão de pessoas e de povos à Igreja (para a salvação deles) do que conversão ao amor de Deus e do próximo. As atividades da missão cristã eram entendidas como:

- pregação do Evangelho interpretado deste modo
- apostolado bíblico, traduções, interpretações
- converter ao cristianismo e batizar as pessoas
- implantar a Igreja no mundo todo
- ministério sacramental: batismos, confissões
- ensinar o catecismo às crianças; escolas católicas
- liturgia... culto dominical; construção de igrejas
- locações ao sacerdócio, preparação do clero
- desenvolver uma vida religiosa, ativa e contemplativa.

Todavia, até que ponto essas atividades estavam ligadas com o núcleo do ensinamento de Jesus? A conversão da mente, do coração e da vontade ao amor de Deus e do próximo eram a característica primária e essencial da vida cristã? Se os cristãos tivessem reconhecido na posse de um amor autêntico a pedra de toque para serem seguidores de Cristo, a história do cristianismo teria sido bem diferente. Então os ladrões, os exploradores, os soberanos arrogantes e cruéis não teriam podido ser membros da Igreja. Ao invés, não se tomou nenhuma verdadeira providência punitiva contra os soberanos, soldados e negociantes cristãos que destruíam povos inteiros. Ainda hoje as Igrejas raramente denunciam aqueles cristãos com poderes de decisão ou aquelas corporações multinacionais cujas linhas de ação levam muitos a morrer-am de fome e aqueles fabricantes e vendedores de armas que estimulam o surgimento de guerras.

5) Uma percepção errada de Deus?

Depois do Vaticano II, a Igreja católica ensina que as outras religiões podem ser portadoras de valores espirituais e de meios de salvação para seus afiliados. Segundo a constituição conciliar sobre a Igreja no mundo contemporâneo, a nossa inadequada ou má catequese sobre Deus é uma das causas do ateísmo. A teologia pré-conciliar continha falsas apresentações de Deus e da relação entre Deus e a humanidade, como:

a) A idéia do povo escolhido de Deus, com graças espirituais especiais e privilégios temporais, enquanto que agora nós afirmamos que «Deus não tem preferências».

b) Revelação e teologia fundamental: a Igreja pode decidir onde se encontra e o que seja a palavra inspirada de Deus e dar à humanidade ensinamentos infalíveis sobre a fé e a moral. Assim a história da criação era geralmente interpretada em sentido literal, com conseqüências desastrosas, como aquelas sobre o direito das mulheres e das pessoas pertencentes a outros credos.

c) Teologia moral e dogmática: o pecado original como causa de alienação para com Deus de toda a humanidade e a sua remissão quase automática por meio do batismo. Essa teologia da redenção jogava uma sombra sobre o ensinamento de Jesus, segundo o qual Deus é amor, e sobre as implicações a respeito da criação de todas as coisas por Deus. A Igreja atribui-se o direito de interpretar Deus e Jesus Cristo. A Igreja pode determinar o que seja um pecado mortal... (por

exemplo, perder a missa no domingo), com todas as relativas conseqüências para a salvação eterna.

d) Eclesiologia: a abordagem hierárquica conferia poderes divinos ao papa e ao clero, deixando aos outros muito pouco espaço no que diz respeito à liberdade individual, à responsabilidade e à participação. A Igreja afirmava estar em grau de ligar Deus: «aquilo que é ligado na terra é ligado no céu»; daí, pouco respeito à liberdade humana e cerrado controle sobre o pensamento: índice, inquisição, morte dos hereges... tudo em nome de Deus.

e) Soteriologia: Jesus Cristo, o Deus-homem, salvador único e universal de toda a humanidade, para a distribuição da graça salvífica confia principalmente na Igreja através dos sacramentos; a salvação não é possível fora da Igreja ou, pelo menos, é considerada muito difícil.

f) Missiologia: a finalidade da atividade missionária da Igreja era «salvar aquela massa de almas de selvagem tirania dos demônios», para usar a expressão de Bento XV em sua encíclica sobre as missões cristãs *Maximum illud* (AA, XI, 1919, 453). A missão tinha como centro a Igreja e não Deus ou o homem, eram deixados de lado tanto o amor ao próximo como a dimensão social.

g) Relações inter-religiosas: eram caracterizadas por uma atitude de intolerância a respeito das outras religiões, consideradas falsas. Parecia que a Igreja caíra nas tentações às quais está exposta uma autoridade religiosa que se encontra numa posição de predomínio. Usava Deus para defender a sua autoridade e as autoridades do poder civil dos seus membros. Parecia que a teologia sustentasse que, de fato, Deus favorecia os cristãos, que além do mais eram europeus. A humanidade, e também Deus, deviam ser remidos por tais interpretações injustas com relação a ambos.

Se Igreja errou por mais de um milênio (na maior parte da sua história) sobre a questão fundamental da relação entre Deus e a humanidade, existem as bases para um exame geral de suas posições fundamentais. Como é possível que possa ter caído numa alucinação de tais proporções e, além do mais, como é possível que tudo isso tenha sido endossado por tanto tempo? Qual era a natureza da fé dos seus membros? Como pode acontecer que grandes mentes, como São Tomás de Aquino, tenham aceitado como certos os pressupostos de tal teologia? Fundamentalmente aceitaram muitos aspectos da síntese agostiniana, com a da queda do primeiro homem. Talvez porque o ambiente da sociedade em que viviam não levantava tais problemas como questões importantes para serem discutidas. Viviam numa cultura até certo ponto estável, mono-religiosa, de tipo feudal, na qual as pessoas aceitavam a posição que lhes era assinalada na sociedade.

Deus pode ser considerado como a fonte da inspiração para todas as relações humanas, com nota Mary Grey: «Se a capacidade de relação é a categoria básica da existência, então é também o dinamismo básico da natureza divina, pois toda a criação participa do ser de Deus. O cristianismo procura expressar isso mediante a doutrina da Trindade — um só Deus em relação... E assim Deus deve ser o fundamento divino, fonte criativa sem limites da capacidade de relação. Talvez o criar formas de reciprocidades mais profundas dentro de uma sociedade poderia ser também ato redentor... Se a ruptura da reciprocidade e a ruptura do relacionamento estão na base de toda injustiça, é daí que deve começar a tarefa da redenção»[3].

6) Deixar que Deus seja Deus

I) Devemos respeitar o inefável mistério de Deus. A mente humana não pode compreender Deus. O infinito. Não podemos nem mesmo compreender plenamente a nós mesmos ou qualquer outra pessoa humana. O Absoluto não pode ser contido ou confinado em nosso discurso e em nossas definições teológicas. A compreensão humana, as palavras e a linguagem são limitadas em sua capacidade de agarrar a realidade e de comunicar pensamentos.

Trata-se de uma profunda intuição das religiões e das filosofias orientais a de que o Deus Transcendente está absolutamente além da compeensão humana e não pode ser contido em nossas formulações teológicas ou filosóficas. Essa percepção é muito importante para a nossa busca da verdade e do significado da nossa vida. Pode ajudar na promoção e compreensão do diálogo entre religiões e idologias. No passado, o cristianismo errou muito ao considerar-se particularmente privilegiado por parte de Deus e ao perseguir as outras religiões. Devemos estar bem atentos para não fazer uso de conceitos como Deus, revelação ou redenção de modo a fazer deles vantagem de grupos em detrimento de outros.

II) o ensinamento de Jesus sobre deus

Deus é amor

Jesus apresenta uma visão de Deus como pai, amor, compaixão, perdão, justo, pastor, providência. O ensinamento central de Jesus é que «Deus é amor». Ele tinha uma amorosa confiança no Pai, que ele chamava de «Abba». Deus nos ama, nos entende e nos ouve. Quanto a nós, devemos amar a Deus e, em Deus, todos os seres humanos. «Eu dou a vocês um mandamento novo: amem-se uns aos outros...» (Jo 13,34). Essa é a substância da sua mensagem, da lei e dos profetas. O que distingue os discípulos de Jesus deve ser esse amor nas relações interpessoais e societárias. O amor dá glória a Deus e realiza as pessoas humanas.

Jesus está centrado em Deus. Jesus não está centrado em Jesus ou em Cristo ou na Igreja. O seu ponto de referência e de culto é sempre Deus. Isso está intimamente ligado à centralidade da pessoa humana. Com esse tema central, Jesus introduz um novo mundo de entender a pessoa humana e as instituições sociais. Todo ser humano é importante e é necessário estar atento a isso. O critério para a admissão no Reino é o seguinte: «Eu tive fome, e vocês me deram de comer... Entrem no Reino...» (Mt 25,34-40). Jesus anunciou uma nova visão da vida como cumprimento da revelação feita aos israelitas. Onde há verdadeiro amor, Deus aí está; e onde não há verdadeiro amor, aí não está, independentemente da filiação a uma religião ou das formas de culto religioso.

O amor de Deus para todos é tal que tudo o que é feito por alguém de modo altruísta e desinteressado é aceito como se fosse feito para Deus em Cristo. «Tudo o que vocês fazem a um dos menores de meus irmãos, vocês o fazem para mim»... O amor de Deus é universal; não faz distinção entre judeus e samaritanos, fariseus ou publicanos, homens ou mulheres: Deus não faz diferença entre as pessoas (cf. At 10,34).

Para Jesus, o amor é a virtude principal, motivação e elemento constitutivo da bondade. O amor deve ser eficaz, ativo, criativo. O amor tapa as lacunas, tende a unir, a construir a solidariedade e a fraternidade. O amor partilha, sacrifica a si mesmo e está centrado nos outros. Nesse sentido, o amor é radical; não aceita compromissos com a injustiça, com a corrupção, o desprezo e a indiferença em relação aos outros. É ativo, tenaz e também terrível quando o amado está em perigo, como no caso de uma mãe ao ver seu filho ameaçado. O amor nunca falha (cf. 1Cor 13,4-13).

Jesus ligou os dois mandamentos de amor a Deus e de amor ao próximo num único mandamento do amor: «Toda a lei de Moisés e todo o ensinamento dos profetas dependem desses dois mandamentos» (cf. Mt 22,37-40).

O *pecado é afastar-se de Deus que é amor*. O pecado é a falta de amor. O amor implica partilha; o pecado é egoísmo. O pecado é falta de verdade, a insinceridade, o afastar-se de Deus que é a verdade. Por isso. Jesus se opôs ao pecado, pois é contrário aos valores da economia de Deus na terra. Por si, o pecado pode ser tanto pessoal como social, individual e comunitário.

Jesus falou de Deus como aquele que realiza o Reino de Deus de relações justas, no qual o pecado, a falta de amor, o egoísmo, a mentira e a injustiça são superados e onde prevalece o amor, a misericórdia, a verdade e a justiça. O reino está *nas relações justas* entre as pessoas, entre os grupos e com a natureza.

Jesus ensinou tudo isso na oração «Pai nosso... venha a nós o teu reino, seja feita a tua vontade assim no céu como na terra... Dá-nos hoje o pão nosso de cada dia e perdoa as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido». A partilha do alimento é parte da essência do reino. A misericórdia e o perdão são condições primordiais do reino de Deus a nosso respeito. Jesus condiciona a misericórdia de Deus ao perdão que oferecemos aos outros. Se nutrimos em relação aos outros um ódio que não perdoa, não podemos ser amigos de Deus, porque Deus ama a todos. Jesus, portanto, procurou fazer de modo que se instaurassem relações em que predominassem a misericórdia e o amor.

Jesus colocou o acento sobre o Reino, isto é, sobre o domínio de Deus e da justiça, mais do que sobre o domínio de qualquer poder ou organização terrena. O Reino de Deus está, antes de tudo, dentro de nós. Não sublinhou o poder de uma autoridade religiosa ou de uma Igreja. A sua missão e o seu evangelho eram mais sobre os valores do Reino do que sobre o crescimento de uma instituição religiosa. Deu início a um movimento de amor, de compreensão humana e de partilha, e não a uma simples organização.

Jesus fala constantemente do Reino e rarissimamente da Igreja. Duas vezes faz aceno à Igreja: em Mt 16,18 «... e sobre essa pedra construirei a minha Igreja» e Mt 18,17 «... comunique à Igreja; se nem mesmo à Igreja ele der ouvidos...». De resto, o seu ensinamento, na sua totalidade, diz respeito ao Reino de Deus. Exemplos:

– procurar o Reino de Deus; Mt 6,33;

– dificuldade para os ricos entrarem no Reino de Deus: Mt 19,24;

– publicanos e prostitutas entrarão no Reino de Deus: Mt 21,31;

– pregação do Reino de Deus em parábolas: Mt 13;

– melhor entrar no Reino de Deus com um só olho: Mc 9,47;

– eu devo anunciar o Reino de Deus: Lc 6,20;

– o Reino de Deus está dentro de vocês: Lc 17,21;

– o Reino de Deus está próximo: Lc 21,31.

Fala também do seu Reino, do Reino dos céus, do Reino do Pai. A oração que ele ensinou diz: «Venha a nós o teu Reino, seja feita a tua vontade...».

– «Felizes aqueles que são pobres diante de Deus, porque deles é o Reino do céu» (Mt 5,3). «Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino do céu» (Mt 5,10);

– «Nem todos aqueles que dizem "Senhor, Senhor", entrarão no Reino do céu. Só entrará aquele que põe em prática a vontade do meu Pai, que está no céu» (Mt 7,21).

Jesus anunciava esse Reino na época do Império romano, quando os judeus eram cruelmente explorados pelos romanos. Os valores que Jesus propunha subentendiam uma crítica fundamental ao poder e à avidez romanos. Essas coisas faziam com que os judeus descobrissem quanto era cruel a disciplina militar à qual estavam submetidos. Por isso, dizer que «o Reino de Deus está em vocês» constituía uma libertação íntima e pessoal de toda forma de dependência de qualquer tipo de poder temporal. Desse modo, a sua atividade redimensionava tanto a função da autoridade civil como a da religiosa. **Somente Deus é o Absoluto.**

A comunidade reunida em torno dele devia viver os valores desse domínio divino. Essa é uma perspectiva muito fecunda agora que a humanidade está à procura de valores mais universais para a compreensão humana. O Reino de Deus também é critério para avaliar as Igrejas históricas particulares. O seu Reino significa que o plano de Deus para a humanidade deve ser realizado de modo radicalmente profundo já nesta terra. É uma subversão das condições ordinárias da sociedade:

– os pobres se tornam ricos (Lc 6,20);

– os primeiros são os últimos (Mt 10,31);

– os pequenos se tornam grandes (Mt 18,4);

– os famintos são saciados;

– os cansados encontram repouso;

– quem chora ri;

– quem está de luto é confortado;

– os doentes são curados;

– os cegos recuperam a visão;

– os coxos andam;

– os surdos ouvem;

– os humildes herdam a terra;

– os prisioneiros são libertados;

– os pobres são exaltados;

– os oprimidos são libertados;

– os mortos vivem;

– aqueles que perdem a própria vida a encontram (Mt 13; Lc 4).

Essas são as estranhas promessas de Jesus que deverão ser realizadas parcialmente nesta vida através de cada uma das pessoas e no curso dos séculos por toda a humanidade. Podemos percebê-las através da fé e trabalhar por isso lutando na esperança. O amor é a realização, a alegria é o seu fruto. Viver os valores dessa supremacia espiritual em nossa vida significa realizar um novo poder, uma alegria e uma paz que supera qualquer outra alegria. Trata-se de uma alegria pura, completamente livre de egoísmos, ativa, criativa, libertadora. É a alegria da festa nupcial para a qual a humanidade libertada é convidada. Cabe a nós responder com a boa vontade e com a conversão do coração, com a subversão dos valores e a opção fundamental pela vida, para viver no amor em solidariedade, amizade e autêntica partilha. Assim, para nós o céu começaria aqui na terra. Essa é a redenção, a salvação, a libertação e a plena realização humana. Jesus morreu para testemunhar tudo isso.

III) a conversão querida por jesus

A conversão que Jesus queria era uma autêntica mudança do coração e das relações e não a simples adesão a uma organização ou a um cumprimento ritual. Jesus convidou as pessoas e a sociedade a converterem-se radicalmente aos valores de Deus que ele propunha, isto é:

Da morte	à vida, morrendo para si mesmos;
do erro	à verdade, para o conhecimento;
da ignorância	à consciência de si, dos outros e de Deus;
do egoísmo	ao altruísmo;
da injustiça	à justiça;
do ódio	ao amor, inclusive o amor aos inimigos;
do preconceito	à paz, *shalom*, perdão;
da cobiça	à partilha;
do interesse	ao serviço;
do orgulho	à humildade e ao serviço;
dos privilégios	à igualdade, reconhecimento de todos;
do abuso de poder	ao poder como serviço;
do patriarcado	à reciprocidade, tornar-se parceiro;
da hierarquia	à comunidade, reciprocidade;
da dominação	à participação;
do isolamento	à cooperação e comunhão;
da indiferença	ao dar atenção, preocupar-se;
da apatia	à empatia, comprometer-se;
da não-liberdade	à liberdade;
da hipocrisia	à sinceridade;
da desonestidade	à honestidade;
da duplicidade	à autenticidade.

Esses acoplamentos de palavras poderiam não expressar corretamente a diferença entre a virtude e o vício, ou entre o bem e o mal; poderia existir um salutar amor a si mesmo, por exemplo. Talvez seja necessário sublinhar a parte boa de nós mesmos, especialmente quando esta foi menosprezada, desvalorizada, como no caso de pessoas ou grupos oprimidos, inclusive as mulheres.

Jesus é o caminho, a verdade e a luz. Essa é a via que leva a Deus. Ele não apresentou dogmas abstratos altamente intelectuais, mas a prática chamada à conversão do amor, à partilha e à comunhão.

Para ele, este é o caminho da redenção, da salvação e da libertação tanto das pessoas como das comunidades, aqui e no além.

IV) o amor de deus é universal — *Deus não faz distinções*

O Espírito de Deus está presente e ativo em todas as pessoas, em todas as comunidades, em todos os períodos históricos e movimentos dos povos, não excluídas as outras religiões e as ideologias seculares. A presença e a obra do Espírito e Deus precedem no tempo o nascimento de Jesus e a ação da Igreja disse que quando estaria com o Pai, enviaria o Espírito a todos para que testemunhassem todas as coisas que ele havia ensinado (Jô 15,26). A missão cristã pode ser entendida como a procura e a resposta ao Espírito de Deus presente em todos. Essa é uma lição que Pedro teve que aprender em seu encontro com Cornélio (At 10). Em sua visão, ouviu a voz que lhe dizia: «Não chame de impuro aquilo que Deus declarou puro» (At 10,15). É Pedro que tem de ser convertido da mesquinhez do seu senso judaico de especial

predileção por parte de Deus. Falando com palavras do próprio Pedro: «...Deus, porém, mostrou-me que não se deve dizer que algum homem é profano ou impuro... De fato, estou compreendendo que Deus não faz diferença entre as pessoas. Pelo contrário, ele aceita quem o teme e pratica a justiça, seja qual for a nação a que pertença. Deus enviou sua Palavra aos israelitas e lhes anunciou a Boa Notícia da paz por meio de Jesus Cristo, que é o Senhor de todos» (At 10, 28.34-36). Pedro não comunicou o Espírito de Deus a Cornélio, mas simplesmente reconheceu que o Espírito já estava presente nele. Para os judeus, esta era uma lição para aprender a reconhecer a universalidade da presença do Espírito, independentemente da religião ou da raça. O batismo foi administrado porque o Espírito já estava em Cornélio. Como Pedro explicou aos crentes judeus de Jerusalém: «Deus concedeu a eles o mesmo dom que deu a nós por termos acreditado no Senhor Jesus Cristo. Quem seria eu para me opor à ação de Deus?» (At 11,17). Os crentes judeus, que antes tinham mostrado ressentimento em relação a Pedro, então «glorificaram a Deus, dizendo: "Também aos pagãos Deus concedeu a conversão que leva para a vida!"» (At 11,18).

Essa experiência mostra que o que era importante para Deus e, portanto, para os primeiros cristãos era Cornélio ser temente a Deus a fazer o bem. Eram as ações das pessoas que contavam, mais do que o nascimento ou a letra da lei judaica. Tratava-se de uma clara indicação contrária à idéia de povo eleito, favorecido por Deus. È uma demolição das nossas idéias preconcebidas de sagrado e profano, puro e impuro, bem e mau.«Todas as nossas idéias preconcebidas parecem transformar-se em cacos. O Espírito Santo é sempre imprevisível; que o Espírito Santo habitasse entre todos aqueles pagãos incircuncisos era a última coisa que se esperaria e, ainda mais, que impusesse a Pedro transgredir a Torá»[4].

Não podemos saber qual a relação que Deus tem com uma outra pessoa. «Ninguém sabe anteriormente aquilo que Deus quer, pensa, faz ou é. Se nos comportássemos como se tivéssemos algum critério sobre a Última Realidade que chamamos Deus, nos atribuiríamos uma função maior do que a de Deus. Então Deus não seria livre. Ele deveria submeter-se àquilo que nós pensamos que ele seja e àquilo que nós esperamos que ele faça, porque ele sempre fez assim ou porque prometeu fazer assim: Um *Deus ex machina*. Todavia, é justamente disso que o texto mostra a falsidade. Quando pronunciamos o nome de Deus não temos absolutamente nenhum critério para que possamos dizer aquilo que Deus é, aquilo que pensa ou aquilo que quer, como agirá ou o que tenciona fazer»[5].

Para a Igreja primitiva essa experiência é um evento primordial. Significava uma nova experiência de comunidade espiritual. Esclarecia aquilo que Jesus havia ensinado com a suas parábolas e com a experiência da sua vida. Significou uma conversão dos apóstolos no sentido de transcender suas crenças e suas atitudes mentais. Vale a pena notar que, nessa narrativa, mais do que Cornélio eram os apóstolos que deviam converter-se. A Igreja devia tornar-se uma Igreja discente, com o Espírito a guiá-la através da experiência do seu ser no mundo. Partindo desse episódio, também a teologia sacramental pode chegar a conclusões muito significativas. O fato mostra que a realidade da conversão ou as relações justas implícitas nos sacramentos, a «res sacramenti» é muito mais importante do que o ritual externo que deveria simbolizar a realidade.

Embora os discípulos de Jesus tenham aprendido isso bem depressa, trata-se, porém, de uma lição que devem continuar a aprender continuamente. Também a Igreja está constantemente exposta à tentação de se considerar veículo privilegiado do favor de Deus, especialmente se a comunidade cristã ocupa uma posição de poder e domínio, como vimos com Constantino. Se os cristãos que foram para a América com Colombo e para a Ásia depois de Vasco da Gama tivessem tido uma mentalidade aberta como essa, o comportamento deles em relação aos «índios» e às suas religiões teria sido bem mais humilde, respeitoso e vantajoso para todos. Naqueles dias, porém, a Igreja há muito tempo havia esquecido a lição do episódio da conversão de Pedro. A pretensão de limitar os favores de Deus à própria religião é aquilo que se chama de religionismo[6]. Como o sexismo e o racismo, o religionismo acontece onde uma religião se considera superior às outras, considerando ser a única a possuir a chave para a salvação ou de ser um caminho privilegiado para chegar lá. Essas concepções não são conciliáveis com um Deus que ama a todos. Um Deus justo e perfeito daria a todas as pessoas e a todas as culturas o necessário para a realização espiritual de cada uma. Deus não trataria ninguém como um bastardo! Devemos ficar atentos para que nossas interpretações doutrinais ou bíblicas não tornem Deus injusto para com qualquer um. Assim a Bíblia não limita Deus à Bíblia. Exerceríamos um poder sobre Deus se presumíssemos poder impedir que ele falasse aos outros povos e grupos religiosos. Nem mesmo todas as religiões em seu conjunto podem impor um limite a Deus, impedindo-lhe de revelar-se do modo que ele quiser.

7) Deus e a salvação humana

I) A *teologia cristã tradicional* defendeu que a natureza humana em si mesma é de tal modo condicionada negativamente pela queda dos primeiros pais, que os humanos são incapazes de realizar o bem a não ser por meio da graça de deus. Essa foi a posição sustentada a partir do século V, quando as opiniões dos pelagianos sobre o assunto foram refutadas pelas autoridades da Igreja. Em si mesmo isso não seria um mal tão grave se a graça de Deus fosse considerada prontamente disponível para todos. Tratar-se-ia, então, de uma simples e inócua hipótese teológica que não teria trazido desvantagem para ninguém. Contudo, a interpretação que foi dada era que a graça de Deus devia ser obtida através dos sacramentos da Igreja, a começar pelo batismo, Daí, a insistência da Igreja sobre o batismo das crianças, para garantir-lhes a não-privação da felicidade eterna em caso de morrerem em tenra idade.

Essa opinião, que foi defendida por muito tempo e que foi a inspirada da missão cristã, não só vai de encontro à lição recebida por Pedro e pelos apóstolos no episódio de Cornélio, mas é também uma espécie de calúnia contra Deus. Atribui a Deus um julgamento de condenação de toda a humanidade, condenação para a qual a razão humana não consegue ver justificação alguma. Além disso, reservava o remédio para essa situação aos membros da Igreja. Tal hipótese conferia às autoridades da Igreja um poder superior ao do próprio Deus. Afirmavam estar em grau de controlar Deus; de fao, manipulavam Deus em proveito próprio. Essa teoria teve também muita influência deletéria sobre a visão da natureza, do mundo, da sexualidade humana, da liberdade e das outras religiões. Debatemos isso amplamente em outro lugar. Vendo seus efeitos negativos, impõe-se uma revisão sobre assuntos basilares da teologia tradicional[7].

Felizmente essa visão do pecado original assim entendido não goza mais de um consenso muito amplo na Igreja. É bom que a Igreja não sustente mais que as crianças não batizadas se encontram em condições de pecado e que nasceram como inimigas de Deus. A nova síntese atual de uma Igreja que olha para frente deve ser consolidada tanto na teoria como na vida. Entre os elementos dessa síntese poderia haver uma abordagem positiva sobre a natureza humana e da relação divino-humana.

II) A *natureza humana é fundamentalmente boa* enquanto parte da criação de Deus. Jesus ensina que Deus é um pai amoroso que se preocupa com todos e provê a todos: «Olhem os pássaros do céu: eles não semeiam, não colhem, nem ajuntam em armazéns. No entanto, o Pai que está no céu os alimenta. Será que vocês não valem mais do que os pássaros?» (Mt 6,26). Quando a revelação de Deus feita a nós por Jesus fala de uma providência tão amorosa, como pode uma teologia genuinamente cristã condenar toda a humanidade antes mesmo que venha à luz?

Reconhecemos a tendência dos seres humanos de serem orientados para o próprio interesse, inclusive em contraste com o bem comum. O ambiente natural e social pode influenciar os valores e as ações de uma pessoa. Sobre todos nós há uma forte influência por parte de um pecado estrutural, isto é, de todo o sistema. Não obstante isso, todas essas coisas não significam que a humanidade inteira é incapaz de fazer o bem sem um redentor divino e sem uma especial graça divina. Isso significa não pressupor um pecado original, que é comunicado a todos através da geração e em força do qual a natureza humana é considerada decaída.

III) A *graça e a revelação de Deus* estão disponíveis para todos os seres de todos os tempos. A teologia tradicional seguia também a máxima com base na qual a graça está pronta e disponível para todos os homens de boa vontade: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam». A salvação é um mistério da vontade salvífica de Deus e da consciência humana segundo sua própria iluminação. Nenhum ser humano pode conhecer plenamente aquilo que acontece em outra pessoa na relação entre consciência, vontade livre e a tomada de decisões. Daí o respeito devido à inalienável dignidade humana, à liberdade e aos direitos de cada indivíduo. O ensinamento de Jesus sobre a vida moral e o julgamento final é claro. O critério de admissão ou de não admissão à vida eterna por ocasião do julgamento final é o amor ativo ao próximo, especialmente para quem está em necessidade (Mt 25). A parábola do bom samaritano é contada como resposta à pergunta: «Mestre, o que devo fazer para ganhar a vida eterna?... Mas quem é o meu próximo?» (Lc 10,25-37).

Jesus critica as autoridade civis e religiosas que procuram impor ao povo normas morais que favorecem os interesses do poder. A virtude e a santidade não porvêm da simples obediência a uma autoridade humana exterior, mas da resposta da livre vontade pessoal à consciência iluminada guiada pelo Espírito de Deus. Como disse Jesus, todos podem receber essa diretiva através do Espírito, universalmente presente e que fala a cada um pessoalmente e através da natureza e da sociedade.

Deus falou aos seres humanos de muitas maneiras tanto antes como depois da vinda de Cristo. Não podemos restringir a revelação à Bíblia, a um particular período histórico, a um certo povo ou aos pertencentes a um determinado sexo. A Igreja, afirmando que a revelação terminara com a morte do último apóstolo ou que Deus a transmite à humanidade com autoridade unicamente através de Jesus Cristo e da Igreja, na realidade tenta colocar um limite para Deus, infinito e onipresente. Jesus e a Bíblia não pretendem mais se um tal exclusivo privilégio.

IV) A *compreensão cristã da redenção* e da salvação em e através de Jesus Cristo deve ser repensada sem o pressuposto da doutrina clássica do pecado original, mas com consciência da existência do bem e do mal nas pessoas e no mundo. A mensagem de Jesus é substancialmente uma chamada para a conversão pessoal e de toda a comunidade ao amor, à retidão e à justiça. Jesus anunciou o domínio da retidão. A missão cristã é ajudar a realizar a verdade, o amor, a partilha, a igualdade, a liberdade, a participação e a reciprocidade nas relações pessoais e da comunidade. O conteúdo e o processo da redenção em Jesus Cristo estão em relação com essa mensagem de *amor universal*. Isso é mais importante do que os debates teológicos sobre a definição da identidade de Jesus Cristo como pessoa humana-divina, que é algo que supera a humana compreensão.

8) Jesus e Deus

Deus é absoluto, infinito, imanente em tudo e transcendente a tudo, é o mistério que nenhum ser humano pode compreender ou conter plenamente e muito menos é humano. Para nós, Jesus é divino, mas Jesus não é plena e totalmente Deus. Jesus é de Deus e Deus está com Jesus. Jesus manifesta Deus, nos diz coisas a respeito de Deus — como pai que ama a todos. Jesus não esgota Deus; Deus não pertence a Jesus de tal modo que Deus não possa manifestar a divindade antes e depois de Jesus de Nazaré. Jesus veio ao mundo em tempos muito recentes se comparados com a atividade criadora de Deus, que já dura milhões de anos.

Jesus revela Deus. Através de Jesus nós podemos conhecer a Deus. Para nós ele é a mais sublime manifestação do divino em forma humana. Nós, porém, não podemos dizer que o conceito de Deus manifesta Jesus, não podemos aplicar os atributos absolutos de Deus a Jesus, isto é, afirmar que Jesus tinha a plenitude de todo conhecimento ou a visão beatífica de Deus desde o nascimento etc. Jesus não pretendeu ser Deus «consubstancial com o Pai», «unindo hipostaticamente duas naturezas em uma pessoa», «transubstanciado e presente no tabernáculos». Essas são formas teológicas posteriores, não palavras usadas por Jesus.

Essa perspectiva deixa Deus livre para manifestar a divindade em e através de outras pessoas, religiões, movimentos, eventos e na própria natureza, Isso está muito mais em sintonia com o núcleo da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus. Deixa também que a humanidade de Jesus permaneça humana. Então a vida, a paixão e a morte de Jesus ficam mais próximas da experiência humana, não mais iluminadoras e estimulantes para nós. Essa perspectiva também está mais em sintonia com a narrativa evangélica. Jesus era uma pessoa humana extraordinária; mas não deve ser divinizado a ponto de que se esqueça a sua humanidade e seus sofrimentos humanos.

Os teólogos, os dogmas da Igreja e a espiritualidade fizeram de Jesus uma divindade abstrata ou alguém que sofreu passivamente a opressão. A libertação de Jesus do cárcere das definições dogmáticas é difícil por causa do condicionamento mensal dos cristãos tradicionais. A libertação de Jesus para ser ele mesmo é o caminho que conduz à liberdade de nós mesmos. É também um modo para esclarecer a identidade dos cristãos nas nossas sociedades plurirreligiosas. Não devemos presumir com indébita leviandade que podemos definir e colocar limites a Deus, o absoluto.

Podemos distinguir entre o Jesus de Nazaré, nascido de Maria, e o Cristo cósmico, do qual se fala sobretudo nas cartas de São Paulo, «nascido do Pai antes da criação do mundo. Todas as coisas, no céu e na terra, foram feitas por meio dele, tanto as coisas visíveis como as invisíveis... Ele existe antes de todas as coisas e tudo nele subsiste» (cf. Cl 1,15-20). Tudo aquilo que pode ser atribuído ao Jesus humano não pode ser dito do Cristo cósmico e vice-versa. O conceito de Cristo cósmico está mais próximo do de um Deus absoluto, embora seja chamado de primogênito de toda a criação. É mais fácil reconduzi-lo aos conceitos hinduístas do Atman-Brahman e às manifestações divinas de Deus. O Cristo que é tudo em todos é uma motivação para que os cristãos respeitam tudo aquilo que é bom em todas as religiões, em todas as culturas e em qualquer realidade humana.

9) A Igreja, as religiões e a salvação humana

A Igreja, como religião organizada, pode ser vista como uma instituição humana. Por isso, partilha os méritos e os deméritos das religiões. Uma religião é a

mistura ambígua de valores positivos e negativos. As religiões contribuíram imensamente para a melhora da humanidade. No curso da história humana foram também causa de grandes competições, conflitos e guerras. Os valores positivos são indícios da presença do transcendente; os valores negativos devem ser purificados.

É importante que reconheçamos a potencialidade e os limites de uma religião organizada a respeito da salvação humana. A salvação humana pode ser considerada realizável nesta vida e/ou a ser completada numa vida futura após a morte. Não sabemos se a religião organizada age além desta vida terrena. As religiões, enquanto organizações, não estão em grau de determinar a salvação ou o destino de uma pessoa após esta vida. O *papel eficaz da religião institucionalizada é limitado ao que ela pode causar e realizar nesta vida*. As religiões tendem a tomar nas próprias mãos o futuro humano e pretendem ter a capacidade de decidir, ou pelo menos conhecer, aquilo que acontece depois desta vida, como, por exemplo, o que diz respeito ao julgamento final ou a uma roda de vidas subseqüentes, o *samsara*.

As religiões apresentam um caminho para alguma forma de realização humana e de si mesmos nesta vida. Isso poderia ser considerado como um prelúdio ou uma preparação para a vida futura. As religiões podem ter, e têm um significado em relação à vida pessoal e comunitária nesta vida. **Os valores essenciais das grandes crenças do mundo** são semelhantes, embora expressos de diversos modos e com acentos diferentes. Esses elementos poderiam constituir a base para um diálogo inter-religioso e para uma ativa cooperação para o bem comum humano.

Por isso, a missão cristã deve ser realizada com uma atitude aberta e de diálogo com as outras religiões e os movimentos dos povos. Os cristãos devem cooperar com pessoas que pertencem a religiões e convicções diferentes, trabalhando para o bem comum humano, guiados pelos valores fundamentais que possuem em comum. As religiões e os movimentos podem se servir de sustento recíproco para o bem comum e para a própria purificação. No contexto oriental as religiões tradicionais pertencem à cultura e ao modo de vida da nossa gente. Ela pode ser mais bem atingida através dos valores positivos e esquemas de pensamento das religiões. Podemos pensar que tudo o que há de bom nessas religiões seja de inspiração divina e faça parte do plano divino para a salvação da humanidade. Negligenciar essas coisas equivaleria a negligenciar a milenária presença de Deus entre eles.

As religiões podem ajudar a desenvolver os valores e a criar o ambiente, a cultura, as relações e as estruturas sociais em que as pessoas possam viver uma vida mais rica de significado, inspirada pela misericórdia, pela justiça e pelo amor. A religião, porém, não pode determinar o destino de nenhuma pessoa após esta vida. A Igreja afirmou que podia fazer isso, mas isso vai além da sua competência — *ultra vires*. Contudo, pode ensinar que, segundo Jesus, tais valores e maneiras de ação são o caminho que conduz à vida eterna. Por meio de sua mensagem e do seu testemunho pode facilitar a redenção para os indivíduos e para a sociedade. Mas não pode realizar a assegurar a redenção. Menos ainda pode realizar e assegurar a alguém a condenação eterna. E nem mesmo pode pretender ser o único, ou o necessário mediador universal para a redenção de toda a humanidade. Se a Igreja afirmasse isso de si mesma tomaria o lugar de Deus.

A Igreja como organização não pode tomar o lugar daquela única, misteriosa relação entre Deus e cada consciência humana. Esse ponto também foi defendido na teologia moral tradicional, quando considerava a consciência individual como critério ou norma última para tomar decisões ou dar juízos de valor.

A nossa compreensão do cristianismo deveria ser repensada e reformulada levando em conta essas perspectivas.

A missão cristã deve, portanto, ouvir e responder generosamente à presença de Deus em todas as pessoas e movimentos dos povos. É uma chamada à conversão dirigida a todas as pessoas e a todos os grupos, no contexto da evolução histórica e da situação atual das forças sociais. Pode ser entendida em relação com a mensagem central das outras religiões e dos outros movimentos para a melhora pessoal e comunitária. A missão e o compromisso da Igreja devem ser realizados aqui na terra, sobre o que diz respeito a esta vida. As conseqüências para a vida futura devem ser deixadas para a providência divina. O nosso amor a Deus e ao próximo em nossas relações humanas atuais constitui o critério que Jesus nos deu para determinar o prêmio ou o castigo na vida futura (cf. Mt 25).

As Igrejas, conscientes ou inconscientemente, dão uma imagem distorcida das prioridades na mensagem e na missão de Cristo, em parte por causa da indébita aliança com os poderosos de plantão e em parte, como já acenamos, por causa de uma apresentação distorcida de Deus e das categorias humanas de base. Era acentuada a pertença à Igreja e à vida sacramental, a ponto de negligenciar a justa relação

com Deus, entre as pessoas, entre as comunidades e com a natureza. Isso levava ao *abandono de Jesus e de sua mensagem*. Nisso, vislumbramos um desvio fundamental da teologia daquilo que era o verdadeiro núcleo do ensinamento de Jesus.

Algumas Igrejas ou grupos dentro das Igrejas agora estão se corrigindo, retornando às prioridades de Jesus e da humanidade. Por outro lado, alguns cristãos (que afirmam assim ser infiéis à tradição) continuam a cometer desastres ou apoiando quem os faz, negligenciando a justiça social e os valores de Jesus. Continuam aliados ao establishment socialmente injusto que explora os pobres e os fracos do mundo.

10) Deus e a espiritualidade

Como Deus é o absoluto, o último ser, do qual nós procedemos e para o qual nos dirigimos, a nossa espiritualidade deveria buscar Deus e a sua vontade a nosso respeito. Como discípulos de Jesus, nós reconhecemos Deus como amor e vemos no amor ao próximo o caminho que conduz a Deus. A espiritualidade tradicional da Igreja era, porém, o resultado de uma evolução que seguiu o compromisso da própria Igreja com o Império romano, com as conseqüentes modificações no campo teológico. Essa espiritualidade era baseada na perspectiva que via o corpo e o mundo como ocasião de pecado, especialmente sob o influxo teológico agostiniano. Através dos sacramentos, a Igreja era vista como o principal meio de salvação e de santificação pessoal.

Eram particularmente exaltadas as virtudes da obediência e da humildade; a obediência à autoridade da Igreja era apresentada como um caminho absolutamente seguro para a virtude. A identificação com Jesus era entendida com relação à sua passividade durante o processo e a crucifixão, mais do que à sua mensagem radical em campo religioso e social e ao seu estilo de vida profético que o conduzira à morte. A renovação da nossa espiritualidade deveria consistir em levar a sério o núcleo da mensagem de Jesus a respeito do amor a Deus e ao próximo no contexto social do mundo de hoje.

Uma reflexão sobre a absoluta transcendência de Deus e sobre a revelação de Deus como amor mostra que *Deus está preocupado com a vida, com os direitos e com a dignidade de todos,* sem nenhuma discriminação. Isso também deriva do fato de que Deus é criador de todos os seres humanos. Deus deseja a felicidade e a realização de cada ser humano. Deus é, portanto, contrário às injustiças que provocam a infelicidade, a pobreza e a negação dos direitos humanos. Essa mensagem aparece clara nos profetas do Antigo Testamento e na vida e ensinamentos de Jesus.

A revelação de Deus como amor através de Jesus vai contra qualquer pretensão de possuir Deus de modo exclusivo, como se fosse um monopólio. Por isso, não há nenhuma raça ou tribo ou comunidade eleita. Aquele que crê em Deus deve esforçar-se para superar as tendências para qualquer tipo de exclusivismo prejudicial, como o racismo, o nacionalismo, o etnicismo, o sexismo, o classimo e o religionismo.

É normal que cada grupo tenda a se considerar escolhido e abençoado por Deus de modo particular em relação aos outros. O grupo desenvolve argumentações ideológicas para justificar tais pretensões e concepções. Inclusive as teologias podem ser contaminadas por isso. Tanto as pessoas como as instituições religiosas e a teologia são fortemente tentadas a adorar ídolos, como o dinheiro, no lugar de Deus.

Uma espiritualidade centrada em Deus deveria levar-nos a uma vida de autêntica partilha, tanto das graças espirituais, como das posses temporais. Isso indica *uma dupla direção da espiritualidade: uma para a justiça em relação a Deus e outra para a justiça nas relações humanas*. Quanto às graças espirituais, já dissemos que a graça de Deus é dada a todos e que Deus julga cada pessoa com justiça conforme a sua consciência e as suas ações, mais do que sua filiação religiosa ou práticas religiosas exteriores.

A consciência individual é também a fonte e o princípio da libertação pessoal. Na nossa consciência estamos em contato com o divino. As filosofias e o pensamento religioso orientais expressariam o nosso ser divino-humano afirmando que toda a realidade está em Deus e partilha de sua divindade. Nós somos divinos, embora não sendo Deus. *Somos todos de Deus, mas ninguém, exceto Deus, é total e plenamente Deus*.

A nossa consciência de partilhar da luz divina é a fonte de uma certa liberdade que jamais será intimidada por alguém. Se estamos conscientes do nosso ser em Deus como parte da realidade última, podemos também enfrentar a morte por uma causa justa ou no curso natural dos acontecimentos. Nós, cristãos, podemos ter fé nas palavras de Jesus, segundo o qual encontraremos a vida, perdendo a nossa vida. Crescendo na consciência que somos apenas um ponto ou uma parte da realidade última, nos damos melhor conta do princípio da nossa liberdade interior. Jesus fala dessa identificação quando diz: «Eu sou a videira e vocês são os ramos», «eu estou em vocês e vocês em mim». Essa liberdade interior ajuda a nos libertar

dos obstáculos e das correntes que nos impedem de renunciar às coisas, de sofrer e morrer. Pode ajudar a romper as correntes das nossas escravidões mentais. A consciência é o ponto de união com Deus, o lugar privilegiado do nosso diálogo interior com o Espírito que está dentro de nós, a sede íntima da nossa relação com todos os outros.

Sat-Chit-Ananda *é uma expressão que significa Deus, no pensamento indiano. Deus é Sat* — a Verdade; a verdade nos torna conscientes —, *Chit*, a palavra. Isso traz a felicidade, *Ananda*. O significado da vida é um mistério; podemos contudo aplicar isso a nós enquanto procuramos estar em Deus, ver todas as coisas em Deus, na sua verdadeira realidade. Ver todas as pessoas em Deus é um princípio para compreender cada um no nível mais profundo do ser, e também para ter para com os outros o justo respeito. *Não se trata de uma alienação da outra pessoa, pois Deus não é totalmente distinto do outro, mas está presente no outro, como criador na criatura, causa no efeito, sustentador no sustentado, amante no amado.* Procurando as justas relações com os outros nós podemos viver a nossa união com Deus, que é tudo em todos. Portanto, o surgimento de uma genuína consciência é um caminho para a libertação. Dar-se conta de que verdadeiramente estamos no âmbito mais amplo da realidade vital nos dá um sentido do valor e da proporção de todos os seres e é um guia para as justa relações. O reconhecimento da centelha divina em cada um ilumina o nosso caminho para Deus.

Agora podemos nos referir à justiça no campo temporal, que inclui tanto os bens materiais como outros direitos humanos.

11) Deus e a justiça planetária

O Deus da revelação de Jesus é o criador, aquele que ama e provê a toda a humanidade. Todos nós pertencemos à única natureza humana comum, vivemos neste planeta limitado, a terra, e procedemos do único Deus. Desses três elementos derivam várias conseqüências nas relações e nas conclusões a priori de uma teologia planetária ou global.

a) Nas relações inter-humanas não deveria haver discriminação quanto aos indivíduos ou grupos surgidos por fatores de pouca importância, como a cor, a raça, a tribo ou a casta.

b) Todos têm direito à vida e por isso aos meios de sobrevivência que podem ser obtidos neste nosso planeta comum, a terra.

c) Os recursos da terra deveriam ser partilhados de modo equável entre todos os seres humanos, presentes e futuros.

d) Para o bem de todos deveriam cuidar da natureza, obra de arte de Deus, substrato de toda a existência terrestre. Destruir a natureza significa destruir a própria vida humana, pois a vida humana é possível somente num ambiente natural bem equilibrado. Portanto, os seres humanos que, como pessoas inteligentes e livres, são os guardiões da natureza, não deveriam esgotar ou destruir os recursos naturais, especialmente aqueles que não são renováveis. Isso implica um contrato entre as gerações, com base no qual cada uma se preocupa consigo mesma e com as gerações sucessivas no que diz respeito ao uso dos recursos naturais e à administração da natureza.

e) Juntamente com as injustiças entre as nações, *todo o sistema mundial é grosseiramente injusto.* A atual distribuição dos recursos entre os seres humanos e as nações é sem dúvida nenhuma injusta. De fato, leva à morte por fome a alguns, enquanto que há uma incrível abundância, inclusive desperdícios, para outros.

f) A equável partilha dos recursos da terra deveria ser conseguida com meios pacíficos graças a uma autoridade global comum. Atualmente essa é uma necessidade de primeira importância. Esse grande desafio à humanidade para os anos 90 e para o século XXI exigirá nos próximos anos um esforço imenso, que não têm precedentes na história.

g) O sistema político mundial atual está estruturado em chave de poder. Foi constituído pela força, principalmente depois das invasões dos outros continentes por parte dos europeus após 1492. Foi mantido através da força e sustentado por um sistema de leis internacionais que se desenvolveu com base nos seus próprios parâmetros. O sistema econômico internacional constitui uma estrutura associada de exploração global dos pobres e da natureza. Trata-se de um sistema mundial prevalentemente dominado pelos machos e no qual a força física é o argumento decisivo final.

h) A transformação radical da ordem mundial deveria ser o objetivo principal dos cristãos e das Igrejas. Isso é necessário para que os seres humanos possam viver nesta terra em paz e na justiça, partilhando de modo eqüitativo os recursos disponíveis. Infelizmente as Igrejas sempre foram mais propensas a uma aliança com os exploradores do mundo. Até hoje as coisas tendem a caminhar assim.

i) Uma tal transformação requer uma luta contra todas as forma de discriminação e de exploração: em particular, de gênero, de raça, de pertença ética, de cor, de tribo, de casta, de classe, de religião e de na-

cionalidade. Em cada um desses casos é preciso ir além dos horizontes limitados do próprio grupo natural, dos seus interesses, para chegar a identificar-se com a comunidade humana mais ampla e os seus interesses. A luta contra as forças da exploração pessoal e social deveria ser um elemento essencial da espiritualidade cristã e da missão da Igreja.

j) Essa luta contra as forças do mal no indivíduo e no mundo requer uma clara análise das forças que agem no mundo. É preciso identificar aqueles que são os aliados e aqueles que são os adversários da realização humana e, conseqüentemente, do plano de Deus para a humanidade. Os amigos e inimigos devem ser identificados dentro de cada um de nós, em nossas Igrejas, em nossos países e em nível global.

k) Uma das vantagens da situação moderna é que é mais fácil estabelecer a relação entre pobreza e conflitos nos países pobres e os sistemas globais de exploração ligados às grandes companhias e às agências internacionais, como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial. O papel das corporações multinacionais deve ser avaliado tanto com base nos seus aspectos positivos como nos negativos. No bem e no mal elas estão entre as principais forças para o desenvolvimento e para a unificação do mundo. Nessas companhias, o poder é exercido por um pequeno grupo de pessoas e famílias extremamente ricas. Essa análise deveria levar a uma opção para a libertação dos oprimidos e, através desta, a uma libertação de todos (inclusive opressores) da escravidão do pecado.

l) As alianças, que podem ajudar a realizar uma libertação integral das mulheres e dos homens do nosso tempo, serão mostradas pela análise das forças sociais que operam em vários níveis. Dada a natureza global do sistema social, econômico e cultural e dos seus mecanismos de opressão, também as alianças para a libertação deveriam ter uma dimensão global. A formação de um grupo de consulta profissional externo entre os grupos interessados na libertação integral humana é essencial para conseguir o sucesso contra as forças do mal e da morte que dominam o mundo. Essas atividades darão vida a uma compreensão da espiritualidade e da santidade e, por sua vez, serão por estas motivadas.

m) É preciso desenvolver estratégias de ação para a libertação humana integral. Dada a imensidade dos problemas uma queixa comum diz respeito ao que nós podemos fazer. De onde se pode começar? Parece que somos tão importantes e sem esperanças nessa situação. Devemos começar com aqueles argumentos que as forças sociais deixam aflorar, como, por exemplo, a unificação européia, as mudanças na Europa oriental, ou por fatos locais com suas conexões globais, como a produção e a venda de drogas e armas.

n) Um elemento essencial de uma estratégia de libertação é a autopurificação dos grupos no processo das lutas, de modo que estejam em grau de compreenderem-se reciprocamente e de cooperarem para o bem comum e para a vitória contra o conjunto das forças de dominação. Trata-se de um desafio dirigido a todos os grupos: aos trabalhadores, às mulheres, aos movimentos do Terceiro Mundo, às religiões, aos grupos de direitos humanos, aos movimentos apostólicos dentro da Igreja. Cada grupo deve perceber que é necessário trabalhar por objetivos globais, embora preocupando-se também com os próprios objetivos particulares. Cada grupo deve interrogar-se se por acaso não é um problema para os outros. Assim deveria nascer o diálogo entre grupos de trabalhadores, de estudantes e de movimentos femininos tanto nos países desenvolvidos quanto naqueles em desenvolvimento. Grupos particulares deveriam ainda interrogar-se se em suas pautas incluem preocupações como os sindicatos nos países ricos e as necessidades dos trabalhadores pobres em outros países do mundo, os movimentos homossexuais e os problemas internacionais.

o) Todavia, os seres humanos não mudam facilmente de maneira substancial. Aquilo que impede a mudança é a ignorância e o apego aos próprios interesses, mesmo quando percebemos que isso prejudica os outros. As legitimações e as outras racionalizações poderiam insinuar-se de algum modo na consciência e na efetiva boa vontade das pessoas e dos grupos. O condicionamento social daqueles que pertencem à sociedade opulenta os impede de apreciar ou de simpatizar seriamente com a condição dos pobres no seu próprio país e especialmente em outras nações. Daí a resistência a mudanças também por parte de pessoas aparentemente de boa vontade.

p) A libertação dos brancos é um dos compromissos mais importantes e necessários, mas ao mesmo tempo mais difíceis nesse processo de humanização do mundo e para levar adiante os valores do Reino de Deus nos anos 90. Foram os brancos que deram vida à atual ordem mundial, às suas legitimações legais e ideológicas e às suas defesas de ordem militar. É esse um dos maiores desafios que estão à espera das Igrejas, pois também elas foram conquistadas pelos brancos. A teologia cristã foi reinterpretação para favorecer a posição deles de predomínio neste mundo e no outro.

De fato, a teologia européia fez de Deus um homem branco, não apenas na representação artística, como nos afrescos de Michelangelo na Capela Sistina, mas também implicitamente, nas conclusões da teologia tradicional. De fato, a função redentora de Cristo parecia favorecer os brancos. Com a disponibilidade imediata do batismo de que gozavam os europeus, a salvação parecia mais fácil de ser obtida. Converter os outros ao cristianismo era considerado pelos europeus um pesado compromisso (sic), mais do que uma vantagem. Os americanos de origem africana dos Estados Unidos demonstraram como os brancos forjaram um Deus à imagem deles. Por sua vez, falaram de um Deus negro e de um Cristo negro[8]. Viram a presença de Deus na luta dos negros para a libertação em todo o mundo.

O imenso potencial de boa vontade que se encontra entre os cristãos brancos, por assim dizer, «ordinários», deve ser canalizado e utilizado para a transformação do mundo, especialmente dos países assim chamados cristãos. Uma tal conversão dos cristãos deveria ser a mais alta prioridade das Igrejas. As missões nos países estrangeiros empreendidas pelos europeus e pelos americanos podem servir para abrir os olhos e os corações dos brancos da sociedade opulenta. Não deveriam contentar-se com a obra tradicional das missões, isto é, construir igrejas em países longínquos ou levar adiante obras sociais nos países pobres. Podem usar a própria consciência que têm do sistema de exploração para gerar consciência e ação nas sedes do poder em seus próprios países. A *esperança dos pobres nos países pobres depende em grande medida da contestação dos males do sistema dentro dos centros de poder.*

q) As classes dirigentes do Terceiro Mundo são freqüentemente aliadas com os países ricos na exploração dos pobres dos países pobres. Muitos cristãos que ocupam posições influentes nos países pobres pertencem a essa categoria. Eles procuram o próprio interesse pessoal em detrimento daqueles dos pobres e dos seus próprios países. Por vezes, os notáveis da população do Terceiro Mundo, para chegarem ao poder, exploram orientações e movimentos populares ou populistas... como os contrastes étnicos, as castas, as tribos, a religião e o nacionalismo. Essas forças podem ter valores positivos e também aspectos destrutivos.

r) As Igrejas poderiam ter uma grande responsabilidade ao converter os seus membros que pertencem a essas elites, a fim de que não façam parte daqueles que exploram os seus próprios pobres. Isso pressupõe uma reeducação do clero e dos educadores. Com muita freqüência, o sistema escolar dos países pobres transmite às novas gerações os valores da sociedade opulenta e exploradora. As Igrejas já têm exercido uma grande influência, mais ou menos benéfica, na instrução em muitos países do Terceiro Mundo.

s) As Igrejas, neste momento da história humana, podem exercer uma tarefa válida como agências multinacionais, em favor da libertação humana integral e para o cuidado da natureza, contanto que estejam prontas para responder eficazmente a essa chamada histórica, unindo-se às outras pessoas de boa vontade numa ação conjunta de cada indivíduo e de toda a humanidade. A conversão das nações aos valores-chave da humanidade e das religiões pode ser a tarefa principal das religiões e também das Igrejas, Numa perspectiva cristã da história do mundo, esse poderia ser um caminho para a recapitulação de todas as coisas em Cristo, entendido em sentido cósmico.

t) A elaboração e a aceitação de uma teologia que se desenvolva em bases semelhantes poderia contribuir para a conversão dos cristãos a Deus e ao Jesus do Evangelho. Pode ajudar a integrar as instituições positivas da teoria e da prática dos diversos movimentos como o feminismo, o secularismo, a democracia, os direitos humanos, a modernidade, o socialismo, as religiões, o pentecostalismo, o misticismo, a religiosidade popular, os grupos de ação, os movimentos populares, as cooperativas e os grupos de dependência mútua.

u) A mobilização das pessoas para o bem poder ser uma força inspirada por Deus para levar adiante a história em direção ao Reino de Deus, com justas relações entre grupos e povos. Por ser divina, essa força deve ter a capacidade do perdão, não da vingança. Deveria afirmar os direitos e a dignidade de todos sem ódio contra ninguém. As religiões podem participar dos movimentos revolucionários do nosso tempo como influência humanizadora. A meditação sobre Deus pode ajudar a compreender o outro, a purificar as mentes e os corações e a remover ou reduzir os impulsos para o ódio e a violência.

v) Como conseqüência, seria preciso reconsiderar a ação pastoral das Igrejas, inclusive a vida das paróquias, das congregações religiosas, dos movimentos leigos e dos outros grupos eclesiais. Os movimentos que deixam de lado a dimensão social e global como exigências do Espírito de Deus deveriam converter-se a Deus que nos foi revelado por Jesus. Os sacramentos devem relacionar-se com a redenção na vida real sobre a terra através de justas relações entre as pessoas e as nações com a natureza e com Deus.

w) Uma reorientação da vida cristã e do pensamento nessa direção produzirá cristãos conscientes,

que contestam o sistema se poder dominante na sociedade em todos os níveis e nas próprias Igrejas. Isso significará que mais uma vez o cristianismo se tornará uma contracultura, que se opõe aos males do sistema assassino dominante no mundo e nas respectivas sociedades. O destino daqueles que desse modo fazem uma escolha pelos valores do Evangelho será o martírio em diversas formas. Então, os cristãos teriam finalmente voltado às orientações básicas dos primeiros discípulos de Jesus.

x) O Deus da história purificaria assim a teologia daqueles elementos acessórios tradicionais, estimulando-a para um compromisso que responda às exigências humanas atuais. Os cristãos seriam assim servidores mais humildes da causa humana. Ficariam contentes em sofrer, quando necessário, pelas próprias causas pelas quais deram a vida Jesus e os mártires de todas as épocas, inclusive a nossa. A cruz teria um renovado significado prático para a nossa época. Ao mesmo tempo, haveria festa onde prevalecesse a verdade, a justiça, o amor e a vida, através dos quais o reino da justiça sobre a terra se está estabelecendo. A libertação dos pobres, dos fracos e dos oprimidos, que continuará acontecendo, será um sinal de esperança e um sinal da ressurreição através da cruz.

y) A espiritualidade cristã, a meditação e a oração deveriam nos conduzir a uma mais profunda consciência da solicitude de Deus para com todos, especialmente para com os pobres e fracos. Pouco a pouco, conforme nos aproximamos de Deus, não deveria talvez crescer também a nossa participação na luta para obter relações melhores em todos os níveis? Se fugimos dessas lutas, não estaremos talvez recusando responder à chamada do Espírito? Se a nossa meditação sobre Deus e a nossa contemplação dele não nos levam a enfrentar as prementes questões de amor e de justiça da nossa sociedade, não seria talvez um sinal de que estamos meditando e contemplando um Deus que é nossa criação, mais do que o Deus que nos foi revelado em Jesus Cristo? São esses os critérios válidos para avaliar a nossa espiritualidade? Ou todos os critérios em questão estão além do conhecimento e da competência humana?

Notas

* [O texto a seguir foi extraído do livro *A reviravolta planetária de Deus*, de Carlo Cantone (Org.), São Paulo, Paulinas, 1995, pp. 149 a 197.]

1 Walpola Rahula, *What the Buddha taught*, Gordon Fraser, Bedford, 1967, p. 1.

2 Miguel de Molinos, um seguidor de João da Cruz, no século XVII, foi acusado de «quietismo», «foi condenado à prisão perpétua e passou os últimos sete anos da sua vida nos calabouços do Santo Ofício». J. M. Cohen e J. F. Phipps, *The common experience*, Rider & Co., London, 1979, p. 16.

3 Mary Grey, *Redeeming the dream — feminism, redemption and Christian tradition*, S. P. C. K., London, 1989, pp. 86-87. Conferir também Isabel Carter Heyward, *The redemption of God: a theology of mutual relation*, Washington D. C., University Press of America, 1982.

4 Cf. Raimundo Panikkar, *Closeness and universality: can Christians claim both?,* in Cross Currents, New York, vol. XXXVIII, n. 3, outono de 1988, pp. 309-324.

5 Op. cit., p. 312.

6 Cf. o meu *Planetary theology*, Orbis, New York, 1984.

7 Tissa Balasuriya,, Mary and human liberation, Logos, Centre for Society and Religion, Colombo, 1990, cap. 4.

8 Cf. James H. Cone, *God of the opressed*, New York, Seabury Press, 1975; Gayraud S. Wilmore, e James H. Cone, *Black Theology, a Documentary History 1966-1979*, Orbis, New York, 1980; James H. Cone, *For my people. Black Theology and the Black Church*, Orbis, New York, 1984.

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

O absoluto menos: o inferno presente*

Juan Luis Segundo

Que significa "inferno", até como temática? A palavra, em si mesma, já se sabe, constitui uma espécie de localização geográfica: algo assim como "um lugar inferior". Pertenceria a um tipo (de classificação) parecido com o de alguns termos, tais como o de "mediterrâneo", ou o de "países baixos". Mas não é disso que o autor quer falar. Acompanhemos a seguir a original interpretação de Segundo para este dogma da fé cristã.

Ao falar aqui de "inferno" não estamos falando de *lugar* algum (material ou espiritual). Trata-se de uma metáfora, que serve para designar um *destino inferior* que, supõe-se, deve chegar ao ser humano depois de terminar esta vida, se nela teve uma conduta moralmente má. Ou, se preferimos, moralmente *inferior* a certo *standard*. Tanto é assim que tudo o que se pode querer saber sobre tal destino procede não de um puro dado empírico, nem de uma especulação metafísica, mas do testemunho da auto-revelação de Deus.[1] Portanto, de uma apropriada exegese, tradicional e crítica ao mesmo tempo, da Bíblia, na qual aquela se depositou por escrito.

Ora, como esse "destino inferior" (= infernal) realiza-se depois da morte, isto é, fora das coordenadas que definem nossa existência "humana", próprias de nossa imaginação espaço-temporal, segue-se algo que, por mais difícil que seja, deve, necessariamente, fazer parte de nossa linguagem icônica. Refiro-me a que todos os elementos tirados de nossa experiência, que poderíamos usar para rechear imaginativamente esse conceito de um "destino inferior", devem ser outras tantas metáforas. Em outros termos, se falamos como a Bíblia, de "fogo" ou mesmo — e mais sobriamente — de "afastamento" em relação a Deus, não nos estamos referindo a um fogo real ou a uma separação espacial perceptível ou mensurável.

Tudo o que acabo de dizer não tem como finalidade — como, talvez, um leitor apressado poderia pensar — descartar o inferno, por não ser este uma *realidade* com a qual deveríamos contar. Trata-se — isso sim — de tomar as devidas precauções sobre uma linguagem que é preciso utilizar, apesar de saber que a realidade à qual alude é particularmente escorregadia. E de que sempre existe o perigo de especular sobre ela, como se se tratasse de uma realidade comum exagerada ao máximo, é verdade, para tentar, com ela, alcançar uma atitude ou um efeito moral — de temor, por exemplo —, como o que obteríamos apresentando à nossa mente uma viva estampa de um perigo próximo e de colossais dimensões.

Digo isso antes de começar a tarefa positiva de encontrar uma solução autêntica ao problema colocado pela possibilidade ou impossibilidade para o homem de "cair" nessa situação ou destino "inferior", aludido pelo termo teológico de *inferno*. E o digo para recordar, ainda que muito breve e sumariamente, os três critérios teológicos que é necessário ter presentes quando se trata de dirimir essa alternativa. Isso nos permitirá, como é lógico, avaliar, segundo esses mesmos critérios, os argumentos negativos e positivos, que acabamos de analisar nos dois capítulos anteriores. Dessa avaliação dependerá, conseqüentemente, a resposta que proporemos ao final.

Assim, o leitor recordará os três critérios que o teólogo devia acatar diante do imaginário do Novo Testamento a respeito do inferno. O *primeiro* consistia em privilegiar aquilo para o qual aponta, de

maneira "direta", a linguagem analógica usada, ou seja, o problema que essa linguagem quer resolver. E mesmo no caso de a linguagem em questão não se encontrar num "lugar" central, a proximidade desse centro é medida segundo se trate ou não de algo de cuja compreensão resulte, logicamente, a permanência ou a queda desse centro. O respeito que, segundo o Vaticano II, se deve ter em teologia com a ordem ou "hierarquia nas verdades da doutrina católica" (*UR*, n. 11) refere-se a esse critério de "centralidade".

O *segundo*, intimamente ligado ao primeiro, consistia em não admitir, na descrição do destino ultraterreno do homem, qualquer elemento que, por não ter sido eleito por este, significaria um "castigo" criado por Deus, algo acrescentado à culpa, seja na própria qualidade da pena, seja na sua duração. Deus não castiga o homem levando em conta a própria infinitude de seu ser divino, mas "somente" ratifica o que foi decidido pelo homem em suas dimensões e relações finitas (nelas incluindo sua relação com Deus, relação que, no homem, é sempre tão limitada como ele próprio).

O *terceiro*, também intimamente ligado ao segundo, do qual não é mais do que uma formulação diferente, consistia em que a sentença escatológica "não pode ir além daquilo que se oferece ao homem como sua responsabilidade" mais clara e obrigatória: o bem que se faz ou se deixa de fazer na "história" do relacionamento de cada um com seus semelhantes. Se a escatologia corresponde ao "sim" ou ao "não" dado pela liberdade humana a Deus, nem um, nem outro valem, em toda sua plenitude, como uma pura relação com Deus sem alguma mediação histórica. Porque esta suporia uma opção "infinita" que não entra nas possibilidades de qualquer ser humano.

Dizendo isso, a questão fica formulada: que valem os argumentos positivos ou negativos a respeito do inferno e da possibilidade para o homem de optar por esse destino "inferior"?

O inferno: dado escatológico ou antropológico?

Na medida do possível, gostaria de chegar quanto antes à solução que proponho. Certamente, não desejo manter um suspense desnecessário e até ridículo depois de todos os passos dados anteriormente. Não obstante, também é certo que, para que seja entendida de um modo pleno, será necessário esclarecer alguns elementos prévios, sem os quais a solução correria o risco de parecer insuficiente.

Toda revelação escatológica baseia-se numa experiência antropológica

E somente pode ser bem entendida quando se tem uma antropologia correta. Não obstante, a maioria dos mal-entendidos encontrados ao longo desta investigação vêm de que se começou pela escatologia e depois fabricou-se uma antropologia, não a partir da realidade, mas com a finalidade de justificar aquela. E, sem dúvida, para que continuasse cumprindo a função para a qual foi destinada durante séculos: ou seja, para que, se em algum momento faltasse ao fiel o amor de Deus, pelo menos o temor dos castigos infernais impedisse desvios e pecados.

É claro que ninguém duvida de que o tema do inferno pertença a essa parte da teologia que, por referir-se às coisas *últimas*, traz o nome — de origem grega — de *escatologia* (= tratado das coisas últimas). Por isso deveria apenas querer significar que Deus não pôde "falar" do que aconteceria depois da morte do homem, a não ser usando para isso a única linguagem compreensível para o ser humano: aquela que faz surgir as palavras das realidades que já experimentamos aqui, dentro desta existência espaciotemporal.

Um exemplo eloqüente: a palavra "infinito" está composta por uma dupla referência antropológica: uma negação *in*... mais uma qualidade que todo homem faz surgir, em parte em si próprio e em parte em outros, do começo e do fim — ou seja, dos limites — da existência: ...*finito*.

Pois bem, nossa própria experiência nos diz — e a revelação no-lo explica como um "projeto divino" — que uma única linguagem não seria capaz de dar conta de tudo o que acontece em cada experiência humana. E que são necessárias *duas* linguagens — ou se preferimos —, *dois jogos de linguagem* com características notavelmente diferentes, apesar de complementares.

A dupla linguagem da liberdade. Um exemplo

Tomarei o exemplo dentre os inúmeros, nos quais tropeçamos a cada dia. Lendo um psicólogo — que também se define como psicanalista —, encontro-me com esta antinomia ou paradoxo excelentemente expressado: "A reflexão científica [...] sabe que a liberdade é uma ilusão, ainda quando o homem não possa viver sem essa ilusão e mesmo quando, curiosamente, chegue até a sacrificar-lhe sua vida."[2]

Algumas observações sobre essa citação permitir-nos-ão captar as duas vertentes necessárias de todo "saber" — e de suas respectivas linguagens — a respeito do homem. E reconhecer como cada um desses jogos de linguagem deve estar presente na revelação que Deus faz sobre a escatologia e, mais particularmente, sobre a possibilidade de uma condenação eterna merecida.

Primeira. Salta à vista a atribuição à "reflexão científica" de certo "saber": o que diz respeito à não-existência da liberdade. Isso pode parecer chocante ou exagerado, pois entendê-lo como um saber positivo equivaleria a atribuir à ciência — ou às ciências, mesmo aquelas que tratam sobre o homem — um dado *metafísico*. Isto é, um dado que, por definição, ficaria fora de qualquer possibilidade de verificação ou de falsificação empírica. Mas a citação, em sua totalidade, mostra — se não estou muito equivocado — que seu autor não quer dizer tal.

O que, sim, pretende dizer, e com razão, é que a reflexão da ciência "ignora" a liberdade. E isso não a modo de um decreto czarino arbitrário de um positivismo tresnoitado. A ciência estuda os determinismos, isto é, procura encontrar uma concatenação causal entre coisas e acontecimentos que obedecem a leis e, assim, permitem detectar essas leis e os campos em que se aplicam. Não descreve "singularidades" que, como o Melquisedech da Bíblia ou de sua lenda, não tenham pai nem mãe. Ou, se as procura descrever o mais exatamente possível, considera essa descrição do singular como um dado provisório, até que uma lei — e sua consecutiva fórmula — permitam situá-lo dentro de um sistema ou mecanismo verificado na realidade.

A prova dupla de que o autor da citação "sabe" — como homem e como homem de ciência que tem uma vida comum — a existência da liberdade, sua necessidade e seu valor, está nas duas frases seguintes (à justa "ignorância" da ciência, no que se refere à liberdade): "[...] o homem não pode viver sem essa ilusão e pode até, curiosamente, dar sua vida por ela". Além disso, na mesma página, o autor nega-se a aceitar que, contrariamente ao desejo de Freud, a psicanálise possa usar, para conhecer o psíquico, os mesmos "termos biológicos" empregados pelas neurociências. Necessita algo mais. Instrumentos diferentes para explorar o psiquismo humano e para curar ou aliviar certas doenças chamadas com o justo título de "mentais".

Segunda. Efetivamente, a citação não termina com essa "douta" *ignorância* que a ciência teria do fato da liberdade (subjetiva). Depois de tê-la estabelecido, passa a uma certeza aparentemente contrária: a da necessidade que o homem tem em sua vida comum — seja ela a de um cientista ou não — de contar com a liberdade e de exercê-la. Até o homem mais habituado aos determinismos que a ciência lhe mostra delibera mil vezes sobre qual partido seria melhor tomar diante de tais ou quais alternativas ou circunstâncias. De nada vale dizer a si mesmo que a liberdade é uma ilusão. Mais: se esse homem de ciência pratica uma daquelas ciências (ou artes) relativas ao homem sabe discernir perfeitamente bem entre uma *vida* (*meramente*) *animal*, com seus conhecimentos (sejam eles os naturais, próprios de sua espécie, ou os artificialmente induzidos) sobre os dados que condicionam a maneira em que deve agir — e que bem poderia ser a vida "vegetativa" ou doentia de um ser humano incapaz de liberdade — e uma *vida humana* propriamente tal, que delibera sobre como agir da maneira mais conveniente em ordem a certos valores determinados por cada sujeito.

A esse respeito, seria interessante ler as duas ou três páginas de Hochmann, que vêm depois da citação que sugere essas observações; apenas para registrar que, apesar do que foi dito sobre aquela "ilusão da liberdade", o exercício da psicologia aplicada ao ser humano exige levar em conta a liberdade do enfermo e a dos agentes mais próximos e relacionados com sua doença. Daí que o doente "entre ou se recuse a entrar no tratamento", no qual se "lhe proponha tal ou qual modificação" de sua interrelação com outros. Daí que o mesmo psicólogo "sonhe e convide a criança doente e/ou seus pais a sonhar com ele" etc.

Essa exigência provém de que, mesmo que os determinismos continuem atuando no ser humano e não o abandonem no momento em que assoma sua liberdade,[3] existe um plano próprio — o do *sentido* —, no qual é preciso fazer os determinismos assumirem as regras do jogo estabelecidas pelo próprio sujeito que fixa o sentido. De fato, o homem, distintamente dos outros seres naturais ou artificiais, não age segundo um sentido objetivamente fixado pela natureza ou por outros agentes externos. O homem, cada ser humano, dota sua própria existência de um sentido que organiza seu "dever-ser" subjetivo e que, em grande parte, decide o que vai "preferir". A deliberação humana não é uma ficção que ignore os determinismos. Mesmo no meio deles, a deliberação subjetiva sempre determina o *mais* ou *menos* oportuno, dentro das possibilidades que se lhe oferecem.[4]

Assim, a liberdade não aparece como algo dado — ou, à maneira clássica, como uma faculdade — mas como algo emergente. E, na mesma medida em que é

emergente, exige de quem trata com ela um converter a "causalidade" direta[5] em criação de "motivações", dentro de um quadro de valores determinado a partir da pessoa humana. O recusar-se a essa mudança ou transformação constituiria uma "utilização", violação ou manipulação indevida da pessoa humana. Na linguagem do autor da citação, alude-se a essa utilização violadora quando se fala da pretensão de curar doenças psíquicas com a indução de procedimentos ou de medicamentos propostos pela neurologia.

Terceira. Finalmente, o autor da citação menciona um caso extremo, em que a liberdade parece constituir algo que ultrapassaria o *mais* ou o *menos*, característicos de qualquer opção humana livre. Refiro-me aos casos em que, segundo o autor citado, esta "chega, *curiosamente*, a sacrificar sua vida" a essa mesma liberdade. Ou seja, quando aceita morrer pela liberdade ou, acrescentaria — eu crendo não ser infiel ao autor —, quando dá sua vida para defender a opção que livremente fez de certo valor acima de qualquer outro.

Se bem interpreto a "estranheza" dessa opção, ela estaria em que, *sem sair desse mais ou menos*, próprio de todo ser com uma capacidade limitada (finita) para transformar a realidade, o ser humano aceita perder *tudo* para manter, custe o que custar, sua opção de valor. Em outras palavras, o homem é capaz de apostar tudo num valor que, desse modo, sem deixar de ser finito, torna-se um *absoluto*. Algo (finito) ao qual a liberdade decide subordinar todo o resto e jamais colocar-lhe um preço (instrumental) que se consinta pagar por qualquer outro valor. Que esse "absoluto" continue sendo finito mostram-no os fatos: primeiro, a decisão que o faz tal é produzida mediante uma deliberação que contrabalança o "mais" ou o "menos" do valor que tal decisão representa; e, segundo, o limitado da transformação do real que ela supõe como poder real dentro da ordem do universo.

Conclusão sobre as duas linguagens da liberdade

Aqui estamos, então, diante da inegável necessidade de duas linguagens com suas respectivas características dissimilares, mas com suas diferentes funções lógicas. Na ordem do sentido, o homem como que cria esse sentido, pode fazer um *absoluto* desse dever-ser, ao subordinar-lhe qualquer outro bem que poderia obter renunciando a ele. Não obstante, o poder real, transformador, dessa opção absoluta não indica que o homem tenha colocado a *totalidade do ser ou da causalidade* a serviço desse valor ou sentido.

Desse modo, uma antropologia realista não pode admitir para o homem outra liberdade, a não ser aquela que vá de um *absoluto menos* a um *absoluto mais*. A categoria de *absoluto* pertence à ordem do sentido, enquanto o *menos ou o mais* responde à utilização maior ou menor — nunca total — do ser e da causalidade em prol de um projeto ou valor qualquer. Uma escatologia que não atendesse a essa dupla medida não estaria falando do homem existente neste mundo.

Não outra coisa nos diz — numa teologia basicamente antropológica, que deveria ter sido continuada em escatologia — o artigo já citado e brevemente estudado de K. Rahner sobre a concupiscência. Todos os atos maus, assim como os bons, são opções *finitas* em seu próprio ser de atos humanos, por mais que versem sobre um ser Infinito ou — assim deveria ser dito — *tanto mais* quanto versam sobre um ser Infinito. E por mais que, dentro de cada existência humana, cada opção suponha atribuir um valor *absoluto* — isto é, não condicionado (por nenhum outro valor), nessa ordem do sentido que cada homem escolhe como estrutura de sua atuação — a um conceito determinado do dever-ser.

Embora repugne ao nosso uso — vago e ambíguo — da linguagem, numa *antropologia* cabal, ser infinito e valor absoluto não podem ser entendidos como sinônimos. Não vale também uma escapatória que gerou erros muitos sérios: o Ser Infinito deveria ser, porque sê-lo-ia objetivamente valor absoluto. Só que, na ordem subjetiva, o homem equivocar-se-ia (e pecaria, negando a Deus esse caráter) ao fazer de um ser finito, que seria apenas um ídolo, seu valor absoluto.

Isso não é assim. Precisamente enquanto infinito, Deus não pode ser, de modo direto, um valor absoluto para o homem, por ser, como acabamos de ver, uma abstração (o finito negado enquanto tal = infinito). Somente outro ser finito pode, e deve, ser *absoluto* para o homem. João, ao afirmar esse paradoxo, coloca-o nos lábios de Jesus: "Ninguém tem *maior* amor do que aquele que *dá a vida* por aqueles aos quais ama" (Jo 15,13). E isso não é "subjetivo" no mau sentido da palavra, ou seja, como sinônimo de erro (que não reconhece a realidade naquilo que vale). Mais: é o mais "objetivo", na medida em que é o último critério da verdade:

> Se alguém diz: "Amo a Deus" (= Ser Infinito), e não ama seu irmão (= ser finito), é um mentiroso, pois quem não ama seu irmão, a quem vê (por sua finitude), não pode amar a Deus, a quem não vê (por sua infinitude) (1Jo 4,20).

O juízo de Deus e sua sanção

Quem conclui como acabamos de ver, pode estar seguro de possuir toda a antropologia necessária para, a partir de uma vida e atividades propriamente

humanas, compreender o que a revelação diz sobre as coisas últimas. Isto é, aquelas que sobrevêm ao homem, uma vez acabada sua história e sua liberdade: morte, *juízo*, inferno e/ou paraíso.

Pois bem, como acabamos de recordar, é verdade que a escatologia proveniente da auto-revelação de Deus nos mostra ali o homem situado em outro plano "existenciário" e, portanto, ontologicamente outro daquele que pôde ter vivido, não contando com a "graça" (= sobrenatural). Mas o homem, que historicamente conhecemos, está já e sempre dotado dessa participação da vida divina. Por isso a auto-revelação de Deus no-lo mostra sempre dando-se um destino que o homem reconhecerá como *o resultado de sua própria liberdade* exercida até sua morte. Deus joga até o fim, numa alternativa *stantis aut cadentis ipsius justitiae*, o jogo de guardar essa proporção estrita entre o destino final do homem e o que este decidiu, enquanto sua liberdade (já sobrenatural) se exercia dentro dos parâmetros do tempo e do espaço. Isto é, naquilo que resume a preocupação constante do ser humano: *a história*.

Daí que toda intenção "moral" (ou moralista?) de centralizar o homem em atitudes que, sobrevoando a história, apontem à meta-história — como o temor do inferno ou ainda um amor a Deus sem mediações espaciotemporais —, na realidade, conduz a diminuir sua responsabilidade humana e, portanto, sua posição ante o juízo de Deus. Isto é o que o Vaticano II deixou esclarecido no parágrafo (n. 39) que a *Gaudium et spes* consagra à escatologia: "A expectativa de uma nova terra — isto é, de uma nova existência mais além da morte — não deve enfraquecer, mas antes ativar a *solicitude em ordem a desenvolver esta terra*, onde cresce o corpo da nova família humana". Ou seja, uma vez mais, *através da história*.

Não é de estranhar, então, certa sobriedade, aparentemente desconcertante, da escatologia cristã. De fato, a revelação divina não fez, dir-se-ia, qualquer esforço válido para cercar a vida de além-túmulo de atrações que concorram com aquelas que a história oferece. E, no entanto, há todo um processo de desenvolvimento da escatologia; só que este, por assim dizer, se detém no umbral do *além*, para que, dali, o homem olhe com mais profundidade, riqueza e maturidade, para este aquém, onde se constrói a história.

E, certamente, isso não começa com o Vaticano II, por mais que sua "novidade" já desconcerte muita gente. O que o Concílio realiza, nesse aspecto, é recordar (e aprofundar) o que Paulo — o primeiro, na história da redação neotestamentária — vislumbrou, procurando dar seu sentido mais pleno à experiência fundamental da mensagem cristã sobre a ressurreição de Jesus.

Creio que vale a pena determo-nos um momento em tal fato, já que existe em Paulo uma espécie de *imaginário* corretor atualizado, diante do outro, veiculado até Jesus pela tradição hebraica. Trata-se de um amadurecimento do imaginário judicial, assim colocado de acordo com o grande acontecimento que constitui a "Boa-Nova" (= Evangelho) própria do apóstolo: a chegada à idade adulta de uma humanidade que, finalmente, pode conhecer o sentido e o destino de sua própria história. Por outro lado, isso resume o que a revelação acrescenta (em clareza e profundidade) ao que já se via assomar nas experiências (antropológicas), às quais nos referimos, no tópico anterior deste capítulo.

O umbral de uma escatologia madura: o juízo de Deus

Paulo, como é lógico, não é o "inventor" de qualquer escatologia particular. Os elementos do pensamento paulino, nessa matéria, já estavam presentes nas lembranças que as primeiras comunidades cristãs conservavam sobre coisas enunciadas por Jesus; mesmo no caso de não haver certeza de que guardassem uma lembrança precisa das mesmíssimas palavras daquele.

O que, sim, é certo é que a escatologia paulina estende-se mais e coloca maior ênfase sobre elementos já esboçados na pregação (parabólica) de Jesus. Desejaria tratar aqui de *duas* dessas ênfases que, em Paulo, têm estreita relação com a maturidade humana, no que diz respeito à compreensão do juízo final de Deus. Depois, formularei especificamente o tema do destino do mal diante desse mesmo juízo, segundo as imagens com as quais é descrito, no capítulo terceiro da primeira Carta de Paulo aos Coríntios.

A *primeira ênfase* está colocada numa característica dentro do quadro geral, que os autores do Novo Testamento trazem do plano de Deus sobre a existência do homem. Todos eles coincidem em que Jesus conhece uma só obrigação para o ser humano: o amor mútuo e o serviço. Paulo indica aos romanos: "Com ninguém tendes outra dívida (= obrigação), a não ser a do amor mútuo" (Rm 13,8).

Para especificar um pouco mais essa obrigação, expressa de uma forma tão resumida e geral, Jesus e Paulo não querem entrar nos meandros de uma lei de infinitos artigos que apliquem esse critério genérico às igualmente infinitas circunstâncias, nas quais um

amor concreto seja indicado. Tanto Paulo como Jesus, segundo os contextos em que viveram, chamaram a atenção sobre exigências diferentes, para deixar primeiro à iniciativa criadora e honesta dos cristãos o atender precisamente onde as necessidades alheias e as capacidades próprias oferecessem melhores possibilidades de amor e humanização. Jesus falou de um "reinado", ou seja, de um "governo", no qual o amor misericordioso de Deus se tornaria realidade na terra[6] (de Israel), sobretudo para aqueles que mais sofriam por sua marginalização social: pobres e pecadores.

Paulo, muito mais preocupado pela dor que procede do temor do castigo divino, da angústia ante a liberdade, da ânsia infantilizadora por uma lei que resolva os problemas do homem a partir de fora, acentua a criatividade que seria necessário levar ao plano de Deus. Um plano designado por duas metáforas de um desenvolvimento criador: "a seara de Deus" ou "a construção de Deus" (1Cor 3,9). Sinônimos, no fundo, do "Reinado ou Governo de Deus", tantas vezes mencionado pelas parábolas dos sinóticos.

No entanto — e aqui chegamos à *ênfase paulina* —, a frase que antecede vai precedida desta declaração: "Somos *colaboradores* (= *synergoi*, ou seja, somamos nossa energia a) de Deus". Para Paulo, esta é a boa notícia cristã: Deus necessita de mulheres e de homens para ajudá-lo em seu plano, pois, nele, previu e quis depender do amor que procede da liberdade humana. Uma vez mais, essa idéia não está ausente do anúncio do próprio Jesus. A seu modo, já o diz em sua parábola dos talentos, em Mt 25,24-26: Deus colhe (graças à liberdade criadora de seus "colaboradores" humanos), onde *não semeou*. Mais: até seria possível dizer que, "falando em dinheiro", Jesus o disse com maior ênfase, ainda, na parábola do juízo final. De fato, ali, o que se faz ao irmão que sofre, Deus credita como se fosse feito a ele, que sofre com essa mesma dor. A tal ponto que se torna quase desmedido — mas não ilógico — o alcance da liberdade humana.

No entanto, talvez seja necessário dizer que, num aspecto — o da lógica —, a ênfase paulina sobre a *synergeia*, ou co-operação, é superior àquela que se encontraria nos sinóticos. De fato, para Paulo, a conseqüência desse trabalhar juntos — Deus e os homens — torna-se tão central que, a partir desse momento da maturidade, o homem se torna senhor do universo criado, e somente aquele que sente essa responsabilidade deixou de ser criança e poderia dizer-se cristão (cf. 1Cor 3,1 e 21-23; Gl 4,1-7).

Mas, além do sinergismo, a descrição figurada de como Deus julga — primeiramente cada cristão e depois cada homem[7] — contém uma segunda ênfase própria de Paulo e profundamente relevante para a maturidade do cristão.

A *segunda ênfase* consiste numa característica do imaginário que Paulo usa para descrever o juízo escatológico de Deus no mesmo capítulo terceiro da primeira Carta aos Coríntios.

O conhecimento do pensamento moral de Paulo, em suas grandes cartas, permite comprovar uma profunda unidade em relação ao critério que dirimirá o juízo que Deus fará de todo ser humano. Desse ponto de vista, nada sugere uma diferença perceptível entre a mencionada passagem da primeira Carta aos Coríntios e a parábola que se encontra em Mateus sobre o juízo final. O critério desse julgamento é sempre o amor. Isso sim, um amor que se transforma em responsabilidade criadora ante as necessidades humanas dos demais na história. Essas ocasiões concretas do amor estão, como que exemplificadas numa lista de necessidades, na parábola mateana. Paulo alude a elas quando fala da "construção" (histórica), na qual colaboram Deus e os homens (1Cor 3,9).

No entanto, há algo importante que varia na linguagem figurada que os dois textos empregam. Na parábola que traz Mateus, o resultado do juízo divino se divide, assim, em duas sentenças: "Vinde, benditos...!" e "Apartai-vos de mim, malditos...!" (Mt 25,35.41). A sentença separa aqueles que amam e ajudam daqueles que não amam, nem ajudam. E aqui vem o caráter distintivo ou, se o preferimos, a ênfase diferente da linguagem figurada paulina. Para Paulo, que é que será julgado? "A qualidade da *obra de cada um* será provada pelo fogo" (ibidem, v. 13).

Toda a linguagem figurada transforma-se. Fala-se do "edifício" ou "construção" de Deus e de como se julga a "co-operação" (sinergética) de cada homem a essa obra compartilhada. E uma vez que se trata de "edificar", a atitude diante desse julgamento será: "Cada um veja como constrói!" (ibidem, v. 10). De fato, o alicerce desse edifício é tão sólido quanto perfeito: é aquele que o mesmo Jesus colocou com sua própria história (v. 11). Os homens que cooperamos com ele somos responsáveis por nossa própria contribuição — limitada sim, mas insubstituível — à edificação comum. Paulo mede o valor de tal contribuição com uma descrição de *materiais* que dariam diferente qualidade e durabilidade a nossa obra. Já sabemos que a única qualidade que fará parte do edifício acabado será aquela que colocou seu alicerce, isto é, o amor. Nossa colaboração histórica, porém, será sempre um amor "mesclado" de mil rodeios e escapatórias fabricadas pelo egoísmo. Prosseguindo com a linguagem figurada de Paulo, equivale a dizer que nossa contribuição ao edifício de uma humani-

dade melhor é feita com "materiais de diferente qualidade" ou, melhor, com materiais que têm diferente capacidade de solidez e resistência. Ou seja: edificamos "com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno, palha..." (v. 12). O que é, então, que jogamos perante o juízo de Deus? Isto: "Se nossa obra, construída sobre o alicerce (da graça de Cristo), *resiste* ou não" (v. 14). Se a vida, que o amor colocou em nossos projetos, é mais forte que as forças de morte, que trabalham como elementos negativos contra o que deveria fazer parte de um edifício definitivo.

Entendo que essa transformação da linguagem figurada sobre o juízo (escatológico) de Deus deve ter surpreendido o leitor. Há vinte séculos que Paulo o escreveu e dir-se-ia que ainda não foi lido pela Igreja! Com a exceção, é claro, do Vaticano II, logo esquecido ou, pelo menos, nunca levado — dogmaticamente — a sério.

Para ajudar que tal aconteça, poderemos constatar que essa descrição do juízo de Deus tem uma dupla *ênfase* que constitui a contribuição de Paulo à parábola mateana. Esta última, como já mencionei, limita-se a identificar o critério desse julgamento. E, como os exegetas advertem incessantemente, aqueles que interpretam a parábola têm de guardar-se de "alegorizar" seu conteúdo. Isto é, de querer buscar em cada detalhe uma aplicação figurada querida pelo autor. Concretamente, no caso dessa parábola, não se diz qual a conta e a partir de quais limites aritméticos, por assim dizer, alguém entra na — ou sai da — categoria dos benditos ou na dos malditos.

Em compensação, é importante e está aí a primeira *ênfase* característica de Paulo, na descrição que acabamos de apresentar: a redução do plural "obras" (como Mateus dá por entendido em sua lista) ao singular "obra", como aquilo que Deus julga. Em Mateus, o juízo tinha como resultado a *separação de dois grupos* de pessoas, segundo as obras que os integrantes de cada grupo teriam praticado. Em Paulo, trata-se de separar, *da obra* de cada um, a qualidade que lhe vem de possuir a força de Deus, que é o amor, daquilo que nessa mesma obra obedeça a outros determinismos, que, com sua facilidade, tenham substituído livremente o amor pelo costume, pelo medo à lei, pela omissão, pela lei do menor esforço... Para Paulo, é a obra — não a pessoa — que está em perigo!

O deslocamento de uma angústia pela sorte individual para aquela *responsabilidade histórica* de criar um mundo mais humano e solidário é o mais oposto ao solipsismo egocêntrico e a garantia mais profunda de maturidade psíquica no enfrentamento com a realidade, sem subterfúgios de qualquer espécie. Sobretudo quando essa responsabilidade não é sentida como um peso, como uma exigência desproporcional e aterradora, mas como o resultado de um crescimento interno. Trata-se, de fato, de uma maturidade, na qual o interesse se desloca daquilo que acontecerá à pessoa ao que cada ser humano pode acrescentar — e de maneira definitiva — à *história* do universo com uma *obra* criadora de amor. Não interessa se serei premiado ou castigado, mas o que ficará como definitivo, de minha contribuição criadora, única e pessoal, à história de todos.

E não se trata de criar, numa proporção que seria irreal e desproporcional a nossas forças. Cada ato de amor que responde de maneira precisa às pequenas exigências concretas e reais de um irmão já é criação. Desde um humilde sorriso ao mais ambicioso plano político ou social. De fato, o que o torna criador de algo definitivo não é sua dimensão externa, mas a força interna, infalível, do amor com que foi feito, uma vez que este provém de Deus e jamais fracassa ou se perde. *Resiste ao fogo destruidor* (metafórico) e se introduz — como diz o Vaticano II, no texto mencionado, no qual é citada a passagem de Paulo, aqui comentada — naquilo que a primeira comunidade cristã formulou como seu maior anúncio de esperança: "O novo céu (de Deus) e a nova terra (dos homens)" (2Pd 3,13; Ap 21,1).[8]

O segundo aspecto dessa mesma ênfase, que contém a linguagem figurada dessa descrição paulina do juízo, é que permite desligar esse mesmo julgamento do acento que parecia necessário colocar, de algum modo explícito ou implícito, no *último momento*. Uma pluralidade de obras obrigava, é claro, a destacar qual delas significaria um sim ou um não dado a Deus. Do contrário, o homem não saberia onde e nem quando se jogava seu destino. Daí também a parafernália inumana e monstruosa com que os seres próximos do moribundo pretendiam extrair-lhe um sim a Deus que o salvasse no último instante.[9] Assim como o terror diante da morte súbita, sem tempo para exercer uma opção consciente supostamente decisiva.

A *história* de cada homem configura um todo. E como um todo será julgada. Que a morte venha antes ou depois não altera essa unidade singular. E essa história veicula uma dupla força criadora: o duplo amor mútuo. O amor de Deus ao homem e o amor do homem ao irmão. E essa unidade investida na história terá mais ou menos amor, mais ou menos desse elemento *absoluto*, criador e definitivo. E se chegasse a faltar no homem — não por sua culpa, mas pela brevidade de sua história ou pela debilidade de sua

mente — a capacidade de responder ativamente ao amor de Deus, este sozinho será suficiente para salvá-lo (1Cor 3,15). Daí procede essa certeza da salvação da humanidade como um todo que penetra até no pensamento do último Rahner. Mesmo quando se encontra, ilogicamente — no meu parecer —, debilitada em sua obra, ante a necessidade, para cada indivíduo humano, segundo ele, de contar com a possibilidade de sua própria condenação.

O resultado de uma escatología madura

O "não" a Deus

Com o que dissemos no tópico anterior, não se acabou a análise do texto de Paulo sobre o juízo de Deus. Aquela advertência inicial: "Cada um veja como constrói!" ainda merece consideração. Acaso não aponta para uma possibilidade de negar-se a edificar algo que resista e subsista? Como responde, de maneira mais ou menos explícita, a essa pergunta a imagem que Paulo nos oferece do juízo de Deus sobre a "história" de cada homem livre?

Creio que a resposta de Paulo contém *dois elementos*, ligados ao que acabamos de ver, e complementares das ênfases que observamos no pensamento do apóstolo a esse respeito.

O *primeiro* não aparece em Paulo tão direta e claramente como na parábola mateana do juízo final, tantas vezes mencionada aqui. No entanto, basta percorrer as grandes cartas de Paulo para extrair a conclusão de que está presente, a modo de pressuposto, naquilo que ele afirma sobre o âmbito da liberdade humana. Trata-se de que, pelo livre querer de Deus, as opções do homem na história das relações interhumanas *atingem a Deus*, de modo tão certeiro e profundo como o bem que se faz ou se deixa de fazer ao irmão necessitado.

De fato, recordaremos que o motivo pelo qual o amor ao irmão é o único critério com que Deus julga todos os homens é, segundo a parábola própria de Mateus, que, ao atingir a humanidade do outro, o que se faz a ele chega, com toda a sua alegria ou a sua dor, a Deus, que o ama sem limites nem obstáculos: "O que fizestes com o menor de meus irmãos a mim o fizestes".

Uma afirmação tão direta, à primeira vista, não se encontra nas cartas de Paulo. No entanto, esse pensamento fundamenta, de maneira óbvia e com muito mais freqüência do que em Mateus, uma grande quantidade de passagens, nas quais Paulo fala do âmbito abarcado pela liberdade humana. Basta recordar, aqui, alguns desses grandes textos, entre os mais claros.

No começo da passagem aqui estudada, por possuir uma linguagem mais madura — se podemos falar assim — do juízo de Deus, fazia-se alusão a que todos os homens seriam julgados segundo sua livre cooperação à "plantação" ou à "edificação" *de Deus* (1Cor 3,9). Paulo usava, assim, esse genitivo gramatical para indicar o plano ou projeto que Deus quer realizar, mas que não o fará por si mesmo, e sim apelando à "sinergia" livre de seus colaboradores humanos. Quem associa um projeto – o único projeto que Deus tem fora de seu próprio ser – à livre cooperação criadora de outros coloca em mãos destes últimos algo que apaixonadamente o atinge. Não em vão a comunidade cristã — ou o próprio Paulo — identificou a história criadora do homem com a formação do novo céu e da nova terra (*GS*, n. 39). Geralmente, pensa-se que nossa colaboração se "reduz" à obra de edificação da nova terra, mas a implicação apaixonada de Deus nessa história que o atinge aparece tanto ou mais no fato de que esse mesmo Deus coloca nas mãos dos homens a participação livre na criação de *seu novo céu*, isto é, de sua "morada entre os homens" (Ap 21,3.22).

O próprio Paulo indica, também, em outra de suas passagens mais audazes (igualmente citada no já mencionado parágrafo da *Gaudium et spes*), que Deus teria fracassado em sua criação do universo inteiro, se esta não conseguisse liberar-se, ao ser usada pela liberdade dos filhos de Deus (= os homens), para vencer a dor e a morte que ameaçam, continuamente, com sua *inutilidade* a história humana (Rm 8,19-22; cf. também 1Cor 15,53-57 e 2Cor 5,1-5).

É de suma importância o que destacamos até aqui. A revelação que Deus faz de sua implicação total, por livre amor, na história dos homens, significa *o ponto máximo*, sem abandonar o realismo, que alcança com suas decisões, da liberdade do homem: o *Absoluto*. Só que para mostrar isso Paulo não precisa utilizar imagens de um "temor total", que não se compaginam com o plano no qual se jogam as opções realistas da existência humana. Certamente, trata-se de um *Absoluto* que se atinge; mas com o sinal *mais* ou o sinal *menos*, próprio de todas as decisões históricas nas quais se busca, ou não, realizar o amor.

Segundo. Nessa mesma medida, cabe perguntar-se: em que consiste esse "não", essa rejeição de Deus? Que diz o juízo de Deus a respeito dele, segundo Paulo?

Aqui, a própria imagem de Paulo é, em si mesma, extraordinariamente clara e eloqüente. Assim como é nova sua linguagem sobre o destino final do mal mo-

ral. O *fogo* que acompanha o *juízo* de Deus não tem, aqui, qualquer função que se equipare com a decisão histórica à qual se aplica. Mais: o fogo se aplica à história total de cada homem. À daqueles aos quais chamamos de bons como à daqueles que temos como maus. O fogo tem como função deixar *subsistir tudo e somente foi feito por amor*. Tudo isso e somente isso passará, assim, a fazer parte do definitivo.

Pelo contrário, o "não" a Deus está constituído por tudo aquilo que não resiste ao fogo e, portanto, não subsiste. O juízo de Deus, assim, não separa os bons dos maus, nem sequer as boas obras das más. Mesmo ali, numa só obra, na qual houve intenções misturadas, a imagem indica que Deus — e somente ele — é capaz de separar a *proporção* que o bem faz subsistir e a que, por não provir do amor, é aniquilada pelo fogo. Isto é tão justo para um olhar que não seja simplista ou maniqueísta que o próprio Rahner foi sensível ao fato, tenha-o ou não lido em Paulo. Em seu citado *Curso*, escreve estas palavras, muito mais sóbrias e realistas que outras também escritas por ele: "O *não* é uma possibilidade da liberdade, mas ao mesmo tempo essa possibilidade da liberdade também é sempre o fracassado, o que não chegou a um termo feliz, o que ficou obstruído, o que se nega a si mesmo e se suprime".[10]

Não creio que, a esse respeito, seja útil repetir aqui a exegese, feita em outras obras,[11] da grande passagem central de Paulo, na Carta aos Romanos, sobre a antropologia, no que se refere à decisão humana entre o bem e o mal moral. No entanto, pelo menos o essencial dessa passagem paulina (Rm 7,14-24) supõe que Deus deu a cada homem, de sua própria vida, um impulso radical, uma vocação indelével ao amor. Semelhante, embora seja muito mais genérica, àquela que o artista sente em relação à criação de beleza em literatura, pintura, arquitetura... Que artista por vocação diria que é livre porque pode escolher entre a beleza e a feiúra? Para o artista, ser livre consistiria em ser capaz de levar à realidade sua concepção da beleza. Essa é a liberdade para o homem. Criar amor é o mais radicalmente procurado por todo ser humano. E somente sente-se livre quando é capaz de realizar esse amor.

Daí que Paulo não se preocupe em situar a liberdade entre o bem e o mal, entre o amor genérico e o egoísmo genérico. O homem não se sente livre porque lhe seja dado escolher entre o bem e o mal; assim como nenhum artista, diante da possibilidade de criar uma desejada beleza, sente-se livre porque poderia escolher, em seu lugar, a feiúra. "Ninguém deseja ser mau" parece ter proclamado, no século II, o filósofo grego Demonax.[12] A liberdade entre o bem e o mal entra em cena mais tarde, segundo Paulo: "*Querer* o bem está ao meu alcance, mas não o *realizá-lo*" (ibidem, v. 18). Em outras palavras, o mal aparece quando a vocação (boa) de criar o amor começa a tarefa de *realizá-lo*, em meio ao poder dos determinismos de um mundo já criado. Todos os instrumentos que, a partir do projeto bom e criador do homem, deve utilizar para levá-lo a cabo pertencem a um universo já criado e dotado de mecanismos que ultrapassam em poder o mero querer desse candidato a criar. Usá-los, *na medida exata* em que servem *a seu projeto*, exigiria um esforço sobre-humano (no sentido mais literal desse adjetivo). O homem cede livremente, em maior ou menor medida, à facilidade do menor esforço. Compromete, mais ou menos, seu projeto de amor seguindo essa "lei dos instrumentos" (ou "lei dos membros"; cf. ibidem, vv. 23-24) e, na mesma medida, prefere o prazer do egoísmo às duras exigências da criação do amor na história. De tal maneira aparece o pecado realmente humano, não um satanismo de tipo angélico, nem, portanto, um *não*, no qual todo o seu ser se comprometa com o mal e com uma negação de Deus. E, no entanto, cada vez que cede à facilidade egoísta, perde-se, no novo céu de Deus e na nova terra dos homens, *algo finito, mas de absoluto valor*.

Se não fosse pela vitória qualitativa do amor, que é graça de Deus no homem, este não seria, na história, mais do que uma sucessão de opções de vida, que se iriam transformando em morte (desses mesmos projetos). E, portanto, em maior e mais profunda dor da existência própria e dor de todos aqueles aos quais seu amor pensava criar algo capaz de suprimi-la ou aliviá-la. Daí o grito com o qual Paulo termina o capítulo sétimo da Carta aos Romanos: "Infeliz de mim! Quem me livrará desta condição humana que me leva à morte?" (ibidem, v. 24b). Só que o capítulo que se abre imediatamente depois mostra e interpreta a ressurreição de Cristo não como uma mera promessa de tornar a encontrar seres queridos já mortos, mas como a "manifestação do que, na realidade, pôde realizar nossa liberdade" (Rm 8,19-21). A qual, mesmo cedendo parte de seu projeto, reconhecê-lo-á quando a história revele a vitória, que será proporcional ao amor que subsiste em cada uma das "histórias" humanas, tais como Deus as vê e reconhece.

Conclusão geral

Reconheço que o caminho da investigação, neste espinhoso tema do inferno, foi longo e cansativo. E é inevitável colocar-lhe um fim aqui. Pois bem, contra o que o leitor poderá ter sentido, ao encontrar-se

com um tão longo capítulo final, as conclusões gerais deverão ser breves, sem maiores matizes ou explicações. Se é que posso...

Existe o inferno para o ser humano?

Diante de tal pergunta, o leitor — que passou pelos dois capítulos prévios e comparou o capítulo consagrado aos argumentos negativos (o terceiro) e o consagrado aos argumentos positivos (o quarto) —, é muito provável que já irá dar por sabida a resposta. E que, com "temor e tremor", ou com alegria, pense que é mais ou menos evidente que aqui estivemos preparando o caminho para responder a essa pergunta essencial pela pura e simples *negativa*.

E, desde já, tenho de adverti-lo de que não é assim. Talvez um leitor mais atento tenha percebido que, em todo o tópico anterior, o segundo deste mesmo capítulo, estive procurando buscar, nas próprias fontes da mensagem cristã, como reformular o pensamento sobre o "inferno". E como fazê-lo de maneira que, entre as motivações que determinam o agir segundo a fé, o grande chamado à seriedade da liberdade substitua aquele que, sob o título de "inferno" (arrastando atrás todo o imaginário que ainda lhe está acoplado), *cumpria na teologia consciente* — mais mal do que bem — a função de alertar sobre uma dimensão absoluta da liberdade humana (confundindo-a com um poder infinito que a liberdade humana nunca possuiu).

Entendo que mais de um leitor irá perguntar-se por que me oponho a que se dê uma negativa pura e simples à existência do inferno. Em todo caso, a primeira coisa que diria a esse respeito é que, se, ora... veja bem, se desde o início já não fosse minha intenção substituir a função do "inferno" por outra — melhor calibrada —, simplesmente teria deixado que o *silêncio sobre o inferno*, com cuja menção comecei esta obra, terminasse seu trabalho, apagando algo que, certamente, não orienta a mente para a busca de soluções mais humanas aos conflitos históricos. O que é, precisamente — segundo o Vaticano II —, a função da fé (*GS*, n. 11).

Este esclarecimento é suficiente para justificar esta tentativa; tenha-a cumprido plenamente ou não.

De fato, Rahner já observava, acertadamente, que não se tratava de ignorar o uso figurado da linguagem neotestamentária, e posterior, sobre o inferno. Acrescentava, com a mesma razão, que esse não era, estritamente falando, um lugar no qual ficariam encerrados eternamente aqueles que haviam dado a Deus um não com a totalidade de suas vidas. O inferno era uma atitude de afastamento de Deus, que começava nesta existência do homem e que Deus respeitava na futura. "Os textos escatológicos, no fundo, são enunciados sobre o homem que existe *agora*", escreve Rahner.

E tem razão. Só que não é necessário esperar que as opções que o homem faz e que, como acabamos de ver, chegam, pelo próprio amor de Deus, a atingir o mesmo Absoluto se separem, para isso, do plano da história com seu permanente mais ou menos. E, assim, rejeitem, para melhor chegar a Deus, a mediação histórica do irmão. O "inferno" é — nada mais, nada menos — que a dor com que atingimos os outros, ou a que, podendo-a evitar, não o fazemos por temor, preguiça ou costume; numa palavra: por egoísmo.

Uma vez mais, perguntar-se-á, então, para que chamá-lo *inferno*, se dele excluímos todo o mostruário de tormentos e penas que normalmente acompanham esse conceito? Como se pode compreender, minha resposta é dupla. Por um lado, não insisto em chamá-lo assim, e para ser melhor compreendido, mencionei que prefiro uma expressão estranha, mas digitalmente justa, no meu parecer: "o absoluto menos", ou seja, o absoluto que, em vez de criar e construir amor, constitui o extremo setor "menos" de nossas opções, sempre limitadas e finitas. Portanto, não compatíveis com uma pena de dano, entendida como o resultado de um não, assim, tão total quanto impossível para o homem. Por outro lado, como acabo de mencionar, não pretendo lutar com certos dados lingüísticos por demais estabelecidos. Creio que vale mais a pena jogar com uma linguagem já conhecida, com a condição de que se apure o conteúdo verdadeiro dos termos. Uma mudança de linguagem que é percebida sem que se entenda o motivo da mudança pode chocar, e impedir, mais do que ajudar a comunicação que se pretende estabelecer.

*Temor (infantil) **versus** responsabilidade (madura)*

Aqui, torna-se necessário fazer uma pergunta. E, certamente, uma pergunta fundamental a respeito do *status* teórico e prático dessa reformulação da fé, com vistas ao destino escatológico do mal. Essa pergunta contém dois passos: quem chega à mesma conclusão a que chegamos neste estudo está *obrigado* a fazer essa mudança e a passar de uma concepção clássica do inferno — como lugar definitivo do ser humano afastado para sempre do Ser Divino, fonte de todo bem — à concepção do que chamei de "o absoluto menos", no qual a gravidade última do mal estará sempre vencida pela "minimíssima" partícula

de amor na história? E, em segundo lugar, deve, *na teoria e na prática, rejeitar como falso* o primeiro termo dessa alternativa?

A *primeira parte* da pergunta refere-se, como é óbvio, ao tipo de obrigação que pode vir de algo que se apresenta como fazendo parte do próprio núcleo da fé. De tal modo que, uma vez percebida a força dessa formulação, seja necessário torná-la própria para manter a pertença à mesma fé que antes se expressou de outra maneira.

A necessidade de introduzir uma transformação nas formulações relativas ao inferno está baseada no claro testemunho da teologia neotestamentária, que se começou a perceber com tanto maior clareza quanto, depois da encíclica de Pio XII, *Divino afflante Spiritu*, em 1943, se exigiu dos teólogos e exegetas católicos a busca do sentido original dos escritos bíblicos, segundo a intenção de seus autores.

Pois bem. Segundo Paulo, a significação decisiva de Cristo para o homem depende de que este esteja disposto a ultrapassar o ser mera criatura (= "carne", na linguagem paulina, em sua condição de escravo da lei e dos elementos do mundo) para uma liberdade que aceita a *responsabilidade* de encaminhar o universo inteiro a serviço do amor e da humanização do homem. Por que digo que tal necessidade provém do pensamento teológico de Paulo? Porque foi e é tarefa habitual do tema do inferno desatar o *máximo temor possível* diante das conseqüências que acompanham nossos atos. Sem dúvida, Rahner refere-se a tal quando fala da "seriedade absoluta da liberdade", ligando-a à "possibilidade, para cada indivíduo, de uma perdição absoluta".

Uma vez tirada essa possibilidade e relativizada essa seriedade — costuma-se pensar —, a tensão com que cada um deveria velar para evitar o pecado seria afrouxada sem remédio. Acaso não tem a moral cristã, no temor, um aliado moral do amor? Por que, então, se chama uma "contradição imperfeita" à "atrição" (isto é, ao temor das penas infernais), ao passo que o arrependimento perfeito dar-se-ia na "contrição", chamada "perfeita" porque baseada no amor a Deus?

No entanto, não apenas Paulo, mas também outros autores do Novo Testamento desmentem claramente essa pretensa colaboração entre o amor e o temor. João, em sua primeira Carta, escreveu: "Não há temor no amor (= *ágape*); ao contrário, o amor perfeito lança fora o temor" (1Jo 4,18).

Isso, que João dá por certo, foi para Paulo objeto de profundas elaborações, uma vez que, aqui, de algum modo, está o centro do "evangelho paulino", isto é, a boa-nova de Jesus, tal como Paulo a compreende, prega e exige. De fato, para ele, Jesus significa que o homem alcançou a maioria (Gl 4,1ss) e, com ela, a afetividade da filiação que tem cada ser humano, enquanto irmão de Cristo e filho de Deus. E significa duas coisas, ou apenas uma com dois aspectos: agir como herdeiros do universo e deitar fora *todo temor* desse Deus Criador, que é nosso Pai e que nos chama a cooperar para dar à criação seu plano sentido divino e humano (Rm 8,15-17).

O primeiro aspecto liberta o homem da escravidão em relação àquilo em que colocava uma enganosa confiança: as obras da Lei; ou seu equivalente entre os pagãos, isto é, "os elementos do mundo". O segundo aspecto devolve, submetido o temor, o homem à história e suas complexidades, porque "não temos outro dever a não ser o *serviço* mútuo" (Rm 13,8). E quem diz "serviço" diz história, e audácia para nela entrar sem exigir respostas feitas, diante das mutáveis necessidades com que o amor se defronta. A mera seriedade da liberdade, quando esta ultrapassa certos limites, marcados pela saúde mental, diante da incógnita de uma perdição absoluta, sabemos que, muitas vezes, ocasiona uma insuperável dose de angústia, com as consecutivas escapatórias teológicas, psicológicas ou sociológicas...

A *segunda parte* da pergunta, com a qual encabeçamos este tópico, referia-se precisamente ao que dizer e que fazer sobre a forma em que, durante séculos — e em épocas sem capacidade de fazer uma exegese crítica do imaginário infernal e das elaborações teológicas paulinas —, se expressou a importância decisiva do que chamei (e que o leitor pode chamar da maneira que lhe agrade, com a condição de usar os mesmos critérios) de o "absoluto menos". Numa palavra, se o que foi dito aqui é verdade, será necessário concluir que a clássica descrição do inferno e do caminho que a ele conduz era *falsa*?

Em minha já citada obra, *O dogma que liberta*, com a ajuda e direção da instrução *Mysterium Ecclesiae*, procurei mostrar como, num progresso educativo, no qual se passa de compreensões — com suas respectivas fórmulas — mais simples e singelas a outras mais profundas e maduras, não é um instrumental intelectual suficientemente fino e adequado intitular tal mudança como passagem do erro à verdade. A alternativa *verdade-erro* só pode valer plenamente — e falando rigorosamente — entre concepções simultâneas, dentro do processo de que se trata. Ou quando se regride no processo. O infantil é saudável, o infantilismo é uma doença.

Talvez o mais claro exemplo disso, no passado bíblico, seja a conduta aparentemente oposta de Paulo no que se refere à libertação cristã. Em sua carta aos Gálatas, Paulo alerta os pagãos convertidos dessa co-

munidade fundada por ele sobre o fundamento da liberdade cristã: "se vos deixais circundar (= se aceitais a Lei mosaica como critério moral), *Cristo de nada vos servirá*" (Gl 5,2; ib. também 1,6-8; 2,21; 3,4; 4,11; 5,4).

No entanto, é o mesmo Paulo que recomenda algo aparentemente oposto aos cristãos de Roma, onde os pagãos convertidos constituíam também a maioria. Recomenda, de fato, que eles acolham com bondade aqueles que são *débeis na fé* (Rm 14,1ss) e pensam que há dias especiais, nos quais é obrigatório o jejum. Paulo chega até a afirmar que, assim, "são bem acolhidos pelo próprio Deus". No entanto, o apóstolo não mudou sua concepção da liberdade cristã. Por oposição ao que é "débil" (= infantil) na fé, aquele que — supõe-se — nela é forte "pensa que pode comer de tudo". Paulo não nega — longe disso – essa liberdade. Somente indica ao "forte" que respeite o "progresso" do débil; não lhe dando receitas, mas confiando em que Deus "o sustentará" nesse caminho até chegar — também ele — à mesma plenitude de fé e liberdade.

Poderá Paulo sustentar coisas tão opostas? Sim, porque existe uma diferença. Quando a criança não chegou à sua maioridade, ainda não está preparada para "receitas" que a declarem livre; ou dona de sua casa no universo (cf. Gl 4,3; 1Cor 3,1-4). A verdade ainda não é uma verdade para ela e é preciso deixá-la crescer para tal. Quando, no entanto, se chegou a essa plenitude, o renunciar a seu exercício, para evitar problemas e voltar a um infantilismo, constitui um erro, uma "doença" de verdade. E era esse, como vimos, o erro decisivo que Paulo anatematizava entre os gálatas.

Creio que aqui pode ser útil transportar, de algum modo, o mesmo tipo de avaliação. E apresentar o mesmo problema e o mesmo tipo de solução, mas para os inconvenientes que podem se apresentar, atualmente, à prática cristã a passagem da clássica versão sobre as penas do inferno ao pensamento, que uma teologia — que se pretende mais profunda e madura — pode propor para essa temática.

Uma *última reflexão*, pois, a esse respeito. A fé cristã utiliza tempos intensos e métodos de comunicação que permitam transmitir, com maior força e realce, a verdade dos dogmas para o homem que já é, em princípio, cristão, mas para quem as verdades de sua fé não são, ainda, concretamente, normas identificadoras que dirijam sua existência própria a partir do profundo de seu ser. Chama-se, muitas vezes, de "espiritualidades" a esse conjunto metódico de fazer viver rápida e profundamente a fé.

Diversos tipos de "exercícios espirituais", de retiros, de missões populares ou mesmo a preparação para a recepção de certos sacramentos, são momentos fortes de diferentes "espiritualidades". Pois bem, o que foi dito até aqui cria um problema. É lógico pensar que a investigação teológica que fizemos até aqui, se é aceita em suas conclusões, necessariamente terá de possuir ou estabelecer uma estreita ligação entre maturidade humana, por um lado, e verdade teológica, por outro lado. Em outras palavras, uma "espiritualidade" que, sem levar em conta o infantil ou o maduro da situação em que se praticam esses exercícios, se dedicasse unicamente a mudar as formulações antigas sobre o temor do inferno pelas expostas aqui como mais autenticamente fiéis à mensagem cristã, correria o risco de sofrer uma desilusão. É muito provável, de fato, que a nova formulação não produza o mesmo estremecimento espiritual que a antiga. Na mesma medida em que deve ser o fruto maduro de uma reflexão e, portanto, algo mais profundo e matizado.

E também, na mesma medida, por não recorrer a essa poderosa mola psíquica que é o medo. Porque é preciso saber que, em várias dentre as mais conhecidas e influentes espiritualidades, se utiliza o medo, de um modo que, não por discreto e secundário, deixa de ser explícito. Ele é, premeditadamente, provocado e de tal modo que quem pratica esses exercícios até o peça a Deus. Dá a impressão de que, sobretudo ultimamente, se percebe o perigo que se corre e a necessidade de controlar um poder que pode desatar-se de mil formas, nem todas conscientes. Mas se tem nele, no fundo, mais confiança que no uso de razões. Mesmo que provenham da própria fé. Por outro lado, nada parece indicar que as espiritualidades, geralmente baseadas em grandes experiências místicas, que lhes deram origem, façam seriamente a mesma distinção que Paulo fazia entre o infantil e o infantilismo ou, se o preferimos, entre a verdade reduzida e transitória que ajuda o progresso da criança e o erro que consistiria, no adulto, o retorno a concepções já superadas em outras áreas de sua vida.

A espiritualidade, como caminho mais profundo — certamente, mas não tão provavelmente — pode ter a mesma, ou até maior, força que a sugerida pelo medo, por exemplo, dos tormentos infernais. Mas tê-la-á enquanto for um processo de reflexão calma e sistemática sobre a fé, e não quaisquer períodos de exaltação induzida. Esses podem ser úteis, às vezes, para certa conversão de condutas perigosamente desviadas. Mas devem ser controlados e avaliados por métodos psicológicos bem sérios, e não por diretores não suficientemente preparados para diagnosticar desvios doentios muito sutis; e que, não obstante, assumem a voz de Deus que a espiritualidade em questão lhes facilita.

Volto, assim, ao começo. E, embora não se admita tudo o que discutimos aqui, tenho uma leve esperança de que o paciente leitor, que seguiu os meandros desta reflexão e do diálogo que entabulamos com as posições teológicas de Rahner, terminará concordando comigo em que o tema não merecia fundir-se num silêncio envergonhado. Pelo menos isto, o que já não seria pouco. E talvez, e apesar de todos os pesares, e da aversão que muitos teólogos mostram em estudá-lo de frente, em eruditos tratados de escatologia, esse leitor chegue a conceder que este problema do preço do mal contém muito sentido humano e muita necessidade de uma profunda libertação.

Notas

* Este texto é retirado do capítulo conclusivo do livro *O inferno como absoluto menos*, de Juan Luis Segundo (São Paulo: Ed. Paulinas. 1998. pp. 217-253).

1 Jacques Hochmann. In: Hochmann, Jacques & Jeannerod, M. *Esprit, où est-tu*? Paris, Ed. Odile Jacob, 1991. p. 110.

2 Em minha já citada obra, *Que mundo*... ? (op. cit., cap. V, p. 167), mostro que, para encontrar um lugar para o exercício da liberdade sobre os determinismos, não é necessário referir-se à física quântica no domínio das partículas subatômicas. A esse respeito, cito, ali, a opinião do sociólogo e filósofo G. Gurvitch (*Determinismes sociaux et liberté humaine*. Paris, PUF, 1955. p. 10), segundo a qual, se existir um só determinismo para o ser humano, não poderia existir a liberdade; mas o dado de que inumeráveis determinismos agem ao mesmo tempo (mas não numa só direção), em cada instância, freqüentemente produz um relativo (e muitas vezes efêmero) equilíbrio, no qual a liberdade humana, por mais que pareça pequena e débil, é capaz de mover a balança numa e noutra direção, gerando, assim, profundas transformações.

3 A tal propósito posso trazer aqui para comparar, embora não se trate de teologia, um dado antropológico que vai na mesma direção. É o que escreve Urs von Balthasar a respeito do ser humano: "Sua abertura, verdadeiramente, torna-o um ser que *faz nascer* o sentido das coisas deste mundo; e não apenas, como o pensava a Idade Média principalmente, um ser que pode decifrar e extrair (com seu poder de abstração) sentidos *já formados*, depositados por Deus nas coisas" (*Dios y ei hombre hoy*. Paris, Desclée de Brouwer, 1966. p. 84).

4 Paul Ricoeur, em sua obra *Ideologia y utopía*, trad. cast. Barcelona, Gedica, 1989, insiste em que não se compreende o homem e sua liberdade quando se investiga como age a causalidade em seu operar, sendo assim que a categoria para referir-se à ação livre é a *motivação*. Ambas as linguagens, embora sejam complementares, não podem ser reduzidas a uma só origem; e nem têm, portanto, o mesmo papel (cf. ibidem, pp. 156, 168-169, 212-213, especialmente pp. 252-253).

5 Cf. supra, cap. IV, nota 35. Tratando-se de algo que deve entrar no julgamento de *todos os seres humanos* por Deus, mal se vê como Rahner poderia, negando um argumento clássico de Paulo, cf. Rm 3,29, condicionar a sentença positiva e a negativa a algo que seria próprio daqueles que crêem na existência de Deus ou, mais precisamente, daqueles fiéis que chegaram a ter essa *experiência imediata* de Deus, própria dos jesuítas ou daqueles que teriam feito bem os *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola!

6 É característico — embora não exclusivo — de Paulo, talvez pela base antropológica de seu discurso teológico, passar, sem qualquer solução (explícita) de continuidade, do especificamente cristão ao que é comum a todos os homens. Assim, na descrição do *juízo final* de Deus, Paulo começa com o critério que Deus empregará para os cristãos que cooperam com Deus em seu plantio ou sua edificação, desempenhando diversas tarefas na Igreja: evangelistas, apóstolos, doutores... (1Cor 3,5-8). Mas, a partir do v. 9, é óbvio que já está falando de algo que, mesmo que *dependa* da graça de Cristo (não no tempo, mas na eficácia), vale para *todos os homens*. Essa certeza confirma-se quando, no v. 14, Paulo afirma que "a obra de cada um ficará descoberta, (pois) o *Dia* vai manifestá-la". Na Bíblia, o "dia do senhor", ou, simplesmente, "o Dia", designa o juízo final de Deus sobre a humanidade inteira. Vários exegetas chegam a uma conclusão parecida no que se refere à parábola do juízo final (= das ovelhas e dos cabritos) em Mateus. Essa parece iniciar pela recordação de um *logion*, no qual Jesus já havia dito que aquilo que se faz ao mais pequenino de seus irmãos (= discípulos, cf. Mt 10,40-42; 18,5)... Mas a própria introdução à parábola do juízo final mostra que esta vale para todos os homens, mesmo para quem não é discípulo, nem reconhece Jesus como Mestre: "Serão reunidas diante dele (o Filho do Homem) *todas as nações* e ele separará os homens uns dos outros [...]" (Mt 25,32ss).

7 Cf. a excelente e comovente novela *Memórias de Brideshead* (o original inglês tem como título *Brideshead revisited*), de Evelyn Waugh.

8 Assim escreve, entre outros, um exegeta do calibre de E. Käsemann, *Essais exégétiques* (depois de reconhecer sua dívida com Bultmann e com a linha exegética de F. Ch. Baur, "onde o problema da antropologia, pela primeira vez, foi claramente reconhecido"): "Em Paulo, os termos antropológicos nem sempre designam a condição, mas certa orientação e uma relação à história da existência humana" Trad. franc., Neuchâtel Delachaux & Niestlé, 1972, pp, 134-135.

[9] Pode ser de interesse para o leitor encontrar, no início deste século [XX], um magnífico e ao mesmo tempo imensurável testemunho do impacto de terror que produziu num literato da mais alta hierarquia na língua inglesa, James Joyce, que, numa novela autobiográfica, sobre suas experiências de jovem educado num colégio dirigido pelos jesuítas em Dublin, *Retrato del adolescente* (6. ed. Trad. cast. Madrid, Alianza Editorial, 1993. pp, 133-152), consagra vinte páginas para reproduzir um sermão sobre o inferno, que havia escutado durante um retiro espiritual. A crítica literária reconheceu, no fundamental, a meditação que, no século XVII, em sua pregação, fazia um célebre jesuíta italiano Giovani Pietro Pinamonti, editado em 1688 e publicado em inglês, em Dublin, em 1868. Sua tradução tem o título *Hell opened to christians, to them from entering into it* (*O inferno aberto aos cristãos para preveni-los de nele cair*). Pois bem, prescindindo das numerosíssimas vezes em que o fogo e o castigo do inferno se proclama "eterno" (apesar de ter começado no tempo) e "ilimitado" em duração e *intensidade*, três vezes pelo menos é declarado castigo de sofrimento *infinito*. Isso testemunha apenas a facilidade com que se ultrapassa o limite além do qual já não se encontra qualquer ação do homem que possa oferecer uma igual infinitude. Inútil acrescentar que o artista adolescente, graças ao terror infundido, se converte de seus pecados e sente até a vocação à vida religiosa; vocação que deixará, uma vez passado o impacto desse retiro.

[10] Rahner, K. *Curso...*, cit., p. 131.

[11] A pretensão, tirada da análise paulina do pecado, em Rm 7,14-24, de que ninguém escolhe o mal pelo mal, chocou-se com a opinião teológica de alguns de meus amigos, os quais argúem que, desse modo, se anula a liberdade para fazer o mal, seja em favor da passividade (R. Haight), seja da entropia (J. I. González Faus): cf. Roger Haight, *An alternative vision*, Paulist Press, New York, 1985; e José Ignacio González Faus, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander, 1987.

[12] Tratando-se de uma afirmação que, para mim, tem o peso de uma afirmação de sentido comum, não me preocupei em verificar se é correta a referência histórica desse dito como procedente de Demonax, conforme o que pretende uma das personagens da novela - *Clea* -, pertencente ao chamado *Quatuor d'Alexandrie*, obra de Lawrence Durrel (Trad. franc. Paris, Lib. Gen. Française, 1992. p. 717). Cf. J. Delumeau, *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, parte I, cap. III.

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

O Deus não-religioso de Jesus Cristo*

Giuseppe Barbaglio

O conhecimento antropológico, filosófico e histórico das religiões pode mostrar alguns arquétipos segundo os quais o homem pensou e viveu Deus ou a divindade. Assim se foi construindo uma tipologia religiosa unitária subjacente às crenças, ritos e comportamentos do *homo religiosus*. Em outras palavras, configurou-se uma imagem estereotipada de Deus presente nas diversas experiências religiosas da história humana.

Não pretendemos tratar disso aqui de maneira completa e exaustiva; é suficiente apontar alguns traços característicos dessa tipologia, suficientes para mostrar, por contraste, a originalidade da experiência religiosa de Jesus Cristo.

Em seu famoso livro *Das Heilige*, R. Otto mostrou que o Deus das religiões pode ser definido como «mysterium fascinans e tremendum», um Deus de dupla face: uma que atrai e fascina, enquanto fonte de amor, graça, misericórdia e vida; outra que, ao invés, amedronta com sua «tremenda maiestas». Espanta enquanto presença punidora, ameaça morte e destruição. Aí está subjacente a percepção intuitiva que a divindade não pode ser senão totalidade do real, que abraça em si os pólos opostos daquilo que atrai e daquilo que afasta, que constitui objeto do desejo e, ao mesmo tempo, a razão do temor.

Um outro esquema comum na experiência do homem religioso nasce da consciência humana ético-jurídica que se recusa a colocar no mesmo plano o bem e o mal, o mau e o honesto. Um forte sentimento de justiça quer que tais categorias humanas tenham um destino oposto: positivo ou de vida para os honestos, negativo e de morte para os maus. Exige-se, portanto, que haja uma sanção para o agir humano e um juiz que a aplique com imparcialidade e poder. Por outro lado, a magistratura humana freqüentemente não corresponde às exigências dos indefesos, que não têm peso político e social e, portanto, impossibilitados para fazer valer seus direitos. A divindade é, portanto, pensada como juiz supremo dos bons e maus e sancionador soberano do bem e do mal, que está do lado dos primeiros e contra os segundos. Ela exerce assim uma função positiva na sociedade, promovendo as iniciativas moralmente positivas e opondo-se às negativas.

Outro estereótipo das experiências religiosas mais difundidas imaginou Deus como onipotência ilimitada. Se os seres deste mundo possuem um poder circunscrito, o ser divino o possui em medida infinita. Esse processo mental de pensar o transcendente e avaliar a transcendência com o metro da quantidade pressupõe tacitamente que o poder é um valor principal. Pela lógica, daí se conclui que a divindade, superior aos terrestres o possuirá em grau infinito. Faltando, porém, o critério do qualitativamente transcendente, o poder divino será tratado à imagem do poder humano, sem excluir as manifestações mais destrutivas, como documenta, por exemplo, a mitologia clássica a respeito do poder de Zeus.

Jesus de Nazaré viveu a sua experiência religiosa como filho do povo judeu e, portanto, herdeiro de fortes imagens de Deus, construídas ao longo dos séculos por gerações de fiéis, mas também com indubitável originalidade criativa. De fato, o condicionamento cultural não o impediu de ser pessoal, livre dos lugares-comuns e evidências tradicionais e que propôs uma "religião" alternativa à religiosidade do seu ambiente e aos arquétipos religiosos mas difundidos.

Os testemunhos históricos a seu respeito, na prática, nos chegaram somente através dos evangelhos, sobretudo dos três primeiros, chamados sinóticos por causa da estreita parentela que os une. Tratando-se, porém, de documentações cristã, e portanto parcial, impõe-se uma leitura crítica, capaz de separar os traços do Nazareno num material que traz, bem visíveis, as marcas da interpretação da primeira comunidade cristã e os caracteres da redação posterior dos evangelistas.

1. Um Deus que faz surgir o sol sobre bons e maus

Jesus não foge da sensibilidade do homem religioso do seu tempo que, com imediatez, percebia a presença de Deus nos fenômenos naturais mais macroscópi-

cos. Aos seus olhos, a natureza representava um livro aberto no qual se podia ler os traços da face escondida do criador. Assim ele se mostra atento às flores do campo, cujo esplendor não é igualado nem mesmo pela glória do ilustríssimo rei Salomão, e aos pequenos corvos que, considerados impuros e não sendo comestíveis, não serviam para nada, A sua alma religiosa o leva, sobretudo, a ver neles a mão provedora e benévola de Deus, que revestiu as flores de cores maravilhosas e que nutre diariamente os corvos com o necessário sustento (cf. Lc 12,22-31 e Mt 6,25-34).

Um dito do sermão da montanha

Do mesmo modo, o sol que surge majestoso, iluminando e esquentando a terra, e a chuva que irriga os campos, tomando-os fecundos de frutos preciosos para a vida do homem são para ele uma manifestação de Deus. Trata-se do seu sol, como testemunha expressamente Mt 5,45, e da água irrigadora que ele faz descer do céu. Em outras palavras, as fontes da vida humana, energia solar e água, são dons do criador. Jesus, porém, vai além dessa percepção primária e comum às formas religiosas do seu ambiente. Ele chama a atenção sobre o fato que os beneficiários não são cuidadosamente selecionados, pois também os maus usufruem disso tudo, inclusive os "injustos", isto é, aqueles que não fazem a vontade de Deus também são beneficiados. Na verdade, o criador não discrimina os homens segundo sua classificação moral e religiosa.

A palavra do Nazareno testemunhada em Mt 5,45: «faz o sol nascer sobre maus e bons, e a chuva cair sobre justos e injustos» tem o poder de revelar-nos o seu mundo religioso interior habitando por um Deus não-religioso, isto é, não de duas faces, mas sem «tremenda maiestas», com uma única face, a fascinante de quem divide o seu sol e a sua chuva com todos, sem nenhuma exclusão. Numa palavra, o Deus de Jesus não é o «mysterium fascinans et tremendum». Nele não há o simetrismo relacional que, de regra, caracteriza as relações humanas calcadas no provérbio: amigo do meu amigo e inimigo do meu inimigo. Recusado pelo injusto, que exclui a sua vontade como norma de ação, ele não o recusa, mas ao contrário o beneficia com o seu sol e a sua chuva. Um amor vivificante e indiscriminado define o seu ser. Com uma categoria em,prestada do famoso antropólogo René Girard, podemos dizer que da imagem religiosa de Jesus está ausente qualquer forma de «mimesis», que recusa quem nos recusa e aceita somente aqueles que nos aceitam. Em outras palavras, o Deus vivido pelo Nazareno mão é reativo, porque não se relaciona com os homens conforme a dinâmica da reação igual e contrária, ou seja, benéfico para com os bons e maléfico para com os maus. Também não se investe do papel de juiz, que discrimina entre inocente e culpado, absolvendo o primeiro e condenando o segundo.

O protagonista do sermão da montanha diz que a natureza manifesta-nos um Deus que é fonte de vida igualmente para todos. Se é verdade que os homens são diferentes diante dele, os justos aceitando a sua vontade como norma de conduta e os injustos recusando, ele não faz diferença na sua ação com a qual faz surgir o sol e cair a chuva, dados tanto para uns como para outros.

Ao mesmo tempo, ele não leva em conta o critério meritório; é um Deus da graça. Movido pelo código da gratuidade e não por aquele do dever. De fato, não serão certamente os injustos a merecer o dom do seu sol e da chuva que desce do céu. Contudo, ele não é diferente para os justos, porque se os seus dons lhes fossem dados por causa da fidelidade deles à sua vontade, ele se mostraria simétrico ao comportamento humano e o seu agir não seria de amor indiscriminado, como acontece nos mencionados fenômenos da natureza.

Os rabis do judaísmo e o rabi de Nazaré

Passando pata um estudo comparativo, a posição de Jesus aparece em suas clara analogia, mas também na sua indiscutível originalidade. No ambiente judaico do tempo, como testemunha a tradição rabínica documentada na famosa coletânea feita por Strack-Billerbeck, estava bem presente na consciência religiosa a óbvia observação que Deus faz surgir o sol e faz chover tanto sobre os bons como sobre os maus, mostrando assim a sua indiscriminada benevolência. Concretamente, comentando a afirmação de Gn 32,32 «o sol surgiu sobre ele (Jacó)», o rabi Aqiba perguntava-se de maneira retórica: «não surgiu sobre todo mundo?» A declaração do rabi Josué, que coloca junto o sol com a chuva, é bem próxima das palavras de Jesus de Nazaré: «Por acaso, você já viu na sua vida a chuva caindo no campo do piedoso e não caindo no campo do mau? Ou o sol teria aparecido sobre israelitas justos e não sobre os ímpios? Deus faz surgir o sol sobre os israelitas e sobre as nações; por isso é que se diz: "Javé é bom para com todos"». O rabi Abbahu compara o dia da chuva com aquele da ressurreição para firmar, com a seguinte motivação, a superioridade daquele sobre este: «...a ressurreição dos mortos vale somente para os justos; as pancadas de chuva, ao invés, valem tanto para os justos como também pata os ímpios».

Contudo, o dado de observação naturalista citado não era pacificamente aceito em seu evidente significado teológico. De fato, as escolas rabínicas viam implicado nisso um gravíssimo problema: como conciliar a benevolência indiscriminada do criador pata com bons e maus com a sua justiça pela qual premia os justos e castiga os injustos? Como se vê, defrontam-se duas imagens religiosas opostas: uma, revelada pela criação; outra, produzida pela necessidade do homem, de um Deus benévolo para uns e punidor para outros.

As soluções teológicas do contraste percorrem os caminhos da lógica racional que, distinguindo, sublinhando e interpretando, de fato tende a cair nas malhas da ideologia religiosa, tornando assim inócuo o fenômeno evidente da natureza e sua insofismável interpretação que mostra a existência de um criador indiscriminadamente benévolo para com todos. Uma primeira linha de pensamento coloca em surdina a contradição teológica e considera que pode ligar o dom da chuva com o mérito humano. Intérprete disso é o rabi Qijja, com este conto: Tendo ouvido as nuvens dizer que estavam indo para os territórios de Amon e Moab, dirigiu-se a Deus com a seguinte pergunta: «Senhor do mundo destes a Tora ao teu povo, Israel, foste oferecê-la a todos os povos do mundo, mas eles não a aceitaram. Agora, queres dar-lhes a chuva?» A conclusão do conto é que as nuvens fizeram com que a chuva caísse onde estava o rabi, isto é, sobre a terra de Israel.

Um outro caminho rabínico introduz uma clara distinção entre história e escatologia, como testemunha o rabi Qanina, que ostenta exegese bíblica e acuidade lógica. Ele cita o Sl 145,9: «Javé é bom para com todos», afirmação essa que o rabi Josué, acima citado, ligava com a observação que Deus faz surgir o sol e chover sobre todos; em seguida, o compara com o Sl 125, 4: «Javé, faze o bem aos bons»; finalmente, analisa-os e diz que o primeiro dito vale «neste mundo» e o segundo é válido «no mundo futuro». O rabi Eleazae também recorre às distinções, buscando confirmação na Escritura: uma coisa é a iniciativa universal de Javé e outra é a sua preferência pelos justos. E que isso seja assim, testemunham duas passagens da Escritura: Sl 145,9: «Javé é bom para com todos» e Lm 3,25: «Javé é bom para aqueles que lhe obedecem». Finalmente, comentando, Eleazar faz esta comparação: «Como um homem que tem um jardim; quando o rega, rega-o por inteiro, mas quando capina, capina somente as plantas boas (assim Deus dá a chuva para todos, mas o cuidado especial é para com os justos)».

Jesus, porém, desconhece as discussões escolásticas; não está interessado em distinções teológicas; nele não se percebe nenhuma atenção pela aparente contradição em Deus entre benevolência universal e justiça retributiva. Ele mostra que escuta com simplicidade a voz da natureza na qual o criador se manifesta. Deus é exatamente como aparece ao fazer surgir o sol e fazer chover todos: Deus de benevolência indiscriminada e de graça. Parece-me poder dizer que o «rabi» da Galiléia, um rabi não acadêmico, expressa-se em perfeita sintonia com o que disse o ravi Shemuel 260 anos depois. De fato, eis como ele explica a bondade universal e indiscriminada do Senhor: «Javé é bom para com todos e estende a sua piedade sobre todos, pois como e a sua natureza, assim é a sua piedade».

Símbolo religioso e código ético

Mais original ainda é como o citado símbolo religioso "funciona" na experiência de Jesus. Ele não está confinado no profundo da sua alma, como realidade a ser contemplada e na qual possa extasiar-se solipsisticamente, mas é ponte para um preciso código de comportamento humano, exatamente sobre o amor aos inimigos. De fato, o Nazareno, ao lembrar Deus que age com a mesma benevolência para com todos, procurou motivar o mandamento do amor aos inimigos (cf. Mt 5,43-48; Lc 6,27-35). Eis o sentido do seu imperativo: também os discípulos, destinatários diretos da sua palavra, devem agir com benevolência para com todos, amigos e inimigos.

Note-se que na Bíblia hebraica havia o preceito do amor para com o próximo (cf. Lv 19,18). Agora, em força da determinada imagem de Deus presente nele, Jesus supera essa limitação, ampliando-a até aos inimigos. A discriminação ausente em Deus deve ser também excluída nos homens. A assimetria e o antimimetismo do criador, que beneficiam também aqueles que o recusam, isto é, os injustos, devem tornar-se norma também entre os seguidores de Cristo, solicitados a não excluir os inimigos do seu amor. Em resumo, o agir amorosamente indiscriminado de Deus torna-se em Jesus dinâmica a ser imitada, a ser assimilada. Por isso, é lógica a conclusão das suas palavras, atestada nos dois evangelhos que nos conservaram, juntamente com o mandamento do amor, a sua motivação religiosa: «Sejam misericordiosos como o Pai de vocês é misericordioso» (Lc 6,36); «Sejam perfeitos como é perfeito o Pai de vocês que está no céu (em seu amor indiscriminado)» (Mt 5,48). Um último esclarecimento: o funcionamento do símbolo religioso criativo do correspondente código ético passa através da categoria da filiação divina, sendo o amor aos inimigos a via mestra para tornarem-se filhos de Deus: «Assim vocês se tornarão filhos do Pai que está no céu» (Mt 5,45).

No cristianismo das origens, o ser filhos de Deus era considerado uma realidade possuída através da graça. Assim, Paulo assegura aos Gálatas: «De fato, vocês todos são filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo» (3,26); «Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu filho, ... a fim de que fôssemos adotados como filhos» (4,4-5). Em termos parecidos, expressa-se João no Quarto Evangelho: «Ela (a Palavra), porém, deu o poder de se tornarem filhos de Deus a todos aqueles que a receberam, isto é, àqueles que acreditam no seu nome. Estes não nasceram do sangue, nem do impulso da carne, nem do desejo do homem, mas nasceram de Deus» (1,12-13). Para Jesus, porém, essa é uma meta histórica a ser atingida com precisos comportamentos, em concreto, amando os inimigos. Porque fazendo isso, comportamo-nos de modo semelhante a Deus, segundo sua própria dinâmica operativa de indiscriminada benevolência para com bons e maus. Aí está subjacente o princípio da semelhança e identidade entre pai e filho. Jesus quer dizer o seguinte: tal pai, tal filho. Para tornar-se filhos de Deus, os discípulos devem agir conforme o próprio código da ação divina.

E aqui se torna claro um outro traço da imagem religiosa vivida por Jesus, que veremos ser confirmada em seguida. Ele não está interessado no ser, e sim no agir de Deus; não manifesta tendências especulativas e ambições intelectuais. O seu espírito é, antes de tudo, prático, voltado para avaliar a ação. De fato, no centro da sua experiência espiritual está o Deus que *faz* surgir o seu sol, que *faz* chover: um fazer de ilimitada expansão que é, ao mesmo tempo, um dar seus preciosos dons sem nenhuma exclusão. E essa imagem operativa e dinâmica de Deus cria um correspondente e exigente "fazer" do discípulo, porque o amor ordenado não é certamente um sentimento, e muito menos uma simpatia, mas um comportamento de benevolência prática para com os inimigos, como aliás está especificado na versão lucana da parábola de Cristo: «Amem seus inimigos; façam o bem àqueles que odeiam vocês» (Lc 6,27).

2. Um Deus "partidário", que privilegia os desprezados

Na sociedade palestinense do tempo, puritana e moralista, vigorava uma cultura religiosa fundada no mérito dos homens e no privilégio da eleição divina. Por isso, havia desprezo para com os não-observantes da lei mosaica e das numerosíssimas tradições "dos pais", especialmente para com o "povo da terra" (*am ha'ares*), que exercia um trabalho indigno, pois implicava impureza ritual ou desonestidade moral, os samaritanos considerados cismáticos de freqüentemente comparados com os incircuncisos. Os pagãos, então, eram chamados pejorativamente de "cães".

A imagem de Deus também era qualificada, tendo ele vivido como Deus «partidário», monopolizado pelos justos como legitimador da superioridade deles e do seu desprezo para com outros conacionais, considerado como possessão exclusiva do povo eleito e estranho ao mundo das nações incircuncisas. A propósito, é de evidência plástica a parábola do fariseu e do cobrador de impostos, na qual o primeiro se autoapresenta com esta oração erguida no templo: «O Deus, eu te agradeço, porque não sou como os outros homens, que são ladrões, desonestos, adúlteros, nem como esse cobrador de impostos. Eu faço jejum duas vezes por semana, e dou o dízimo de toda a minha renda» (Lc 18,11-12). Por sua vez, Paulo, no duro confronto sustentado com Pedro em Antioquia da Síria, aparece como parta-voz do conhecido privilégio dos judeus em relação aos gentios: «Nós somos judeus de nascimento, e não pagãos pecadores...» (Gl 2,15).

A provocação do comportamento de Jesus

Hóspede desejado, não recusava estar nas casas dos desprezados, como eram, por exemplo, os odiados cobradores de impostos, verdadeiros agiotas, que, ao recolher taxas, cobravam muito mais do que era devido, enriquecendo-se desonestamente e explorando os pobres. Marcos, seguido fielmente por Mateus e Lucas, transmitiu-nos a lembrança de um "escândalo" público. O Nazareno não hesitara em chamar para o grupo de seus discípulos um cobrado de impostos de nome Levi (que é chamado de Mateus no primeiro evangelho). Não se deixou, portanto, condicionar pelo passado e presente do interessado, mas abriu-lhe um futuro novo e diferente. Nenhuma discriminação em relação a uma pessoa tão comprometida e vil; ele chama-a para o seu seguimento sem prevenção. O auge da provocação, porém, é atingido quando aceita o convite de Levi que quer festejar em sua casa com os colegas. Sentar-se à mesa significava então uma clara e real solidariedade entre os comensais; e o Nazareno solidarizava-se de maneira ostensiva com os excluídos! Eis o texto evangélico: «Mais tarde, Jesus estava comendo na casa de Levi. Havia vários cobradores de impostos e pecadores dna mesa com Jesus e seus discípulos... Alguns doutores da Lei, que eram fariseus, viram que Jesus estava comendo pecadores e cobradores de impostos. Então eles perguntaram aos discípulos; "por que Jesus come e bebe junto com cobradores de impostos e pecadores?"»

(Mc 2,15-16). Não somente aceitava os convites de cobradores de impostos, mas também se atrevia a autoconvidar-se para ir à casa deles, como nos narra Lucas 19,1ss. Passando por uma rua de Jericó, vê Zaqueu empoleirado numa árvore, na qual havia subido para poder ver o profeta da Galiléia; convida-o a descer e acompanhá-lo até a sua casa, porque deseja ficar com ele. A reação geral é imediata: «Vendo isso, todos começaram a criticar, dizendo: "Ele foi se hospedar na casa de um pecador!"» (Lc 19,7).

O mesmo Lucas nos narra sobre a não menos escandalosa acolhida que ele reservou a uma conhecidíssima prostituta na cidade do fariseu Simão. Este o havia convidado para comer e aquela, entrando de repente, lhe havia dado cuidadosas atenções, que o dono da casa nem mesmo havia reparado, pensando consigo mesmo que o convidado não a afastava porque ignorava o tipo de mulher que Lea era, mostrando assim com a sua ignorância que não era um profeta: «Se esse homem fosse mesmo um profeta, saberia que tipo de mulher está tocando nele, porque ela é pecadora» (Lc 7,39). Mas a surpreendente acolhida da prostituta por parte do convidado é, na verdade, fruto da benevolência intencional e feita de maneira consciente. Ele não está prevenido contra ela; valoriza seus gestos cuidadosos, que, ao invés, o fariseu Simão não dá nenhum valor, e diz ao dono da casa: «Está vendo esta mulher? Quando entrei na sua casa, você não me ofereceu água para lavar os pés; ela, porém, banhou meus pés com lágrimas, e os enxugou com os cabelos. Você não me deu o beijo de saudação; ela, porém, desde que entrei, não parou de beijar meus pés. Você não derramou óleo na minha cabeça; ela, porém, ungiu meus pés com perfume. Por essa razão, eu declaro a você: os muitos pecados que ela cometeu estão perdoados, porque ela demonstrou muito amor. Aquele a quem foi perdoado pouco, demonstra pouco amor» (Lc 7,44-47).

A opinião dos observantes e piedosos: «é amigo (*philos*) dos cobradores de impostos e dos pecadores públicos» (Lc 7,34 e Mt 11,19) somente fotografa a realidade. É verdade, Jesus cultivou más amizades, mas aos olhos das pessoas religiosíssimas do seu ambiente. Ele, porém, não se sentia humilhado por isso. Os severos julgamentos deles o condenavam em nome de uma religião que havia trancado Deus dentro das férreas malhas do moralismo que discrimina entre bons e maus e expulsa *ipso facto* os transgressores, mas ele se sentia seguro com a sua consciência, que lhe assegurava estar em perfeita consonância com aquele que não só faz surgir o seu sol e faz chover sobre bons e maus, mas que também demonstra uma surpreendente e "escandalosa" parcialidade de graça em favor exatamente dos pecadores, como veremos agora.

Antes, porém, é útil citar João, que conservou um outro exemplo da acolhida, por parte de Jesus, dos desprezados do seu ambiente e da conseqüente crítica dos piedosos e justos. Dois argumentos convergentes excluíam, aos olhos da elite religiosa da sociedade judaica, que o Nazareno pudesse ser um profeta ou até mesmo o messias esperado: «Vocês já viram um só dos nossos chefes ou fariseu que acreditasse nele? Esse povinho que não conhece a Lei é maldito» (Jô 7,48-49). Em outras palavras, a incredulidade dos maiorais e o favor conquistado junto ao povo ignorante da terra (*'am ha'ares*) excluíam qualquer possibilidade de legitimação de Jesus. O Quarto Evangelho também conhece um segundo apelido que os adversários lhe atribuíram para desacreditá-lo: «Não temos razão de dizer que és um samaritano e que estás louco?» (8,48).

A sua apologia

Portanto, Jesus é obrigado a defender-se dos ataques desferidos em nome da religião do seu ambiente. Aos críticos que o reprovam por comer com cobradores de impostos e pecadores públicos na casa de Levi, ele responde esclarecendo a sua identidade e a dos desprezados: ele é médico e estes são doentes (Mc 2,17). Segue-se que ninguém poderá razoavelmente criticar um doutor que vai à casa do doente para curá-lo. Igualmente é legítima a sua conduta em relação aos pecadores públicos. Dentro da lógica, pode ser avaliado como um forte argumento *a pari*.

Outras vezes e de modo mais freqüente, porém, ele apela para Deus, afirmando estar em plena sintonia com ele, de encarnar o seu agir na história. Trata-se de uma legitimação certamente válida, mas ao mesmo tempo a sua pretensão é mais escandalosa ainda do que o próprio comportamento de solidariedade com os excluídos. De fato, seus críticos também pensavam ter Deus do lado deles. Portanto, o confronto na polêmica acontecia não somente no terreno dos códigos do agir humano, mas também, e até mais, a respeito de duas imagens opostas de Deus. Na verdade, códigos humanos de comportamento e símbolos religiosos se correspondiam exatamente, uns e outros dominados pela dinâmica da separação ou discriminação dos fariseus, que por isso mesmo se definiam como separados, ou pelo princípio de acolhida indiscriminada e de solidariedade ilimitada que Jesus testemunhava com fatos.

Se em Mt 5,45 era a natureza, com a voz eloqüente dos seus fenômenos interpretados pelo Nazareno, que revelava a imagem unilateral de um Deus de amor e benevolência para com todos, agora é o acontecimento histórico, iluminado pelas suas palavras, que se torna o lugar da revelação divina. O «amigo dos cobradores de impostos e dos pecadores públicos» traz na sua conduta a presença de um Deus definido por uma estupenda parcialidade amorosa pelos desprezados e pelos excluídos. Há um excesso de graça e de amor nele para todos aqueles que estão marcados com o sinal de menos. Padre Jacques Dupont, em um notável artigo de 1987, publicado na «Nouvelle Revue Théologique», mostrou que «a imagem que Jesus dá de Deus» é «"outra", diferente daquela do judaísmo contemporâneo», expressando «um Deus que se interessa muito menos pelos justos do que pelos pecadores e outros marginalizados da sociedade religiosa»; em resumo, um «Deus dos pecadores». Um pouco mais adiante, ele escreve: «O Deus de Jesus é um Deus que não se deixa cooptar por uma casta ou por um grupo fechado em si mesmo. A sua maneira de ser o Deus de todos, antes de tudo o faz o Deus dos excluídos e daqueles para os quais a boa sociedade religiosa só tem desprezo».

Um cântico de louvor agradecido

Os testemunhos evangélicos sobre o assunto são numerosos. Como primeira prova, temos um dos pouquíssimos exemplos de fórmulas de oração de Jesus presentes nos evangelhos. Podemos lê-la nas versões praticamente iguais de Mt 11,25-26 e Lc 10,21: «Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste essas coisas aos sábios e inteligentes, e a revelaste aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado (*eudokia*)».

No centro da oração está o evento da revelação divina que paradoxalmente gratificou «os pequeninos», isto é, todos aqueles que ignoravam a lei mosaica e as centenas de prescrições e proibições da tradição judaica. Ao contrário, os destinatários naturais, isto é, os sábios e inteligentes, conhecedores e praticantes da Tora, foram excluídos. O texto apresenta, em proposições coordenadas, o desvelamento para uns e a ocultação para outros: «escondeste/revelaste». Na verdade, porém, o motivo do louvor de Jesus é para a iniciativa da graça (*eudokia*) de Deus a favor de pessoas que não possuem qualquer título de benemerência e de atitude. A exclusão dos sábios e inteligentes deve ser entendida como uma subordinada e uma autoexclusão. Numa tradução menos literal, podemos ler que Deus revelou aos "pequenos" aquilo que permaneceu oculto aos sábios e inteligentes. Estes entram na dinâmica da oração de Jesus somente como fator de contraste, que ressalta ainda mais o incrível dom divino concedido aos ignorantes. Contudo, a qual objetiva revelação esse refere o louvor? O texto evangélico a indica com um pronome neutro genérico: «essas coisas (*tauta*)» / «as (*auta*)». Perdeu-se o contexto preciso da oração e com isso a referência exata. Mas não pe impossível reconstruir tanto um como outro. Antes de tudo, uma passagem paralela, também presente em Mt e Lc, permite-nos pensar nos «mistérios do Reno do Céu»: «Porque a vocês foi dado conhecer os mistérios do Reino do Céu, mas a eles não» (Mt 13,11; cf. Lc 8,10). De fato, não é difícil notar aí a mesma graça de Deus para aqueles que não têm méritos, a análoga exclusão de um setor, o mesmo motivo de um conhecimento dado gratuitamente. Além disso, podemos conjecturar, com bastante verossimilhança, o quadro das circunstâncias da oração de Jesus. Ela parece ter tido lugar em sua função de "evangelista", ou de alegre arauto, da proximidade do Reino de Deus que está fazendo a sua irrupção na história, que encontrou adesões surpreendentes em pessoas desprezadas pela elite religiosa e moral do povo, enquanto que esta se fechou na torre de marfim das próprias seguranças dogmáticas, vítimas de um complexo de superioridade.

Nesse quadro apenas esboçado insere-se também a parábola dos dois filhos, um obediente de fato à ordem do pai, e o outro obediente somente da boca para fora. Eles representam com o seu comportamento respectivamente a escória da sociedade, pecadores públicos e prostitutas, e os orgulhosos guardiões da ortodoxia judaica, como é esclarecido na aplicação conclusiva da narrativa parabólica: «Pois eu garanto a vocês: os cobradores de impostos e as prostitutas vão entrar antes de vocês no Reino do Céu. Porque João veio até vocês para mostrar o caminho da justiça, e vocês não acreditaram nele. Os cobradores de impostos e as prostitutas acreditaram nele. Vocês, porém, mesmo vendo isso, não se arrependeram para acreditar nele» (Mt 21,31-32).

Jesus vê o incrível êxito da sua missão e reconhece aí a mão de Deus, que interveio para abri os olhos e a mente dos ignorantes, enquanto que os conhecedores da lei mosaica e das interpretações rabínicas condenaram-se ao fechamento. Seu reconhecimento é cheio de alegria e pleno de gratidão, expresso num cântico de louvor («Eu te louvo») e revelador da sua afinidade espiritual com a iniciativa divina da graça. Há sintonia entre ele e Deus; ou melhor, em seu agir encarnou-se o agir divino. A sua proximidade solidária com os desprezados manifesta a solidariedade da graça do próprio Deus.

Finalmente, é digno de atenção o vocativo «ó Pai», que é o destinatário do louvor. Com toda probabilidade o grego «*pater*» subentende o aramaico «*abba*», que era o apelido usado pelas crianças ao falar com o próprio pai. Por causa do seu caráter de familiaridade e confidência, não era usado nas orações judaicas do tempo e representa uma originalidade do Nazareno, como mostrou J, Jeremias em sua célebre pesquisa. Certamente Jesus serviu-se desse apelativo na oração do Getsêmani: «Abba! Pai! Tudo é possível para ti! Afasta de mim este cálice!» (Mc 14,36). E somente o seu exemplo autorizado pode explicar que no cristianismo das origens os fiéis ousassem dirigir-se a Deus chamando-o de «abba», como testemunha Gl 4,6: «A prova de que vocês são filhos é o fato de que Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho que clama: Abba, Pai!» e Rm 8,15: «E vocês não receberam um Espírito de escravos para recair no medo, mas receberam um Espírito de filhos adotivos, por meio do qual clamamos: Abba! Pai!».

Se, em Jesus, a imagem paterna de Deus é colorida de confiança e familiaridade, mais interessante ainda é revelar o significado peculiar desse símbolo religioso de alguma maneira difundido em todas as culturas religiosas. Ele indica a consonância do Nazareno com Deus na benevolência gratuita para com os desprezados e marginalizados da sociedade: os recusados e excluídos são os preferidos dos dois. Paternidade divina e parcialidade da graça e do amor para os últimos se equivalem na experiência espiritual do Nazareno. «*Abba*» não equivale a um genérico símbolo paterno. O Deus Pai vivido por ele não é nem de longe comparável, por exemplo, com o mitológico Zeus, pai dos deuses e dos homens.

O significado teológico de algumas parábolas

Um Deus amorosamente "partidário" se sobressai no centro das parábolas. Na narrativa dos operários admitidos em horas diferentes para trabalhar na vinha (cf. Mt 20,1ss), a atenção cai sobre o patrão, mais concretamente, sobre o seu surpreendente modo de proceder. Os trabalhadores que se afadigaram na vinha desde o começo do sai consideram injusta a sua equiparação no pagamento aos companheiros que trabalharam só uma hora; deveriam receber mais. Na base das queixas está a convicção de que o pagamento deve ser de acordo com a quantidade de trabalho. O modo deles raciocinarem funda-se na prestação de serviço e na sua quantidade e, portanto, no critério do mérito; visto hoje aos olhos de um moderno sindicalista que vive e trabalha numa sociedade econômica de mercado, não tem sentido. Contudo, a lógica do patrão é diferente: eles não podem reivindicar qualquer coisa, pois receberam o que havia sido contratado livremente e de acordo com as normas vigentes; se ele quiser dar o mesmo pagamento a quem trabalhou uma só hora, é problema seu, fruto de sua despretensiosa generosidade. Aqueles que contestam são invejosos, tem olho mau, diz plasticamente o texto evangélico, e não querem aceitar a equiparação com os outros. De fato, a narrativa parabólica chega a seu cume com a pergunta retórica do patrão que responde às críticas do representante dos operários da primeira hora: «Ou o seu olho é mau porque estou sendo generoso?» (v. 15).

Contrapondo o agir efetivo do patrão da vinha e aquilo que ele deveria ter feito conforme os seus críticos, a parábola entende opor a imagem de Deus própria do narrador à imagem dos seus interlocutores, aferrados ao princípio da retribuição e à crença em um Deus justo, retribuidor dos bons e dos maus. Sobretudo, a finalidade do narrador é convencer a respeito da verdade de sua imagem religiosa. Em resumo, o Deus de Jesus mostra-se livre em sua bondade indiscriminada, que acaba sendo particularmente gratuita e grande para todos aqueles que não possuem nenhum título de mérito de que se orgulhar.

Na parábola do fariseu e do cobrador de impostos (cf. Lc 18,9-14). Ambientada no templo de Jerusalém, Deus entra diretamente no assunto, reagindo de maneira surpreendente à oração dos dois. O fariseu afirma a sua superioridade moral e religiosa sobre os outros, em especial sobre aquele cobrador de impostos que está lá no fundo, e por isso, está agradecendo ao Senhor; na verdade, ele faz um elogio de si mesmo e das suas observâncias ordenadas e supra-rogatórias. O cobrador de impostos, porém, reza a Deus para que tenha piedade dele. A oração deste agradou ao Altíssimo, e não a do fariseu. Portanto, a situação dos dois foi invertida: o cobrador de impostos é aceito como justo, não o fariseu. As partes se inverteram, mas antes de tudo devemos dizer que a imagem de um Deus enjaulado no esquema meritório, presente no fariseu, é desmentida, por Jesus, que oferece dele uma face de parcialidade da graça.

De natureza expressamente apologista são as três parábolas chamadas da misericórdia e atestadas em Lc 15. De fato, introduzindo-as, o evangelista anota: «Todos os cobradores de impostos e pecadores se aproximavam de Jesus para o escutar. Mas os fariseus e os doutores da Lei criticavam Jesus, dizendo: "Esse homem acolhe pecadores e come com eles!"» (vv. 1-2). Com essa sua ambientação, o evangelista apresenta a situação concreta na qual Jesus contou es-

sas parábolas. Foi um confronto polêmico,no qual se procurou defender-se das acusações e críticas.

Nas primeiras duas, no centro da narrativa, estão os comportamentos do pastor que, tendo perdido uma ovelha, deixa as outras noventa no redil e vai em sua busca, e da mulher que revira a casa para encontrar uma das dez moedas que perdeu. O contador da parábola, com a sua narrativa, procura justificar tanto o agir de um como da outra. Ninguém pode negar que há uma evidente desproporção entre as noventa e nove ovelhas que estão em segurança e a única perdida, e entre as nove moedas bem guardadas e a única perdida. Entretanto, até achar, o pastor e a dona de casa não pensam em outra coisa senão naquele pouco que foi perdido. Na verdade, é exatamente a situação de perda e desgarramento que torna a ovelha e a moeda preciosíssimas aos olhos de quem as possui e os impele à procura. A versão do evangelho apócrifo de Tomé (n. 107), acentuando que a ovelha desgarrada era a mais gorda, desvia o sentido da narrativa em direção totalmente diferente. Na narrativa de Jesus, não é o valor intrínseco da ovelha que solicita o pastor, mas o fato de estar desgarrada e a vontade de encontrá-la. Ao contrário, pertinente é a conclusão da narrativa parabólica na versão do citado evangelho apócrifo; o pastor diz à ovelha desgarrada e encontrada: «Amo você mais do que as noventa e nove». Naquele momento, gostava mais da desgarrada do que das outras, não pela sua qualidade intrínseca, mas pelo fato de estar desgarrada, que a tornava, aos olhos do pastor, psicologicamente mais preciosa do que realmente era. E, pelo mesmo motivo, uma vez reencontrada, ele faz muita festa.

O narrador de parábolas procura dizer que Deus preocupa-se mais com os perdidos, com a finalidade de recuperá-los, do que com os justos. Por isso, não desiste, empenhando-se ao máximo para que o que está perdido seja reencontrado. Tudo isso está implicado no motivo de alegria celeste que aparece na conclusão das duas narrativas parabólicas: «E eu lhes declaro: assim haverá no céu mais alegria por um só pecador reencontrado, do que por noventa e nove justos que não se desgarraram»; «E eu lhes declaro: os anjos de Deus sentem a mesma alegria por um só pecador recuperado» (Lc 15,7 e 10). É nesses termos que deveria soar a conclusão da parábola de Jesus, em linha com a dinâmica da narrativa apoiada no binômio desgarramento-encontro. Lucas quis inserir o tema da conversão, necessária para o perdão dos pecados; por isso, fala de pecador «que se converte» e de justos «que não precisam de conversão». Assim, porém, o acento fica deslocado: a procura desaparece do horizonte e entra o movimento do pecador que volta para Deus, acoplado ao gesto de acolhida divina ao convertido. Confirmação disso podemos ter na versão mateana da parábola da moeda perdida que, com linguagem parabólica, anota: «Eu garanto a vocês: quando ele (o pastor) a encontra, fica muito mais feliz com ela do que com as noventa e nove que não se perderam» (Mt 18,13).

Apologeticamente, Jesus quer dizer que ele faz muito bem em solidarizar-se com os perdidos da sociedade do seu tempo, porque encarna a predileção divina para com eles. O símbolo religioso, na sua experiência, está em perfeita consonância com o seu código de comportamento, que é escandaloso aos olhos dos observantes, mas é justificado pelo lado divino. Até podemos conjecturar que exatamente o símbolo de um Deus "partidário", que privilegia paradoxalmente os que não têm mérito algum e os perdidos, gerou nele a contestada praxe de solidariedade para com os cobradores de impostos e pecadores públicos.

A parábola do filho pródigo (cf. Lc 15,11ss) é mais complexa em sua estrutura, pois é uma narrativa com três personagens: ao binômio pai amoroso-filho pródigo, acrescenta-se o irmão mais velho. Depois de concluir a sua aventura em completa falência , o pródigo decide voltar para casa e suplica ao pai para que seja acolhido como um de seus empregados; é o máximo a que ele pode aspirar. O pai, porém vai alem de qualquer expectativa: reintegra-o plenamente na posição de filho e prepara-lhe uma grande festa, porque, diz «este meu filho estava morto, e tornou a viver; estava perdido, e foi encontrado» (v. 24). E até aqui a narrativa parabólica repete exatamente as duas parábolas anteriores da ovelha e da moeda perdidas. Depois, continua a descrever a reação ressentida do irmão mais velho que, informado do acontecido e d festa que estava sendo preparada, recusa-se a participar da alegria da família; e joga na cara do pai, que saiu para pedir-lhe que entrasse, o seu fiel e diário serviço, contraposto ao indigno comportamento do irmão. Concretamente, reprova-lhe uma conduta gravemente injusta. A última palavra, de autojustificação, é do pai que repete o motivo pelo qual foi levado a acolher o pródigo como filho: «esse seu irmão estava morto, e tornou a viver; estava perdido, e foi encontrado» (v. 32b). Por isso se faz festa e se alegra (v. 32a).

A atitude do filho mais velho reflete exatamente a posição dos justos que criticavam Jesus por causa da sua solidariedade para com os pecadores públicos. O acusado remete a Deus, personalizado na parábola pela figura do pai, tirando daí plena autojustificação e exortando os contestadores a partilhar de sua imagem religiosa, capaz de abolir o código farisaico de orgulhosa separação e de vaidoso desprezo pe-

los pródigos. Deus age com a graça que privilegia os perdidos, solicitando assim aos que nele crêem para acolhê-los como irmãos, em pé de igualdade.

Para evitar dúvidas, gostaria de esclarecer que a graça "unilateral" do Deus de Jesus, o dom imerecido do seu perdão, concedido aos pecadores ainda antes que estes tenham cumprido o ritual caminho de arrependimento e conversão, e a acolhida reservada aos perdidos não significam tirar a responsabilidade dos interessados. O símbolo religioso produz precisos códigos éticos: o Deus que faz surgir o sol sobre os maus e os bons funda o dever dos discípulos de Jesus de amar também os inimigos; o Deus que acolhe o pródigo como filho está na base de uma acolhida, na mesma casa, do filho perdido e encontrado por parte daquele que sempre permaneceu fielmente na família. O mesmo Jesus solidarizava-se com os pecadores públicos não para confirmá-los na situação de perdição, e sim para resgatá-los. Não é à-toa que, autojustificando-se, ele se definira como médico empenhado na cura dos doentes (cf. Mc 2,17).

A relação entre graça incondicionalmente concedida conseqüentemente responsabilidade do "agraciado" aparece de modo bastante claro na narrativa da visita do Nazareno à casa de Zaqueu (cf. Lc 19,1ss). Jesus não pediu previamente ao chefe dos cobradores de impostos de Jericó que se convertesse; fez-lhe a visita sem colocar nenhuma condição, como gesto de pura solidariedade. A conversão de Zaqueu vem depois, como efeito da iniciativa gratuita do hóspede: «A metade dos meus bens, Senhor, eu dou aos pobres; e, se roubei alguém, vou devolver quatro vezes mais» (v. 8).

Que a incrível graça do Deus de Jesus seja exigente para o homem aparece com toda clareza na parábola de Mt 18,23ss. Um rei perdoa a um seu alto funcionário uma dívida imensa, dez mil talentos, porque ficou com dó do devedor insolvente. Este, conforme o costume da época, deveria se tornar escravo juntamente com toda a sua família; em resumo, era um homem acabado. Literalmente com a água pelo pescoço, suplicara ao soberano para que prorrogasse o pagamento; e isso já seria um dom preciosíssimo. Todavia, contra qualquer expectativa razoável, obteve o perdão de toda a dívida. O generosíssimo senhor o fizera retornar à vida, com toda a possibilidade de refazer a sua vida. Entretanto, apenas saiu da sala de audiências, encontrou um colega que lhe devia cem denários, equivalente ao pagamento de cem diárias de trabalho, uma cifra incomparavelmente menor do montante da sua dívida; no entanto, negou-lhe não somente a graça, mais inclusive a prorrogação do prazo. A experiência da graça deveria ter-se traduzido nele numa experiência ativa de graça concedida. A narrativa parabólica insiste nesse dever, como se vê pelas palavras do irado rei que, sabendo do acontecido, pediu contas disso ao "agraciado": «Empregado miserável! Eu lhe perdoei toda a sua dívida, porque você me suplicou. E você, não *devia* também ter compaixão do seu companheiro, como eu tive de você?» (v. 33). Ser beneficiado com a graça surpreendente do Deus de Jesus implica o dever moral de agraciar os outros, superando o código do devido e fazendo seu o da gratuidade, isto é, criando relações do tipo do dom recebido.

3. Um Deus fraco na história

Além da experiência religiosa ativa de Jesus, rica de símbolos originais quanto ao seu significado, é a sua própria vida que, interpretada pela fé dos primeiros crentes, aparece como reveladora da face do seu Deus. Concretamente, daí emerge um Deus estranho ao culto humano do poder e da força que vencem e triunfam no mundo, escandalosamente impotente na sexta-feira santa, incapaz de evitar a horrenda morte de seu filho amadíssimo na cruz. Nas cartas aos coríntios, quando Paulo desenvolve a sua *theologia crucis*, não se refere ao símbolo do sofrimento, e muito menos ao da resignação, mas à «loucura» (*moria*) e ao «escândalo» (*skandalon*) de uma crucificação que envolveu ao mesmo tempo Deus e o seu filho unigênito.

Todavia, já anteriormente a primitiva narrativa da paixão, que está na raiz das nossas atuais "paixões" evangélicas, havia interpretado o acontecido em termos da «passio justi», como mostrou R. Pesch em seu comentário ao evangelho de Marcos. Jesus crucificado encarnou em si o destino dos inocentes, fiéis a Deus, mas oprimidos e perseguido por violentos e prepotentes, cuja voz ressoa em muitos cantos do Saltério da Bíblia hebraica. Sobretudo o Sl 22 emprestou precioso material aos primeiros cristãos preocupados em compreender o desfecho trágico da vida do Nazareno. Assim, em Mc 15,24 lemos que os crucificadores «repartiram as roupas dele, fazendo um sorteio, para ver a parte de cada um»; é clara a referência ao Sl 22,19, no qual ressoa, em primeira pessoa, a palavra de um justo perseguido: «Entre si repartem as minhas vestes, e sorteiam a minha túnica». O grito do crucificado: «Eloi, Eloi, lemá sabachtáni, que quer dizer, meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?» (Mc 15,34; cf. Mt 27,46) retoma a lamentação do protagonista do Sl 22,2. E ainda Mt 27,43 atesta que os chefes dos judeus, vindos para assistir ao fim de seu adversário pregado na cruz, repetem literalmente a zombaria dos perseguidores do suplicante do Sl

22,9: «Confiou em Deus, que Deus o livre agora, se é que o ama». Deus, porém não interveio para salvá-lo. Trata-se de uma vítima inocente da violência e prepotência humana, como sublinham novamente os discursos dos Atos dos Apóstolos que Pedro, Estevão e Paulo fazem para um auditório judeu. Assim Pedro, no dia de Pentecostes, fala aos jerosolimitanos reunidos na esplanada do templo: «Jesus de Nazaré foi um homem que Deus confirmou entre vocês, realizando por meio dele os milagres, prodígios e sinais... e vocês, através dos ímpios, o mataram, pregando-o numa cruz» (At 2,22-23). Estevão se arremessa contra os assassinos de Cristo, definindo-os como herdeiros dos sanguinários do passado: «Vocês são como foram seus pais! A qual dos profetas os pais de vocês não perseguiram? Eles mataram aqueles que anunciavam a vinda do Justo, do qual agora vocês se tornaram traidores e assassinos» (At 7,51-52). Do mesmo modo, Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia sublinha a injusta condenação e execução do inocente e do justo: «Porque os habitantes de Jerusalém e seus chefes não reconheceram a Jesus e, ao condená-lo, cumpriram as profecias que são lidas aos sábados. Embora não encontrassem nenhum motivo para condenar Jesus à morte, pediram a Pilatos que ele fosse morto»(At 13, 27-28).

E Deus não moveu sequer um dedo pata poupar o inocente de sorte tão cruel. Por que assistiu inerte ao triunfo dos perseguidores? Ressoam aqui, como marteladas, as lamentações dos justos protagonistas de muitos salmos: «Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?» (Sl 22,2, retomado na paixão de Cristo); «Javé, por que fica longe, e te escondes no tempo da angústia?» (Sl 10,1); «Javé, quando verás isso?» (Sl 35,17); «Desperta, Senhor! Por que dormes?» (Sl 44,24); «Por que retiras a tua mão esquerda, manténs a direita escondida no peito?» (Sl 74,11).

Existem duas explicações possíveis: Deus não interveio para arrancar Jesus das mãos de seus crucificadores ou porque não quis, ou porque não pôde. Geralmente, pesou-se em abraçar a primeira explicação, descartando imediatamente a segunda, condicionados pela certeza da onipotência divina. Quanto a isso, parece que devemos levar a sério o dilema de Nietzsche: se Deus não quis intervir, é malvado; se, porém, não pôde, é impotente, se não quis e não pôde, ele é uma coisa e outra. Naturalmente o filósofo alemão, por causa do culto do poder que o animava, por nenhum instante levou em consideração a segunda eventualidade, refém do preconceito que, se existe, Deus não pode ser senão onipotente; qualquer fraqueza sua, ou pior, impotência na história está em flagrante contradição como o seu ser. Contudo, é justamente essa solução que se impõe ao dilema, se o enxergarmos à luz da cruz de Jesus: Deus não soube enfrentar eficazmente a violência dos crucificadores; não tinha legiões de anjos à sua disposição, para mandá-los à terra para defender o oprimido dos opressores.

É a mesma fraqueza e impotência manifestada, a nível de povo, nos campos nazistas de extermínio, como mostrou muito bem H. Jonas em seu pequeno, mas estimulante estudo sobre «O conceito de Deus depois de Auschwitz»: «...durante os anos em que se desencadeou a fúria de Auschwitz, Deus permaneceu mudo. Os milagres que aconteceram foram unicamente obra de homens: as ações daqueles justos, pertencentes a outros povos que, de forma isolada e muitas vezes desconhecida, aceitaram o extremo sacrifício para salvar, aliviar, se não estivessem em condições de fazer outra coisa, partilhar a sorte de Israel. Falarei também destes. Deus, porém calou-se. E agora eu acrescento: não interveio, não porque não quis, mas porque não estava em condições de fazê-lo».

A intuição de H. Jonas merece ser aprofundada e desenvolvida. Antes de tudo, notemos que a impotência de Deus a respeito de Jesus crucificado, como também a respeito de todos os justos crucificados d história, sobretudo as vítimas dos campos nazistas de extermínio, explica-se pela ausência de qualquer violência nele. Somente um poder destruidor e violento, capaz de abater os opressores e aniquilar os prepotentes está em condições de se opor aos crucificadores. Entretanto, o Deus revelado na experiência do Nazareno, que faz surgir o seu sol sobre bons e maus e faz chover sobre justos e injustos, não reage simetricamente à violência com a violência. Ele não é onipotente na história porque é não-violento e está desarmado. Isso, porém não equivale à sua ausência da vicissitude histórica; na verdade, ele cuida do homem e do mundo, encarnando na solidariedade de Cristo, levada até à morte de cruz, o seu amor para com os homens. Não devemos tomar a sua fraqueza e impotência no Gólgota e em Auschwitz como indiferença e desinteresse. O Deus de Jesus está presente e operante na história humana, sofrendo os contragolpes do jogo da liberdade dos sujeitos históricos, capazes de se opor à sua ação. Concretamente, a entrega amorosa do crucificado, expressa pelo motivo característico dos textos da Bíblia cristã: «Entregou-se a si mesmo por nós» (Tt 2,14; cg. Gl 1,4; 1Tm 2,6); «Entregou-se a Deus por nós» (Ef 5,2; cf. Gl 2,20; Ef 5,25); «Eu dou a minha vida por» (Jô 10,15.17; cf. 10,11.18; 15,13; 1Jo 3,16), foi o sinal histórico e visível da entrega oblativa de Deus que «a,ou de tal forma o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele acredita

não morra, mas tenha a vida eterna» (Jô 3,16). Para dar a vida aos outros, Jesus e o seu Deus não hesitaram diante da expulsão violenta que lhes foi decretada pelos violentos. Se há uma imagem de Deus que expulsa, na antiga narrativa do Éden, castigando o homem rebelde (cf. Gn 3,23-24) e na narrativa do fratricida Caim, exilado no deserto (cf. Gn 4,11-12), agora é o próprio Deus que, em Jesus de Nazaré, por amor, se deixa expulsar e ser colocado na cruz.

Já na Bíblia hebraica, uma história parecida tinha visto Javé, não-violento, incapaz de poupar o seu fiel servo, desarmado diante dos violentos e solidário com o povo pecador, de ser conduzido à morte como um cordeiro levado para o matadouro (cf. Is 53,7-8). Sua morte violenta também foi sinal de solidariedade com o povo: «Todavia, eram as nossas doenças que ele carregava, eram as nossas dores que ele levava em suas costas. E nós achávamos que ele era um homem castigado, um homem ferido por Deus e humilhado. Mas ele estava sendo transpassado por causa de nossas revoltas, esmagado por nossos crimes... Pois foi cortado da terra dos vivos e ferido de morte por causa da revolta do meu povo. A sepultura dele foi colocada junto com a dos ímpios, e seu túmulo junto com o dos ricos, embora nunca tivesse cometido injustiça e nunca a mentira estivesse em sua boca» (Is 53,4-5.8-9).

Mas essa pesada solidariedade do Deus de Jesus com os homens não acaba sendo pura passividade, estéril companhia aos crucificados? Em nome da não-violência e impotência divina não se acaba anulando as esperança de justiça para os crucificados? Após o Gólgota e Auschwitz, ainda é sensato para um oprimido rezar com a voz confiante do salmista: «Javé, faze-me justiça» (Sl 26,1) e para os crentes confessar: «Sim! Existe um fruto para o justo, porque existe um Deus que faz justiça sobre a terra» (Sl 58,12)? Segundo a fé das primeiras testemunhas do crucificado, aquele Deus não conseguiu poupar o filho da cruz, mas o ressuscitou. Assim, por exemplo, Pedro dá testemunho no dia de Pentecostes, continuando a apologia da inocência do crucificado e a denúncia da injustiça dos crucificadores: «... vocês, através dos ímpios, o mataram, pregando-o numa cruz. Deus, porém, ressuscitou Jesus, libertando-o das cadeias da morte, porque não era possível que Lea do dominasse» (At 2,23-24). Não foi um milagre de vivificação de um cadáver, e sim um ato criativo de vida nova: Deus fez do crucificado o primeiro cidadão de uma nova humanidade. E, ao ressuscitá-lo, fez-lhe justiça, declarando a sua inocência diante de todos e dando-lhe razão. Uma passagem tradicional, atestada em 1Tm 3,16 diz: «... ele se manifestou na carne, foi justificado no espírito». O condenado à morte, que os violentos fizeram passar pr culpado e digno de sentença capital, recebe satisfação de Deus, que o reconhece inocente e, ao mesmo tempo, desmascara seus crucificadores, revelando a verdadeira face deles como repulsivos homicidas.

Morte e ressurreição de Jesus são lugar privilegiado de revelação da verdade e de desmascaramento das falsas evidências do *homo religiosus*. Jesus aparece não apenas como vítimas inocente de violentos e opressores, mas também como verdadeira voz da imagem de Deus. Em sua aventura histórica, ele manifestara, em palavras e fatos, uma face de Deus diferentes das convenções religiosas do seu ambiente e, por isso, fora criticado pela elite religiosa do judaísmo. A morte na cruz havia feito dele um maldito de Deus, conforme Dt 21,23: «.... pois quem é suspenso torna-se um maldito de Deus», texto esse citado por Paulo em Gl 3,13 para mostrar que o maldito foi fonte de bênção divina para nós. Portanto, para *homo religiosus*, presente em seus adversários, o crucificado tinha sido desmentido pelo próprio Deus; eles tinham razão. Todavia, a confissão de fé dos primeiros cristãos: «Foi ressuscitado (por Deus)» (Mc 16,6) inverteu toda a avaliação:é o crucificado que está com a razão, Deus é como ele viveu e testemunhou, e os arquétipos religiosos mais arcaicos e consolidados foram desmentidos. Em particular, os discípulos de Cristo são chamados a trazer na alma a imagem de um Deus fraco e impotente na história, porque ele é não-violento, possuindo não qualquer tipo de poder, mas o poder de vida, capaz de ressuscitar os mortos.

Notas

* O texto a seguir foi extraído do livro *A reviravolta planetária de Deus*, de Carlo Cantone (Org.), São Paulo, Paulinas, 1995, pp. 465-496.

Ciber Teologia
Revista de Teologia & Cultura

O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Parte I*

Andrés Torres Queiruga

1) Enquadramento

A entrada de Schillebeeckx na Cristologia foi quase inesperada: exceto alguns escritos, mais bem ocasionais, sobretudo a partir da controvérsia a respeito da "nova cristologia holandesa", suas publicações pareciam caminhar em outras direções.

Daí a surpresa. No curto espaço de três anos lançou no mercado teológico duas obras excepcionalmente densas e volumosas: *Jesus. A história de um vivente*, 1974[1] (1) e *Justiça e amor. Graça e libertação* (1977), mais conhecida na Espanha pelo título da edição alemã. *Cristo e os cristãos*. *Graça e libertação*[2]; as duas somam mais de mil e quinhentas páginas.

Contudo, esses motivos externos não foram os verdadeiros causadores da surpresa. Esta nasceu principalmente do fato de que na obra se anunciava algo novo. Claro que não era algo *absolutamente* novo, pois tanto o propósito fundamental como a maioria das questões e problemas específicos nela tratados constituíam matéria expressa ou preocupação subterrânea da consciência cristológica nas duas últimas décadas . E sim algo *realmente* novo: pela primeira vez, num estilo claro e feliz, ao mesmo tempo com sério respeito e profundo conhecimento da tradição teológica, aparecia concentrado e levado às últimas conseqüências o que antes estava disperso ou ficava a meio caminho.A obra saía, sem dúvida, perfeitamente equipada para suscitar o entusiasmo u a recusa. As edições holandesas de *Jesus* se sucederam com assombrosa rapidez, comovendo o mundo leigo, suscitando a discussão no teológico e inspirando a desconfiança numa parte do hierárquico. O próprio autor sentiu-se obrigado a escrever um pequeno livro, esclarecendo seu método e pressupostos e procurando responder às críticas e objeções: *Notícia provisória acerca de dois livros sobre Jesus* (1978)[3].

De fato, a questão metodológica é fundamental neste caso para uma reta compreensão da obra. E talvez nada melhor pra entender o método do que mostrar seu enquadramento, tanto na cultura teológica global quanto na circunstância particular do país e do autor.

1.1. O marco cultural

Existem épocas nas quais a tarefa principal da teologia — como também do pensamento em geral — consiste em prolongar a si mesma. Conseguiu-se uma síntese, alcançou-se uma visão global da realidade, e o que na seqüência se necessita é explorá-la em todas as direções, extrair todas as conseqüências. São épocas "horizontais", nas quais prevalece a "evolução homogênea". Como a iniciada no século XIII que se prolonga até a Reforma e depois, mais artificialmente, prossegue na Escolástica Barroca e na Neo-Escolástica.

Em contrapartida há outras nas quais se impõe a inovação: a realidade sociocultural mudou e sua repercussão na vida religiosa faz que esta não se *sinta* refletida no sistema teológico herdado, nascido como tematização de uma época anterior. São épocas de ruptura, nas quais espontaneamente se busca a confrontação "vertical" com a experiência própria, para tentar tematizá-la partindo de suas próprias perguntas, problemas e expectativas. Nesse sentido caberia dizer que as primeiras acentuam o "pensamento acima do pensamento" e as segundas enfatizam o "pensamento acima da realidade em si mesma"[4].

Nossa época pertence com toda certeza a esse segundo tipo. A ruptura, ainda não avaliável em todo seu significado, produzida pelo Iluminismo, emergiu com força na última virada de século — Liberalismo para os protestantes, Modernismo para os católicos — e estourou, sobretudo para o catolicismo, nas duas últimas décadas. O Vaticano II é um símbolo já tópico porém preciso, pois supõe a "publicação" irreversível do novo estado de coisas. Produziu-se uma profunda comoção nas bases da cultura teológica. E, como era de se esperar, a Cristologia, ponto nodal da mesma, converteu-se em seu mais agudo e visível sismógrafo.

Pois bem, caberia dizer que a obra de Schillebeeckx representa o gráfico mais nítido e coerente do fenômeno sobre a consciência teológica atual. Não admira que o *leitmotif* mais denunciado e constante de todo seu empenho seja precisamente a insistência

na necessidade de recuperar a *experiência original* do Cristianismo, a fim de expressá-la novamente, de modo que seja inteligível para o *homem de hoje*. E somente quando essa atitude polar é percebida com nitidez e aceita com cordialidade, essa tentativa parece plenamente compreensível.

A posição de fundo diante desse ponto concreto constitui a melhor chave para compreender as diferentes reações. Que a obra tenha tido tão extraordinária acolhida no mundo leigo — as primeiras edições de *Jesus* se esgotaram rapidamente —, explica-se pela clara sintonia com a preocupação e sensibilidade atuais. Que também tenha sido acolhida entre os exegetas, apesar dos temores do autor, por tratar-se de uma evidente invasão num campo que até então lhes estava praticamente reservado (III, 10), explica-se pela comum proximidade metodológica à experiência original.

Em contrapartida, que tenha sido das fileiras de teólogos de profissão que saíram as discordâncias e até as acusações, explica-se pelo motivo contrário: trata-se de uma quebra no desenvolvimento normal da disciplina. Corta-se o processo acumulativo do saber e do conhecimento, para obrigá-los a um confronto direto com o objetivo. Subconscientemente isso pode ser percebido como um questionamento global — e de certo modo o é — de todo o saber recebido. E daí a imaginar que a própria fé veiculada por esse saber é questionada, não há mais que um passo; o passo seguinte pode ser a acusação ou a dúvida.

O certo é que, quando se compreendeu a dinâmica de fundo — e depois das explicações do autor, isso já não é realmente difícil —, a proposta surpreende por sua exatidão e nitidez. Pode-se estar ou não de acordo com as soluções, caberá contentar-se ou não com as metas concretas alcançadas pela reflexão, mas dificilmente será possível voltar à situação anterior. Como o próprio autor advertira no primeiro volume: "Uma vez delineados os problemas, não se pode sair do assunto com uma resposta de fé autoritária" (I, 388/406).

1.2. A circunstância holandesa

Contudo, se a proposta corresponde ao desafio profundo de nossa situação cultural, não é menos certo que tenha a ver com a circunstância concreta em que nasceu. Com toda probabilidade, não parece casual e, com toda certeza, não é indiferente o fato de que o nascimento se tenha dado na Holanda.

O famoso *affaire do Catecismo* abriu os olhos do mundo o espetáculo inesperado de uma nação até então com escassa vida teológica, que subitamente se revelava na dianteira da preocupação e da sensibilidade eclesial. Desde então muito se escreveu sobre o caso. Para nosso propósito interessa destacar dois aspectos fundamentais.

O primeiro é o da eclosão de uma nova *experiência*. Acontece às vezes na história: é como se em determinado momento se abrisse uma brecha na realidade e aparecessem novos horizontes que logo influirão na consciência universal. Sem entrar em comparações de magnitude, lembramo-nos da Florença dos Médicis ou da Alemanha do Idealismo. De qualquer modo, é certo que existe algo de profunda verdade na afirmação de que o *Catecismo* foi a obra de todo um povo e que em plena modernidade a Holanda repetiu durante algum tempo o espetáculo, insólito desde a antiguidade, de uma teologia que ultrapassa os gabinetes ou as salas de aula, para ser discutida nas praças e mercados.

A partir dessa situação e não de um laboratório; de uma necessidade vivida e não de propostas artificiais, surgiu o clima que fez cristalizar a difusa inquietação cristologia presente na cultura do ocidente. O que se chamou "a nova cristologia holandesa" não era algo novo enquanto invenção de todos os dados e elementos teóricos. Mas o era enquanto impulso vital e respaldo de uma experiência coletiva.

O segundo aspecto refere-se à situação cultural. A Holanda encontra-se hoje na encruzilhada dos caminhos. Pela proximidade geográfica ou pelo estilo cultural, Europa e América se misturam nesse ambiente: o personalismo francês, a especulação germânica e o pragmatismo anglo-saxão encontram ali condições ótimas para uma síntese. Tem-se a impressão de que hoje na Holanda pode se conhecer tudo sem ter de ficar preso a nada.

Nota-se isso, por exemplo, em contraste com a teologia alemã. Esta produz sempre a impressão de se ver obrigada a atravessar densas camadas de erudição antes de chegar a um enfrentamento direto com o objetivo, como se a mediação intelectual estivesse forçada a alimentar-se em demasia de si própria e a perder demasiada energia na consideração de seus próprios abismos. Nesse sentido, a teologia holandesa produz uma refrescante sensação de leveza e objetividade (*Sachlichkeit*), evocativa do mundo anglo-saxão, evitando, não obstante, a impressão de certo estreitamento unilateral que este suscita algumas vezes.

1.3. O autor

Pode ser, é claro, que esta seja uma versão muito idealizada da situação geral. De qualquer forma, estou convencido de que pelo menos — e isso é o

que, de fato, interessa — reproduz muito bem o característico da obra particular de E. Schillebeeckx. Na realidade, tudo leva a crer que foi essa a situação que o "obrigou" a entrar pelos novos caminhos, ao intervir, segundo seu caráter equilibrado e mediador, na controvérsia aberta pelos trabalhos de A. Hulbosch e P. Schoonenberg[5]. E, em boa parte, seu gênio pessoal consiste exatamente na síntese de todas essas características. A elas acrescenta contudo uma familiaridade nada comum com a grande tradição teológica: há um peso da tradição e um amadurecimento da teologia em sua obra que transparece mesmo em suas formulações mais atuais e avançadas. Isso confere a todo seu esforço um equilíbrio nada corrente nos postos de autêntica vanguarda.

A esse respeito, vale a pena aludir à notável mudança operada, em sua teologia a partir da década de 1960, a ponto de se poder falar, na opinião de alguns, "como para Wittgenstein e para Heidegger, de um primeiro e de um segundo Schillebeeckx"[6]. Desde já, ele mesmo reconhece a realidade de uma mudança profunda — "sinto que estou chegando a um novo estágio" —, sobretudo por causa do impacto de suas "relações diretas com o mundo secularizado dos Estados Unidos", e já formula a orientação global das conseqüências: "a teologia não pode ser erudição de gabinete, mas pode construir-se unicamente em diálogo com nossos semelhantes sobre a problemática de que *todos* temos de nos ocupar com risco mortal.[7]"

No prefácio já havia anunciado de modo mais formal e refletido: "Enquanto isso, fui chegando cada vez mais à conclusão de que a hermenêutica baseada nas ciências do espírito deve entrar em diálogo com a filosofia analítica, que pergunta sobre o sentido e sobre os critérios das declarações teológicas"[8]. Pouco depois, em sua obra mais diretamente hermenêutica. *A interpretação da fé*, explora as novas possibilidades e procura acolhê-las de maneira que não quebrem o equilíbrio da teologia, e sim o ampliem[9]. A introdução formula com todo vigor o característico da nova etapa: "A fé atual traz a revelação ao *saecultum* do século XX; a revelação somente se atualiza no próprio ato 'secularizador' da fé e por meio dele, o qual é um ato que se realiza aqui e agora, e, por isso mesmo, se encontra sujeito às condições da modernidade crítica de hoje."[10]

É provável que o autor não fizesse hoje exatamente a mesma formulação, porém a orientação se manteve firme e talvez inclusive se tenha aprofundado no caminho mesmo da experiência vivida. Seria insensato negar uma mudança tão publicamente confessada pelo próprio autor. Contudo, uma vez que esse fato tem sido interpretado às vezes como uma ruptura radical e carregado com conotações heterodoxas, gostaria de insistir na existência de uma continuidade mais abrangente.

Continuidade *de atitude* mais que de gnosiologia, posto que o autor não a tematizou nem mesmo a pensou, porém continuidade real e atuante, aberta ainda — como teremos ocasião de assinalar — à tematização expressa. Refiro-me ao caráter atualizador do autor, que desde suas primeiras obras mostra um raro interesse em sintonizar com a sensibilidade atual e uma excepcional capacidade para fazê-lo. Obras como *Cristo, sacramento do encontro com Deus*[11], ou *Maria, Mãe da Redenção*[12] já o evidenciam, apesar de seu estilo ainda "clássico". Os sucessivos estudos sobre o *matrimônio, o sacerdócio*[13] e a *presença eucarística*[14] reafirmaram essa tendência, confirmada definitivamente com sua série de *Sondagens teológicas*[15], e se enlaçam com as obras anteriormente citadas.

1.4. A dinâmica da tentativa

Era muito importante sublinhar isso, uma vez que a posição atual de Schillebeeckx nada mais é que a última conseqüência dessa atitude atualizadora. Não há ruptura (apesar de que, como já disse, talvez nem tudo tenha sido pensado) e, portanto, mantém-se viva a própria dialética de fundo: sintonia com o dado revelado e expressão do mesmo no contexto atual.

Houve apenas um corrimento a partir do dado como dado na Tradição, ao *dado na Escritura* e ainda antes da própria Escritura. E há uma insistência mais expressa e enérgica em sua correlação com a situação atual, que — não se cansa de repetir — é "parte constitutiva" de *nossa experiência* da fé. Mas ambos os fatores estão presentes e a própria *tradição* de modo algum é negada, e sim feita presente em seus dois extremos constitutivos: a) enquanto incluída na experiência atual, pois constitui o fator constante e unitário da teologia, representa "o próprio movimento cristão", é "a experiência da comunidade eclesial" (I, 48-49/ 48-49); b) enquanto "verticalmente" confrontada com sua origem fundante, porque não se nega a evolução dogmática, ainda que nela se dê um peso determinante "à primeiríssima identificação da pessoa de Jesus... que se normou *imediatamente* por sua aparição histórica concreta" (I, 390/408).

Isso pressupõe uma dialética que exige um esforço contínuo para mantê-lo viva e tensa. O que não se pode conseguir partindo das duas posições extremas e adialéticas que certa ocasião qualifiquei de "síndrome Morel" e "síndrome Galot"[16]. Quer dizer, nem a partir de uma entrega à modernidade, que reduz

o dado revelado a um simples momento cultural da consciência humana, nem a partir de uma concepção do dado revelado que desqualifica a *priori* praticamente todas as tentativas de atualização.

Com relação à primeira, Schillebeeckx distanciou-se de maneira expressa, ao analisar e recusar como ilegítimas as "tendências 'cristológicas' atuais sobre as pegadas do Iluminismo" (I, 518-520/551-553). Por parte da segunda continuam chegando acusações, desde a de negar a divindade de Jesus até a mais moderada, todavia mais persistente, de neoliberalismo". O autor voltou ao tema (III, 36-46/46-57), insistindo na especificidade de seus pressupostos e esclarecendo energicamente que se trata "de uma *fides quaerens intellectum historicum* e, ao mesmo tempo, de um *intellectus historicus quarenes fidem*. Chamar tudo isto de teologia liberal do século XIX ou uma cristologia para filantropos significa ser cegos apesar de estar enxergando" (III, 44/55).

E, na realidade, as acusações ou pelo menos as suspeitas continuarão persistindo enquanto não se sintonize essa dinâmica profunda da tentativa. Ainda mais quando esta é, por natureza, inacabada e transitiva. É um esforço em andamento, consciente de ser provisório — "ninguém escreve uma cristologia para a eternidade" (III, 123/143) — e de seu caráter de mero "prolegômeno", como afirmará no primeiro livro (I, 29/29), dirá também no segundo (II, 18-19/ 16-18) e confirmará no terceiro (III, 116).

Poucas vezes será possível deparar-se com uma obra em que o próprio processo de elaboração seja tão evidente e palpável. Parafraseando Whitehead — que falava de *Religion in the making* —, caberia dizer que nos encontramos diante de um caso modelar de *Christology in the making*, de cristologia em construção[17]. Quem está buscando verdades redondas e definitivas, se sentirá com certeza incômodo. Quem vive a paixão ou talvez a angústia da busca, encontrará aqui um magnífico laboratório onde tudo está ainda em andamento e onde com liberdade e confiança se trabalha nos pressupostos ou se exploram novos possíveis caminhos.

De qualquer modo, e com independência do julgamento final que a tentativa mereça, é indispensável compreender bem essa circunstância, pois pertence à intencionalidade fundamental da obra e por isso mesmo à sua inteligibilidade intrínseca. Já não é o caso de autor ter de repetir que se trata de "uma introdução por etapas" (III, 10/ 14; cf. 49/ 60), de um "proceder a genético" (III, 45/ 56) e inclusive de um "projeto *genético*" (III, 115/ 134). Isso poderia ficar reduzido ao âmbito puramente metódico. Trata-se de algo mais profundo: da *tentativa de "repetir" o caminho real que a fé percorreu até chegar à sua formulação teológica*; de repeti-lo hoje em nossa circunstância concreta, de maneira que a fé se torne realmente significativa para nós.

Daí seu interesse em "buscar criticamente a *inteligibilidade* humana da fé cristológica, sobretudo em seu surgimento" (I, 27/27). Ou, como o formulará vivamente mais tarde: "continuar junto com meus leitores o *itinerarium mentis* dos primeiros discípulos que, tendo entrado em contato com um contemporâneo, o seguiram e depois sua morte o confessaram como Cristo e Filho de Deus" (III, 42/ 52; cf. 44/ 54. 114-116/ 134-136). E já no próprio prefácio ao *Jesús* tinha deixado claro não se tratar de uma possível nostalgia historicista, e sim da tentativa de tornar possível a realização da fé: "pois o conjunto do livro foi composto de tal maneira que, por assim dizer, se possa co-realizar o fazer-se da fé cristã fundamentada — também da própria" (I, 3/ 11).

Partindo dessa atitude, de fundo e germinal, compreende-se também algo, que não apenas é dito expressamente pelo auto, mas que se percebe como impregnando todo o seu estilo e todo seu esforço: a *abertura ecumênica*. Abertura não unicamente para a teologia evangélica — coisa natural numa cristologia européia —, mas também para os esforços dos atuais estudiosos judeus (I, 26-27/ 26-27). E ainda caberia dizer que, envolvendo tudo, se encontra uma abertura clara e decidida para o homem moderno em geral: o fiel normal principalmente (I, 3/ 11), e também ao homem secular que busca e pergunta criticamente (I, 21-23/ 21-23. 26/26). Nada está mais longe da intransigência barthiana do "come, pássaro ou morre", que este caráter diagonal e aberto (cr. III, 14/18).

Mas já é hora de examinar a tentativa em si.

2) Apresentação do projeto

Dada a notável extensão da obra, não cabe uma exposição em detalhes. Tentaremos descobrir as linhas de força fundamentais e apontar aqueles pontos onde os problemas se densificam ou as soluções permanecem abertas. Pegaremos como referência fundamental a exposição do *Jesús*, que continua sendo evidentemente a coluna vertebral de toda a reflexão. Partindo dele iremos assumindo as demais colocações. E dele pegaremos também a divisão das quatro partes em que se articulará a análise.

2.1. Hermenêutica, método e critérios

Na realidade, a introdução já deixou a descoberto a estrutura metodológica de fundo. Agora o que inte-

ressa é afinar sua articulação e conferir maior precisão ao estudo.

Como fica repetidamente indicado, o interesse fundamental de Schillebeeckx radica em *reformular hoje a experiência cristã original*. Para consegui-lo, além de sublinhar com energia sua necessidade, se concentrará em mostrar as condições de possibilidade de sua realização. E a primeira consiste, logicamente, em mostrar que é possível e legítimo relacionar esses dois pólos. Ora, a relação não seria possível se se tratasse de dois blocos maciços e fechados em si mesmos: daí seu interesse em demonstrar por todos os meios que existe uma dualidade constitutiva para cada um deles. Essa dualidade permite articulá-los intrinsecamente, recompondo a unidade peculiar que caracteriza cada época.

2.1.1. Experiência e interpretação no NT

"O biblicismo não é bíblico" (I, 52/ 51). Com essa frase o autor coloca o dedo na chaga que mais impede compreender a articulação interna do primeiro pólo. O testemunho sobre Jesus não é simplesmente a realidade de Jesus; nem sequer o é o testemunho da Escritura: existe uma tensão entre Jesus de Nazaré e o Novo Testamento" (I, 49-54/ 49-53).

Esta é já uma *resposta* a um oferecimento: ao oferecimento real da aparição histórica de Jesus. E como tal resposta inclui em si mesma a afirmação religiosa da comunidade cristã, que com seus condicionamentos sociais, religiosos e culturais, resulta assim parte constitutiva desse testemunho: "Nem Jesus nem as primeiras 'comunidades eclesiais' são a origem do cristianismo, e sim ambos conjuntamente, como oferecimento e resposta. Nenhum cristianismo sem Jesus, porém tampouco sem cristãos" (I, 51/50).

Não existe, pois, em nenhuma parte um "Jesus em estado puro". Sempre o encontramos em um testemunho que está necessariamente mediado por uma comunidade situada e concreta, com alguns condicionamentos que não são nem podem ser os nossos. Isso difrata a aparente unidade do NT, pois deixa a descoberto nele uma *dualidade* irredutível entre aquilo que se testemunha e o modo como e testemunhado.

Com isso se patenteia simultaneamente idêntica dualidade em nossa situação, que tem de assimilar o mesmo, mas de outra maneira. De saída, a dificuldade aumenta, posto que já não é possível uma leitura literal e fundamentalista do testemunho neotestamentário. Porém, definitivamente, assegura sua vitalidade, uma vez que abre a possibilidade de reproduzir para nossa altura histórica o mesmo processo original.

Precisamente porque "a antiga Igreja *reflete* no NT o acontecimento de Jesus conforme seu efeito sobre um grupo de homens" (I, 51/50), "a história da resposta cristã a Jesus não está fechada com a fixação do cânon neotestamentário" (I, 51/51), já que essa resposta deve ser sempre renovada. De fato, "já no NT uma comunidade cristã exerce, pela boca de seus evangelistas crítica sobre a articulação de outras comunidades" (I, 51/51); de maneira que, na realidade, o NT constitui "um todo diferenciado de respostas cristãs diversas ao oferecimento de Jesus; uma diversidade que, por um lado, está intrinsecamente limitada pelo oferecimento histórico em si e, portanto pela *memória de Jesus*, mas que, por outro lado, parece promovida por novas situações históricas" (I, 52/51).

Ora, por tratar-se da estrutura em si do processo e não de um condicionamento acidental, tudo isso tem aplicação na atualidade: "deste modo parece clara, já biblicamente, a conclusão: a relação crítica à atualização concreta faz parte constitutiva da resposta cristológica a Jesus; esta relação co-determina à cristologia" (I, 52/51).

2.1.2. Experiência original e interpretação atual

Com isso Schillebeeckx patente que a cristologia é, neste sentido, um caso mais da lei geral da revelação cristã: "a revelação só chega propriamente à sua plenitude côo revelação real na resposta de fé a uma situação muito concreta com um horizonte próprio de questões" (I, 53/53). Tema que desenvolverá amplamente na primeira parte do segundo livro (II, 24-71/ 21-71), analisando as relações entre experiência, interpretação e formulação.

Insiste em que *toda experiência existe sempre enquanto interpretada*. Isso vale contra todo o fundamentalismo bíblico por parte dos fiéis (II, 39-42/ 38-41) e contra toda a acusação apressada de extrinsecismo por parte dos não-fiéis: não existe oposição entre experiência e interpretação, de maneira que a fé pudesse ser tão-só uma interpretação e apenas a não-fé se apoiasse na experiência: "ambos, o fiel e o não-fiel, experimentam interpretando" III, 47/46; cf. 42-47/41-47).

Seu interesse principal, contudo, dirige-se a martelar a necessidade da experiência viva e real para que haja interpretação cristológica autêntica: "nenhuma revelação sem experiência"(II, 52/52). Schillebeeckx está convencido de que a "ruptura entre fé e experiência é [...] uma das causas fundamentais da crise atual entre os cristãos fiéis à Igreja" (II, 23/ 21). Não

admira que volte a insistir o assunto em seu estudo metodológico e que confesse ali: "precisamente, em meus dois livros sobre Jesus procurei superar o 'déficit de experiência' na teologia" (III, 46/ 57).

Nesse mesmo estudo explicita que essa insistência se faz necessária não só com relação aos fiéis, mas também aos que (ainda) não o são: é na experiência que a pergunta humana e a oferta cristã podem chegar a um encontro real. "O homem moderno reflete sobre determinadas experiências e as interpreta, muitas vezes tateando cautelosamente, de modo religiosos. As experiências ambivalentes que faz, são tanto positivas (em direção a vivências de infinitude) como também negativas (vivências de finitude). Elas confrontam o homem atual com uma decisão, isto é, constituem uma chamada e uma experiência com estas experiências" (II, 15/ 20). Como tais ainda não são religiosas (podem inclusive afastar da fé), porém levam o homem "a uma fronteira, a algo definitivo: ou ao convencimento de que a nua e vazia facticidade da existência é a definitiva, obscura e última palavra; ou à fé positiva em uma realidade transcendente e misericordiosa" (III, 16/20).

É aí onde a oferta cristã aparece como "uma experiência alternativa com as experiências já feitas" (III, 16/21). Experiência alternativa que em princípio é apenas "hipótese" ou "projeto de busca", porém que, por meio dos "símbolos" em que se manifesta a experiência originária e sua atualização na "ortopraxia" dos cristãos, pode chegar a transformar-se em "tese", em convicção de fé (II, 16-18/ 21-22).

A importância dessa polaridade entre o originário e o atual é sublinhada ainda de modo mais intrínseco. Antes do Vaticano II, o grito de renovação era "volta às fontes", mas alguns anos depois do Concílio deve se dizer *duas fontes*, a saber: "a total tradição do grande movimento judaico-cristão e as experiências humanas novas e atuais de cristãos e não-cristãos" (III, 13/17). A denominação de "fontes" talvez não seja muito exata, pois não se trata de jorros paralelos, e sim mais propriamente de jorro e terra que acolhe e ao acolher dá fruto. Mas a afirmação é muito expressiva e, de qualquer modo, sublinha bem a centralidade do tema. De fato, a "correlação crítica entre ambas as fontes da teologia" constitui "o terceiro gonzo sobre o qual giram os dois livros sobre Jesus" (III, 62/ 75).

2.1.3. O "Jesus da história" como critério definitivo

Essa correlação não é, como acabamos de indicar, propriamente paralela, mas se articula conforme uma prioridade: *a experiência bíblica é normativa para a experiência atual*. O que implica urgir a utilização de todos os meios para chegar a ela. A própria formulação canônica, ou seja, sua expressão no NT, deve ser transpassada em busca do processo real que a originou. De alguma maneira é preciso "co-realizar"[18] o desvelamento original ou, como o autor gosta de dizer, acudindo a alguma categoria da filosofia analítica, provocar a experiência de revelação ou desvelamento (*disclosure*).

Aqui compreende-se bem a proposta escriturística que esta primeira parte encerra e que confere um caráter inconfundível a toda a obra. Schillebeeckx situa-se muito conscientemente mais próximo de Bultmann (I, 61-62/ 61) e não esconde sua paixão em chegar aos fatos. Não porque acredite que a fé pode ser fundada historicamente (I, 64/ 63-64; III, 36/ 46), mesmo sabendo que pastoralmente é muito importante mostrar a seriedade de seus dados diante da crítica histórica (III, 39-40/ 49-50); mas por algo muito mais radical: a realidade de Jesus de Nazaré é teologicamente o "contrapólo" (I, 66/ 65) que nos permite julgar a justeza na interpretação do Cristo confessado. Não podemos conhecê-lo todo — o "Jesus histórico", reconstruído pela ciência, nunca se igualará ao real, ao "Jesus da história" (III, 44/54) —, mas o que conhecemos é suficientemente confiável e pode "esclarecer-nos de que maneira o conteúdo concreto da fé cristã primitiva estava 'cheio' pelo Jesus da história" (III, 44/ 54). Além disso, ao permitir-nos reconstruir o processo genético da fé, nos proporciona norma e pauta para nossa construção atual.

Não interessa aqui entrar na análise detalhada dos critérios de verificação histórica propostos pelo autor (I, 70-89/ 71-87; cf. 69-70/ 69-70), embora nos referiremos a alguns mais tarde. Mas é indispensável sublinhar o ponto de vista especial adotado e já exercido quanto ao que poderíamos chamar a *localização da busca*. Esta se situa, por assim dizer, *atrás dos evangelhos*, bem no patamar que vai da experiência do trato com Jesus (pré-pascal) até suas diversas colocações por escrito (I, 29/29).

Schillebeeckx é consciente de que isso o diferencia do processo teológico normal, inclusive sente-se obrigado a esclarecer que o fato de não citar "quase nenhum teólogo e sim muitos exegetas" não se deve a um "gesto anticolegial", e sim à especificidade de sua proposta (I, 33/33). O que tampouco equivale a que se sinta dependente dos "exegetas de profissão", mas tão-só da "exegese de profissão" (I, 30/30). Da fato, introduz aqui algumas distinções que possivelmente estejam destinadas a exercer grande influência na teologia futura.

De um lado, distingue entre a exegese científica e a exegese teológica — que é a sua neste caso. Esta ocupa-se diretamente da ação salvífica de Deus *em si mesmo*, por meio de sua manifestação no cristianismo primitivo (I, 32/32); enquanto a primeira, como ciência positiva que é, se ocupa diretamente apenas dessa manifestação naquele tempo concreto, ou seja, que pode unicamente "constatar que e *de que maneira alguns homens concretos falam de Deus* e de que maneira este falar está co-determinado por sua própria cultura" (III, 107/ 124). Por outro lado, faz a distinção entre exegese teológica e teologia dogmática, posto que a segunda se constitui formalmente quando inclui também "atualização" com relação ao presente (I, 32).

Por certo essas distinções necessitarão ser elaboradas com mais detalhes e precisão. Porém não resta dúvida de que sua prática efetiva, pelo autor, conseguiu introduzir um novo estilo no "teologizar". Obriga o teólogo a embrenhar-se por novos e arriscados caminhos: "fazer teologia sobre uma base verdadeiramente bíblica é na verdade uma tarefa penosa e extenuante; continuamente rompe as sínteses já consolidadas das pessoas e as constrói novamente [...], embora, em compensação, cresce a capacidade para julgar a nova literatura exegética e a capacidade para a síntese" (I, 32/ 31). Talvez não exista maior prova que esta obra e, concretamente, a segunda parte, que analisaremos agora.

2.2. Recuperação do "Jesus da história"

Resumir o fino e complexo emaranhado exegético que se alonga por cerca das 260 páginas que correspondem à segunda parte sairia muito de nosso espaço e de nossa competência. Tampouco seria de grande utilidade. Em contrapartida, é essencial descobrir a intenção profunda que move todo esse imenso esforço de reflexiva erudição. Caricaturando um pouco, caberia dizer que o que Schillebeeckx pretende é *(de) mostrar a verossimilhança humana de Jesus* — de sua vida, de sua doutrina, de suas obras, de sua morte e ainda de sua ressurreição —, enquanto com o mesmo vigor se esforça em mostrar que não se trata de uma verossimilhança neutra, e sim aberta para o mistério e apontando a partir de suas próprias entranhas para a transcendência.

Do que se disse até aqui se deduz que vai fazê-lo, na medida do possível, buscando, *detrás* dos testemunhos de fé oferecidos no NT, a própria vida real e concreta que os originou. E como isso é realizável unicamente *mediante* esses mesmos testemunhos, tentará por todos os meios surpreendê-los em sua gênese, chegando o mais perto possível de suas fontes primeiras e concretas. Com isso consegue também para eles uma verossimilhança de certo modo paralela à anterior e igualmente aberta para o mistério. Coisa que aparece sobretudo no final, quando o testemunho vai se tornando denso conforme o progressivo aprofundamento da própria identidade da pessoa testemunhada por meio de sua morte e ressurreição.

Tendo isso em conta, compreendem-se muito bem os interesses e as ênfases da obra, igualmente conquista-se a perspectiva justa para compreendê-la no lugar onde pode mostrar-se mais discutível e, de fato, deu lugar a mal-entendidos. A problemática da ressurreição, por exemplo, é dificilmente inteligível quando não se realizou esse ajuste prévio.

2.2.1. A vida

Schillebeeckx, porém, procede por passos, seguindo o processo da vida mesma, procurando ir esclarecendo pouco a pouco os principais "mistérios da vida de Cristo", conforme a acertada terminologia medieval, hoje felizmente recuperada para a cristologia. A originalidade de Jesus vai emergindo a partir de uma vida profundamente humana, enraizada nas circunstâncias de seu tempo.

Não é uma originalidade impositiva e constringente , e sim um oferecimento à liberdade, profundamente significativo como doutrina e como práxis. Muitos os recusaram ou não o compreenderam. Outros, porém, o acolheram, e então para eles teve lugar a "experiência de desvelamento" (*disclosure Erfahrung*), de maneira que foram compreendendo que em Jesus se fazia presente a salvação definitiva de Deus. Esse é o *evangellion*, a boa nova que se vai desvelando progressivamente.

A aparição pública de Jesus acontece dentro do movimento penitencial do Batista, mas o supera, ultrapassando a ênfase no juízo para a pura e universal salvação (I, 102-124/ 105-127). Prega o *reino de Deus*, de um Deus que é o "antimal", amorosamente voltado para a promoção da total humanidade do homem, como aparece nas *parábolas* — que são "conversas de sobremesa" — e sobretudo nas bem-aventuranças (I, 124-158/ 127-162).

Realiza *milagres*, que mostram sua vontade absoluta de "fazer o bem" (Mc 3,4) nos quais seus contemporâneos intuíram o extraordinário e admirável de sua aparição — isso e não a "questão científica" da superação ou não das leis naturais é o decisivo... e, nela, o chamado a crer no Deus Salvador (I, 159-177/165-181).

Come com os *pecadores*: um fato certamente histórico, que torna visível a salvação escatológica de Deus para todos, inclusive e principalmente para os deserdados (I, 177-193/ 181-198). Escolhe *discípulos*, não para convertê-los para si mesmo, e sim para que, experimentando nele a salvação de Deus em toda sua plenitude, a testemunhem seguindo seus passos, criando assim o que depois da páscoa seria o modelo de vida "cristã" (I, 194-203/ 198-209).

Liberta os homens da escravidão da *lei*. Num certo paralelismo com os judeus da diáspora grega, desatou-a das estreitezas do judaísmo palestino, criticando pela palavra — questão do sábado — e pela obra — "ação profética" de limpar o templo — sua utilização escravizante por parte das autoridades, e a reinterpreta como amor operante à luz de sua nova imagem de Deus (I, 221-227/ 226-232).

E tudo isso a partir de uma *peculiaríssima relação íntima com Deus* que se mostra como a fonte de sua mensagem, de sua práxis e de toda sua atuação: essa relação ele ainda não a tematizou como o que pós-pascalmente se chamará "Filho de Deus", mas aparece tão instrinsecamente ligada à sua *realidade histórica*, que negá-la equivaleria a negar a própria identidade de Jesus de Nazaré (I, 227-238/ 232-244). Claro que, do ponto de vista puramente histórico, essa relação poderia ser ilusória. Com isso abre-se a grande questão sobre a verdade dessa experiência e conseqüentemente sobre a verdade de nossa fé nela (I, 238-240/ 245-246).

2.2.2. A morte

É a questão que se tornará inevitável para todos no transe terrível de sua morte. Teologicamente o problema é muito difícil, e a reflexão do autor diminui o passo; inclusive quanto ao método existem claros solapamentos com a terceira parte. É preciso distinguir entre as interpretações que os discípulos deram da morte de Jesus e a interpretação que o próprio Jesus lhe deu, tal como nos é possível reconstruí-la historicamente (I, 242-260/ 248-268).

O interesse principal dirige-se a evitar uma concentração unilateral no fato da morte em si mesma, como se o problema da discussão acerca da continuidade entre o Jesus terreno e o Cristo pregado se estabelecesse apenas a partir daí, deixando por assim dizer o próprio Jesus fora da problemática. A realidade é que "o problema não surge pela primeira vez na morte de Jesus" (I, 261/ 269): foi já problema para o próprio Jesus, que teve de enfrentar a recusa durante sua própria vida e viu-se diante do fiasco aparentemente definitivo de sua condenação e morte.

Os discípulos conseguiram superar o escândalo acudindo a *três modelos interpretativos* — morte do mártir, plano histórico salvífico de Deus, valor redentor da morte —, tomados da tradição judaica, independentes entre si e todos muito antigos; nos dois primeiros, diferente do terceiro, não se atribuía valor salvífico ao fato em si da morte (I, 243-248/ 249-255 e 251-257/ 257-265). Mas não esses modelos prévios os que conduziram à fé em Cristo. O que fizeram foi "ajudar os judeus que se fizeram cristãos a assimilar e compreender o destino de seu Mestre já venerado e adorado" (I, 254-255/ 261).

Essa *fé tinha suas primeiras raízes na própria vida de Jesus*: na atitude que viram nele e, quem sabe, em certas palavras que escutaram de sua boca. Porque é certo que, embora todas as notícias já estejam coloridas pela páscoa, existem indícios certos de que Jesus encarou conscientemente sua morte (I, 261-264/ 268-273); de que aceitou com fidelidade a vontade de Deus (I, 267-268/ 275-276) e, nela, sua morte como "serviço" (I, 268-271/ 276-279); de que ainda diante desta manteve sua confiança inquebrantável na salvação de Deus dando-o a entender assim aos seus discípulos, ao menos indiretamente na Última Ceia (I, 271-275/ 279-285). Por onde se pode afirmar que "toda a vida de Jesus é a explicação de sua morte" e que "já antes da páscoa Jesus diz, pelo menos quanto ao conteúdo, que o 'assunto de Jesus' segue em frente" (I, 276/ 284-285).

Certamente, os discípulos não compreenderam tudo antes da páscoa, porém a lembrança disso "desempenhará um papel essencial em sua conversão à fé em Jesus como o Cristo" (I, 277/285). Se Jesus tinha ou não razão em sua confiança absoluta não pode ser demonstrado historicamente: "apenas na fé pode ser afirmado ou negado", no entanto, o fato em si de sua confiança "é quase impossível ser negado historicamente" (I, 277/ 285).

Ambos os aspectos aparecem com toda a clareza nos motivos de sua condenação: foi decisivo o "silêncio de Jesus diante das autoridades institucionalmente legítimas", o que para elas pressupunha um "desprezo pela autoridade". Jesus não se submete a outro julgamento nem a outra autoridade que a do Pai (I, 280-281/ 289-290). Porém, de fato,, Deus não acode de modo visível, e a única coisa que pode ser garantida historicamente é o grito de Jesus na cruz (I, 282, 290). Tinha razão em sua confiança?

2.2.3. A páscoa

A essa pergunta o NT responde afirmativamente. Para seus protagonistas, a história de Jesus não acaba

com sua morte: Deus lhe deu razão, ele era e é a presença viva de seu reino na terra. Tal é o significado definitivo da experiência e da teologia pascais. Porém, o que aconteceu na realidade de pois da morte de Jesus?

Entramos no tema da *ressurreição*, um dos mais complexos e difíceis de toda a obra e sobre o qual Schillebeeckx volta repetidamente, ganhando em riqueza de precisões, mas perdendo em clareza de método e estrutura. Com maior razão que nunca convém aqui tornar patente o marco de preocupações e intencionalidades.

Em resumo pode-se dizer que neste tratamento culmina a intenção de "verossimilhança" que anima toda a obra. De certo modo cataliza todas as preocupações anteriores. Quem compreende a dinâmica profunda da tentativa, sabe que o autor diz a verdade quando afirma não fazer "exegese dirigida"; mas compreende-o também quando reconhece que a redação final está influenciada pelos resultados da investigação (III, 106-107/ 123-125): de agora em diante percebe-se com crescente clareza de que maneira a hipótese final retroinflui as premissas que a foram sugerindo. A morte estava interpretada em (autêntico) círculo hermenêutico com a ressurreição, da mesma forma que ela o está com a construção cristológica que já se vai anunciando.

Em concreto, isso explica a insistência em *retrair a crise para a Cida de Jesus*, com sua repercussão nos apóstolos: estes tinham já "fé" em Jesus, por isso se "escandalizaram" diante do fracasso de sua morte. Em conseqüência, "os discípulos interpretaram mais tarde sua negação como uma debilidade de sua fé (*oligopistia*)" (I, 290/ 301). Este por sua vez é um ponto chave para a interpretação das *aparições* como um "processo de conversão — assunto muito enfatizado — para o qual confluem experiências novas depois da morte de Jesus, mas apenas enquanto inserida no conjunto da experiência pré-pascal.

Talvez o interesse chave do esforço nos seja dado pela afirmação mais extrema (e por isso também a teologicamente mais sugestiva): "Não existe grande diferença entre o modo como podemos chegar depois da morte de Jesus à fé no Crucificado ressuscitado e o modo como chegaram à mesma fé os discípulos de Jesus" (I, 306/319)[19].

2.2.4. O sepulcro vazio e as aparições

Assim se compreendem igualmente as "desenfatizações" de outros temas, sobretudo o das "aparições" e o do "sepulcro vazio". Nenhum dos dois é fundamento da fé na ressurreição, senão que, definitivamente e enquanto dados teológicos, a pressupõem.

Como questão histórica. Schillebeeckx reconhece desde o princípio que a tradição do *sepulcro vazio* é muito antiga, anterior inclusive às narrativas de aparição (não à experiência nelas significada) (I, 294/ 304-305). Mas em sua interpretação passou de ver como provável sua origem em uma "legenda cultural" (peregrinação ao sepulcro do herói venerado) (I, 294-299/ 304-311), a insistir mais propriamente em sua historicidade, embora inicialmente como motivo de angústia e desconcerto, e só mais tarde incluído num contexto de ressurreição. Reconhece além disso que pôde ter tido maior relevância para os homens de então do que para nós (II, 102-1-3/ 119-120).

O problema das *aparições* é da maior importância e complexidade. Seu interesse em evitar um "realismo grosseiro e simplista" (I, 306-307/ 319) levou-o a uma exposição vigorosa, que deu lugar a graves mal-entendidos. Ele próprio reconhece mais tarde que "teria feito melhor em tratar esse elemento visual [que não nega] no mesmo livro e aludir já ali ao seu valor certamente histórico-psicológico, mas ao mesmo tempo extremamente pequeno no sentido dogmático" (III, 98/ 114)[20].

Permanece, no entanto, íntegra a intenção teológica fundamental: *as narrativas de aparição são uma construção teológica*, e o que teologicamente nos interessa é o acontecimento que nelas chega à palavra.

Já foi dito que para os discípulos esse acontecimento foi fundamentalmente uma experiência de conversão (acrescentemos que a conversão de Saulo é analisada como amostra significativa [I, 319-355/ 330-351] e que destaca a importância das narrativas judaicas de conversão [I, 335-340/ 351-356]). Porém, uma experiência autêntica nunca é meramente subjetiva: o que aconteceu "fora" dos discípulos, para que neles se produzisse essa mudança?

O NT respondeu: a *ressurreição*. No entanto, do que foi dito até agora cabe já coligir que não é tão fácil saber o que significa essa resposta. De fato, o anteriormente dito estava dirigido para prepará-la. E o próprio Schillebeeckx, em páginas esclarecedoras acrescentadas a partir da terceira edição holandesa (I, 571-575/ 604-609), assim como no escrito final (III, 88-102/ 103-119) explicita suas intenções.

2.2.5. O conceito de ressurreição

Antes de mais nada, pretende criar um autêntico espaço de compreensão teológica, desmascarando e

eliminando posições extremas. Nem fideísmo nem empirismo, ou, o que dá no mesmo, nem um subjetivismo unilateral, que atenta tão-só à experiência de fé do sujeito; nem um objetivismo igualmente unilateral, que veja na ressurreição um objeto simples e neutro de nossa história. A razão está em que "o 'objeto' — a ressurreição corpóreo-pessoal e a elevação de Jesus junto de Deus — e o 'sujeito' — a experiência de fé que a Escritura expressa na narrativa das aparições — não podem ser separados um do outro" (III, 94/ 109).

No fundo pulsa: 1) evitar o objetivismo empírico de certas exposições, sobretudo católicas, como se fosse possível contemplar a ressurreição de Jesus "fora do ato de fé e por isso mesmo fora da experiência de fé"; 2) aproveitar o "aspecto de verdade" de certas exposições atuais, sobretudo protestantes, que sublinham o essencial da implicação do crente na fé e no anúncio da ressurreição (III, 93/109). Avançar o quanto for possível nesse terreno, sem chegar porém à identificação, como se ressurreição e fé nela fossem a mesma coisa ou com se a ressurreição equivalesse unicamente a "uma expressão simbólica da renovação de vida" experimentada pelos discípulos: "Esta interpretação parece-me alheia tanto ao NT como às grandes tradições cristãs. Dela me distancio completamente" (III, 93/109; I, 572, 605). A ressurreição é algo que "aconteceu ao próprio Jesus" (I, 572-574/ 604-606).

Delimitando o campo de compreensão, um passo mais positivo consiste em procurar ver "*o que aconteceu no tempo entre a morte de Jesus e este anúncio eclesial*" (III, 91/ 106-107; o itálico é meu).

Já sabemos que não pode tratar-se nem de algo grosseiramente empírico, como poderia ser a volta à vida de um cadáver, nem de algo meramente subjetivo: nem uma simples renovação de vida nos fiéis nem tampouco uma simples interpretação acerca do Jesus terreno. No primeiro tomo, Schillebeeckx se distanciara expressamente do exegeta evangélico Marxsen (I, 347/ 364) e no terceiro o faz do católico R. Pesch (III, 108/ 126). Insiste em que houve "novas experiências depois da morte de Jesus" (I, 347-348/ 364-365; 573-574/605-607) e em que "depois de sua morte é o próprio Jesus quem está na fonte do que chamamos a 'experiência pascal' dos discípulos" (I, 346-347/ 363). Sabemos que isso é o determinante e não o modo — narrativo de aparição — como nos é contado. Destilando a reflexão, *caberia resumir tudo dizendo que Jesus está vivo e novamente com os seus*.

Uma última pergunta se apresenta ainda: *é necessário expressar isso mediante o conceito de "ressurreição corporal"?* Estamos tão acostumados a ele, que o lemos imediatamente em todos os textos. Schillebeeckx, ainda procedendo com suma cautela, tem especial interesse em mostrar — com vistas a sua futura construção cristológica — que ela não é a realidade de todas as tradições presentes no NT. Existe pelo menos toda uma importante Cristologia neotestamentária — a do *maranatha* — que, embora o implique, não pensa expressamente esse conceito. E na tradição judaica e intertestamentária, "a ressurreição corporal era [apenas] uma representação possível do real estar em Deus de um profeta morto no martírio" (III, 102/ 119; cf. I, 469-464/ 482-488).

Aceita, portanto, a proposta feita por W. Marxsen de distinguir entre experiência e "interpretament". Porém o faz com a diferença radical já indicada: essa experiência se refere ao Jesus terreno e ao Cristo pascal: "em contraposição a W. Marxsen, eu parto da 'experiência pascal' como realidade; como realidade de experiência e como experiência de realidade" (I, 348/ 365). Várias antropologias se inclinarão a enfatizar um "interpretament" diferente para expressar a mesma realidade: "Prescindindo da diferença antropológica, para o judeu de língua aramaica e para o judeu de língua grega trata-se do mesmo fato: do poder de Deus para trazer um morto à vida, com a diferença de que um judeu de língua grega sentir-se-á menos amarrado ao conceito "ressurreição'" (I, 349/ 365-366).

O acontecido em Cristo foi interpretado sem dúvida alguma no contexto apocalíptico judaico de ressurreição corporal, porém é algo único e original, que rompe esse marco: trata-se não da coletividade, e sm desta pessoa; e acontece não no final dos tempos, mas agora mesmo (I, 349-350/ 366-367). O que importa é captar esse acontecimento único, certificando-se de não ter perdido seu conteúdo fundamental. Ele poderia ser descrito assim, com palavras do autor: que Jesus "foi levantado pelo Pai de entre os mortos" e que "esse Jesus elevado ao Pai está conosco de modo completamente novo", que implica "envio do Espírito e fundação da Igreja" (I, 573/ 606).

Quem mantiver isso está "em solo cristão" e não deve ser "tratado como herege": pode se discutir sua teologia, não se deve questionar sua fé. (I, 576/ 609). O que resta é que cada época consiga exprimi-lo com conceitos significativos para ela. A do NT conseguiu fazê-lo de modo eficaz para aquela época, e é modelar e normativa para nós. O exame interpretação de conjunto em que se insere é o objeto da terceira parte.

2.3. *A primeira interpretação cristã de Jesus Cristo*

Se na busca do Jesus da história a exegese de Schillebeeckx transitara por caminhos novos e inusitados, agora, ao buscar a reflexão cristológica provocada

por sua aparição, revela-se em toda a sua originalidade. O leitor — inclusive o leitor versado em exegese — encontra-se diante de um panorama insólito. Os dados são muitas vezes novos e, seja como for, o tratamento é novo: o que era multiplicidade dispersa, ordena-se agora em um todo organizado, com linhas de força claramente marcadas e com o movimento de uma vida própria. O anterior conflui aqui com toda sua fecundidade pressentida e, por sua vez,, é lançado para novos horizontes.

Não aparece sequer um tratamento — em seu dia inovador e fecundo — dos *títulos cristológicos:* já no começo da obra se diz claramente que "os títulos cristológicos (*Hoheitstitel*) procedem do tempo depois da morte" (I, 65/ 65) e que por isso não podem ser o critério para a identificação neotestamentária de Jesus (I, 43/ 42). Interessa o que está por detrás dos títulos: as tendências fundamentais que foram articulando tematicamente a experiência cristã. E interessa com a clara finalidade hermenêutica de desbloquear nossa capacidade de interpretação.

O fato em si do pluralismo bíblico é uma clara demonstração de liberdade, ao mostrar como cada grupo cristão soube interpretar Jesus partindo de seus problemas e necessidades particulares (às vezes, como sublinha especialmente o livro segundo [III, 103. 105. 207. 227. 248. 281. 292.../ 104. 106. 208. 228. 249. 284. 293...], com surpreendente coragem e criatividade). E sobretudo abre novas possibilidades, ao mostrar que nem tudo é tão óbvio nem tão monolítico como nossa tradição consolidada poderia fazer pensar: no mesmo NT existem concepções diferentes, que foram realidade um dia, e não podemos excluir *a priori* que poderão chegar a sê-lo novamente.

Entender-se-á melhor a rica e complexa exposição do autor se for enfocada a partir dessa perspectiva. A partir dela nosso enfoque também é facilitado.

Schillebeeckx procede retroativamente, em *dois passos fundamentais:* 1) sob a superfície neotestamentária descobre quatro correntes principais, quatro tendências cristológicas; 2) sob elas descobre uma identificação fundamental de Jesus como "profeta escatológico". Uma cristologia viva e atual consistirá precisamente em conduzir para frente esse movimento retrospectivo, procurado retomá-lo hoje em todas as suas possibilidades, inclusive as excluídas de fato pela evolução histórica do dogma. E o autor não pode — nem pretende — ocultar sua simpatia pelas possibilidades concretas que se abrem atualmente na tematização que da identificação fundamental realiza a cristologia do *maranatha*. Procedamos, ainda que brevemente, com passos ordenados.

2.3.1. Os credos pré-canônicos

O NT nos apresenta entre mesclado e relativamente fundido o que originalmente foram "diferentes interpretações cristológicas, pré-canônicas e independentes, de Jesus". Todas tinham "comunidades" que as sustentavam e todas se apoiavam, a partir da experiência total comum, "em diferentes facetas da vida terrena de Jesus" (I, 357/ 372). Hoje é possível reconstruí-las, se não em sua imagem concreta, pelo menos como "tendências" ou direções (por isso não se deve chamá-las propriamente "credos" [III, 84/991]). E convém levar em conta que somente seu conjunto é verdadeiramente "canônico", enquanto o fato de privilegiar uma só acarreta inevitável unilateralidade (I. 386/ 404; III, 109-110? 126-128). São as seguintes, nas palavras do próprio autor:

"1. Cristologias-*Maranatha*, que confessam Jesus como senhor do futuro, como aquele que virá.

2. Uma cristologia que considera Jesus como o 'realizador de milagres', não tanto na continuação das então esporádicas teorias do *theios anér* (homem divino)[21], e sim mais propriamente na do realizador de milagres salomônico, bom e sábio, que os faz não em benefício próprio, mas para a salvação de outros e que por isso mesmo é morto, porém, é reabilitado com toda honra por Deus.

3. Cristologias sapienciais, que consideram Jesus como o enviado por Deus mediante a Sabedoria (sapiencial-genérico) ou como identificado com a Sabedoria hipostasiada que anuncia os mistérios salvíficos de Deus (sapiencial-dogmático [*hochsapiential*]).

4. Finalmente, diversas formas de cristologias pascais, nas quais antes de tudo a morte e a ressurreição de Jesus são as que estão no centro" (I, 357-388/ 372-407; III, 83/ 97).

A enumeração nem sequer dá uma remota idéia da riqueza de análise que se esconde por detrás. Indicaremos os dados que mais interessam para o presente discurso, e que vêm a ser principalmente as observações — positivas e negativas — que o autor deixando cair com vistas à possível construção teológica atual.

As *cristologias pascais* (no plural, porque Paulo, seu principal promotor, corrige outras de tipo "entusiástico" [I, 382-385/ 401-403]), são as que tematizam a ressurreição. Nela e na morte como expiação centra-se sua forma paulina que, nem compensação, descuida de tudo o que não seja isso, sobretudo a vida histórica de Jesus (I, 386/ 404).

As *cristologias sapienciais* são as que mais acentuam a linha de preexistência, embora não sejam elas que a introduzem pela primeira vez, pois tal

linha pertence a um modelo conceitual muito antigo e difundido: preexistência-encarnação-humilhação-exaltação (I, 380-382/ 398-400). Apóiam-se no Jesus histórico, que valeu-se de sentenças de caráter sapiencial. Têm a vantagem de acentuar a continuidade do Jesus mestre e dos discípulos e, sobretudo, indicam a intimidade de Jesus com Deus, seu portador da "salvação a partir de Deus" (I, 382/ 400): este é seu significado fundamental. Em contrapartida, a forma mais metafísica, representada por "'sofisticados' grupos greco-judeus", corre o risco de "perder-se em especulações gnósticas" e o próprio Paulo polemiza contra a possibilidade muito real de que se transforme em uma "escolástica dos mistérios" (I, 382-383/ 400).

A *cristologia do Jesus realizador de milagres* apóia-se em comunidades helenísticas, que a elaboraram como literatura "edificante" e de "propaganda" (I, 376-377/ 392). Recolhe o dado histórico da ação taumatúrgica de Jesus, mas tende a deformá-lo por sua tendência ao maravilhoso. Inicialmente parte não da idéia de ressurreição, e sim do modelo helenístico do "ser levado" ao céu (*Entrückung*); dentro deste modelo se originaram também as narrativas de aparição (I, 378-379/ 396-397). Conduzia a uma concepção "entusiasta" da salvação, sem ortopraxia cristã; por isso "vemos em Paulo e nos evangelhos claras polêmicas" contra ela (I, 376/ 394).

Restam, finalmente, as *cristologias do "maranhatha"*. Estão representadas fundamentalmente pelas comunidades de Marcos e da *Quelle*, isto é, nos estratos mais primitivos. Comum a ambas é a não-tematização direta da ressurreição, pois colocam sua ênfase no querigma da rápida vinda do Filho do homem (por isso também: "cristologia parusíaca"). A tradição da *Quelle* não conhece a ressurreição (III, 85/ 99) e na de Marcos, "que a supõe para seu querigma da parúsia" (16; 8, 31; 10, 34), não é ainda uma elevação glorificadora nem uma constituição em poder, "e sim o fundamento da expectativa parusíaca" (I, 371/ 388). Diferentes são, no entanto, as ênfases. A comunidade de Marcos não pensa em uma atividade atual do Senhor em sua Igreja e, em compensação, interessa-se por toda sua atuação terrena. A da *Quelle* vive da ação do Senhor na Igreja, porém, fora de certo interesse por algum milagre, ocupa-se quase unicamente da mensagem escatológica do juízo e da graça próximos. De qualquer modo, tal diferença se dá mais propriamente nos estágios mais primitivos; logo se influencia mutuamente. De sorte que é mais correto dizer que Marcos se interessa mais por todos os aspectos da vida de Jesus, e Q pela sua mensagem (I, 374-375/ 392-393).

Agora compreende-se melhor o *interesse de Schillebeeckx por essa tendência*. Aqui encontramos uma cristologia *in statu nascendi*, colada na realidade, quase sem ênfase do extraordinário. Estamos diante de um Jesus em quem se crê verdadeiramente e a quem se segue, mas que ainda está identificando com o anúncio do reino, sem que a atenção se centre diretamente em sua pessoa. Dessa circunstância originam-se *duas conseqüências* muito importantes:

– O descobrimento dessa cristologia torna patente o monopólio que, de fato, a cristologia pascal exerce. Esta — que inclusive as exegeses mais avançadas a partir de Bultmann consideram, sem motivo, como a única (III, 53/ 64) — é certamente "essencial para uma cristologia canônica", porém desconhece aspectos importantes da vida terrena de Jesus, pela qual não demonstra interesse. Sozinha, seria "incanônica" e "unilateral". Trata-se, pois, de um estreitamento que deve ser superado, porque canônico é apenas o conjunto das cristologias; do contrário, um credo ocuparia o lugar de critério definitivo que corresponde exclusivamente a Jesus de Nazaré (I, 386/ 405).

– Para o homem moderno parece mais fácil sintonizar-se com este modelo — pelo menos alguns aspectos — e pensar antes a partir dele do que do modelo clássico, por demais carregado de conotações culturais que já nos são irremediavelmente alheias (I, 405-406).

– Por isso, diante das críticas, o autor vai fazendo *precisões*, reforçando entretanto, na medida do possível, sua legitimidade. Indica, uma vez mais, que não nega o valor do cânon (III, 47/ 58) nem o da tradição conciliar (III 48/ 59). Quanto à ressurreição, "não exclui (antes inclui) que em determinadas tradições cristãs a fé na ressurreição de Jesus foi o ponto de partida de toda a evolução" (III, 101/ 118). Mas insiste em que "em outras tradições cristãs no começo de todos os demais desenvolvimentos esteve a fé 'naquele que há de vir', de tal modo que nelas a ressurreição não foi no princípio objeto de anúncio [...] estava certamente implicada, mas não explicitamente pressuposta" (III, 101-102/ 118).

– Sublinha além disso que se trata não de algo parcial, e sim de "uma cristologia completamente consciente e fechada" (III, 53/ 64), a qual pertence a uma comunidade real, que conforme todos os indícios da mais recente investigação exegética ainda continuou viva "depois que começou a perfilar-se a 'regula fidei' da Igreja universal" (III, 55/67).

Notas

* Texto extraído da obra *Repensar a cristologia – Sondagens para um novo paradigma*, de Andrés Torres Queiruga, São Paulo, Paulinas, 1999, pp 59-152.

1 *Jesus, het verhaal van een levende*. Blommendaal, 1974; trad. alemã: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg - Basel - Wien, 1975; trad. para o espanhol, Madrid, 1981.

2 *Gerechtigheid em liefde. Genade em bevrijden*. Blommendaal, 1977; trad. alemã: *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg - Basel - Wien, 1977; trad. para o espanhol, Madrid, 1982.

3 *Tussentijds verhaal over twee Jezuz boeken*. Blommendaal, 1978; trad. alemã: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über Prolegomena zu einer Christologie* (Quaest Disp. 78). Freiburg - Basel - Wien, 1979; trad. para o espanhol: *En torno al problema de Jesús. Claves para uma cristologia*. Madrid, 1983.
Quando redigi este, não havia ainda aparecido nenhuma das traduções para o espanhol. As *citações* são feitas a partir das edições alemãs: conservo-as, porque a tradução é própria; porém acrescento a paginação espanhola, separado-a com ima barra (/). Farei a citação desta maneira:
1) dentro do texto, para simplificar a leitura;
2) os livros são indicados pela ordem de aparecimento: I, II e III (= *Jesús*..., *Cristo*..., *En torno*....);
3) na seqüência, a dupla paginação alemã e espanhola, separada pela barra.
Sobre a obra cristológica posterior da Schillebeeckx, cf. o *Post scriptum* no final do trabalho.

4 A terminologia empregada procede da análise detalhada que sobre essa temática geral realizai em Torres Queiruga, A. *Constitución y evolución Del dogma. La teoria de Amor Ruibal y su aportación*. Madrid, 1977. pp. 355-356; 426-430.

5 Persoonlijke openbarinsgestalte van de Vader. *Tijdschr voor Theol* 6 (1966), 274-278; De Toegang tot Jezus van Nazaret. Ib., 12 (1972), 28-60. Antes havia dado em Lovaina "um curso sobre Cristologia que tinha chamado a atenção, de forte orientação patrística e tomista" (van de Walle, A. R. *loc. cit.*, infra, p. 484) e publicado: Het bewustzijnnleven van Christus. Ib., 1 (1961), 227-251 e De zin van het menszijn van Jesus de Christus. Ib., 2 (1962), 127-172.
As publicações posteriores já pertencem ao atual ciclo da obra.

6 Mondin, B. *La christologie moderne*. Paoline, 1976, p. 151.

7 La nueva imagem de Dios, la secularización y el futuro del hombre em la tierra. In: *Dios, futuro del hombre*. Salamanaca, 1970 (art. original, 1968). Pp. 182-183.

8 Ib., p. 9.

9 *La interpretación de la fé*. Aportaciones a una teologia hermenêutica y crítica. Salamanca, 1973 (original 1972). princ., pp. 208-211 (a propósito da teoria crítica).

10 Ib., p. 10

11 *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis, Vozes, 1967.

12 *Maria, Mãe da Redenção*. Petrópolis, Vozes, 1968.

13 *O matrimônio, realidade terrestre e mistério da salvação*. Petrópolis, Vozes, 1969; *Síntesis teológica del sacerdócio*. Salamanca, 1965; *El celibato ministerial*. Salamanca, 1968.

14 *La presencia de Cristo em la eucaristia*. Madrid, 1970

15 O subtítulo foi traduzido para o espanhol: "Ensayos teológicos". *Revelación y teología*. Salamanca, 1968; *Deus e o homem*. São Paulo, Paulinas, 1969; *El mundo y la Iglesia*. Salamanca, 1968; *La misión de la Iglesia*. Salamanca, 1971.

16 Torres Queiruga, A. Problemática actual em torno a la encarnación. *Communio* 1 (1979) 45-46, recolhido neste volume.

17 Redigido este trabalho, pude ler o livro excelente de Dunn, J. D. G. *Christology in the making*. A New Testamental Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation London, 1980. Escrito com um grande trabalho exegético, faz algumas precisões de detalhe a Schillebeeckx, porém é enquadrável em seu movimento de fundo, que, a meu ver, confirma.

18 Schillebeeckx não usa, pelo menos que recordemos, essa categoria de M. Scheler — *Mitvollzug* —, mas corresponde muito bem ao seu pensamento neste ponto, pelo menos quando acentua — diante de certo atemporalismo fenomenológico — sua historicidade.

19 Afirmação revalidada ainda com mais vigor no I, 574/ 607 (que pertence às páginas explicativas introduzidas a partir da 3ª ed. holandesa); também em III, 94/ 110.

20 Expressa sua posição definitiva assim: "Historicamente, para mim, parece certo o seguinte: pouco depois da morte de Jesus, alguns homens garantem *ter visto* Jesus. Não existe nenhum motivo para questionar essa afirmação. No entanto, existem motivos para investigar o que quiseram dizer propriamente com isso, posto que 'revelação' — articulada em expressões do 'ver' — é um dado bíblico fundamental, no qual sempre se deve assegurar pelo contexto o que se quer dizer exatamente com este 'ver'. Mais não quero dizer" (III, 96/112, nota 14).

21 No começo, ainda que com certa reserva, Schillebeeckx tinha usado essa terminologia (I, 375-380). Depois corrigiu, principalmente sob o impacto de Holladay, C. Q. *Theios Aner in Hellenistic Judaosm: a Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*. Cambridge, 1974 (datilografado); cf. II, 84, nota 50, onde propõe falar de uma "cristologia do filho de Davi *salomônico"*.

Ciber Teologia
Revista de Teologia & Cultura

O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Parte II*

Andrés Torres Queiruga

2.3.2. Jesus, o profeta escatológico

Mas ainda resta um passo rumo à origem. Anterior a estas quatro tendências cristológicas está a identificação primigênia da pessoa de Jesus, ou seja, a resposta primeira e fundamental à pergunta suscitada pelo encontro com o Nazareno: Quem é ele?

Schillebeeckx acredita desde o começo que esta resposta foi: "o profeta escatológico como Moisés" (III, 77/ 91;cf. I, 418-443/ 439-465; II, 282-291/ 284-293). A reflexão e o estudo posteriores só o confirmaram ainda mais nessa resposta. Sobretudo na literatura deuterocanônica, *Moisés* não é apenas o profeta que reina, e sim também o profeta que sofre (III, 77-79/ 91-93). Nos tempos imediatamente anteriores a Jesus, existe o "sinaitismo", ou seja, uma "mística mosaica" (III, 79/ 93). Além disso, "nas mais diversas tradições cristãs primitivas é claramente demonstrável o conceito 'o profeta mosaico escatológico'" (III, 79/ 93). Finalmente, "nos textos da tradição Q aparece que o próprio Jesus estava convencido" de sê-lo, isto é, de ser "um profeta que tem a pretensão de trazer uma mensagem definitiva, válida para toda a história" (III, 80/ 94).

Mais ainda, tudo leva a supor que, inclusive antes da páscoa, os discípulos leram na atitude de Jesus sua identidade como profeta escatológico (I, 425/ 46); e que essa atitude estava nele intimamente relacionada com a experiência do *abbá* (III, 87/ 102). O que supõe, de um lado, que aqui aparece "o laço de união entre o Jesus terreno e o Cristo querigmático" (I, 425/ 446); e, de outro, lado, que a identificação mediante os títulos e credos cristológicos não acontece por uma dedução "tão-só imanente" a partir do conceito de profeta escatológico, e sim que esteve internamente fecundada pelo contato com a experiência de Jesus (III, 87/ 102).

Não é de estranhar então a afirmação de Schillebeeckx de que, pego em toda sua densidade significativa, *este conceito "é a matriz da qual surgiram os quatro modelos neotestamentpariis de credo"* (III, 82/ 97; o itálico é meu). A discussão crítica levou-o a precisar que não é em si um credo ou tendência de credo, e sim o "estrato inferior" que, concretamente, já aparece sempre na forma de uma das quatro tendências cristológicas analisadas (III, 84/ 99). Seria — diríamos nós na terminologia de Ortega — a "crença" espontânea que ao refletir sobre si mesma converte-se em uma das quatro "idéias" cristológicas.

Neste ponto produz-se algo muito importante: a síntese dessa idéia com as anteriores. Schillebeeckx afirma: "Minha tese é, portanto (ainda que não tenha expressado isso com bastante clareza), que depois da morte de Jesus sua identificação com o profeta escatológico deve ter tomado a forma do querigma da parúsia, isto é, que apesar da morte e do aparente fracasso de Jesus — o grande arauto do reino de Deus iminente —, este reino virá" (III, 85/ 99). Por isso "a cristologia parusíaca é a mãe de todo o cristianismo" (III, 85/100).

Deste modo aparece em todo seu vigor a *profunda unidade da síntese* que o autor vai construindo. Unidade que ainda ficaria mais manifestada mediante uma aproximação que, curiosamente, o autor não faz, pelo menos que tenhamos notado: a de sua afirmação fundamental e ubíqua de que o núcleo do Cristianismo está na experiência da "salvação-de-Deus-em-Cristo". O profeta escatológico é, com toda a evidência, a primeira versão cognoscitiva dessa experiência. Teríamos então a seguinte seqüência: 1) a experiência fundamental cristã da "salvação-de-Deus-em-Cristo", que 2) se identifica espontaneamente a si mesma no título de "Jesus, o profeta escatológico", e 3) tematiza-se primigeniamente na cristologia parusíaca. Em linguagem mais concreta, o próprio autor formula assim o resultado: "O credo fundamental dos primeiros cristãos era: Jesus de Nazaré é o Cristo, quer dizer, o completamente pleno do Espírito escatológico de Deus. Ele é a revelação final e definitiva de Deus e, nela, ao mesmo tempo o paradigma da humanidade escatológica" (I, 481/ 509).

Tudo indica que o pensamento de Schillebeeckx alcança aqui um ponto decisivo. Pelo que se sabe, seu dinamismo o levaria a pular imediatamente desse resultado para a atualidade: reconhecer nesse credo uma primeira síntese fundamental íntegra, porém,

ainda quente, flexível e aberta, tomando-a logo como fonte e modelo para construir uma cristologia viva, verificável, acessível ao homem atual.

No entanto, precisamente por isso necessita ainda fazer algumas mediações importantes e tocar problemas muito sérios. Porque entre esse primeiro núcleo e nós está ainda a evolução canônica e conciliar da cristologia. À primeira vista, o quadro que essa evolução apresenta parece irreconciliável com esse projeto. Será que podemos ignorá-la? Pode-se construir hoje uma cristologia prescindindo dela?

2.3.3. Teologia versus Cristologia

Schillebeeckx não admite o dilema. *Não partir de* não equivale a *prescindir de*. O NT e os concílios são certamente normativos e indispensáveis, porém em nosso caso específico já são um termo. É possível levá-los em conta e deixar-se normatizar por eles, sem necessidade de tomá-los como origem.

Para demonstrá-lo, introduz uma distinção fundamental: um primeiro momento espontâneo no qual a salvação em Jesus é vivida e interpretada diretamente tal como nele se manifesta e se expressa; e um segundo momento reflexivo no qual se propõe a questão pelo ser desse Jesus que traz a salvação (I, 482-484/ 511-516). Essa questão era inevitável: a evidência do "Deus de Jesus", do *abbá*, meu Pai, tinha de suscitar a pergunta pelo "Jesus de Deus", meu Filho, meu Servo, meu Santo etc. (I, 484/ 513). Mas a problemática é então de uma ordem diferente, é uma "segunda reflexão" que, como tal, já está muito condicionada pela circunstância e pelo mundo cultural onde se origina.

Por isso, valendo-se de categorias da filosofia analítica, o autor fala a respeito de *first order assertions e second order assertions*, afirmações de primeira e segunda ordem. Precisa imediatamente que "de segunda ordem" não equivale a "de segunda categoria" e que tampouco se trata propriamente de uma "metalinguagem", ou seja, de um mero falar sobre a linguagem religiosa a respeito de Jesus. A razão está em que, ainda que não apareçam intuições completamente novas, aprofunda-se, sim, o processo de identificação e compreensão do Jesus já identificado e interpretado (I, 485/ 514). Contudo, a denominação de *first and second order assertions* deu lugar a equívocos. Schillebeeckx reconhece que se presta a eles (III, 112), e por isso a abandonou depois (II, 24-71/ 21-71).

O importante, de qualquer maneira, é que aqui se apresenta uma questão capital (certamente, no meu parecer, *o problema hermenêutico mais grave com que a teologia atual tem se deparado*). Dentro do próprio NT operou-se uma mudança de perspectivas. No processo primitivo, que analisamos até agora, trata-se de uma "teologia de Jesus de Nazaré", isto é, pensava-se e interpretava-se *de Jesus para Deus*, na mesma direção de sua vida e mensagem. Hoje faz-se "cristologia", pensa-se de Deus para Jesus (evidentemente aqui se delineia, de outra forma, o problema tão bultmaniano da passagem do "Jesus que prega" ao "Jesus pregado"). Porém, nesse segundo processo não se produzem "novas revelações": somente cabe compreender e explicitar o que no primeiro — a "teologia" de Jesus — se fez presente.

Estamos diante de algo mais profundo que uma "hierarquia de verdades". Trata-se de "uma hierarquia real no conjunto da revelação de Deus em Jesus Cristo" (I, 485/ 514). Nela, o primeiro plano é o decisivo, nele se funda antes de tudo "a ortodoxia cristã primária e fundamental" (I, 485/ 514). O segundo é secundário, organizado para assegurar o outro e "menos significativo" que ele (I, 486/ 514): No final das contas, o próprio Jesus "não se preocupou com sua própria identidade" (I, 486/ 514). Ora, a evolução do dogma se dá precisamente nesse segundo plano, ainda que "com a intenção e a partir da preocupação" de assegurar o primeiro (I, 485/ 514) . Tal evolução começa já no NT e se prolonga nos concílios, em um processo "legítimo" de tematizar explicitamente a identidade da pessoa de Jesus, identidade implícita em sua vida e mensagem (I, 486/ 514-515).

2.3.4. O processo histórico e a recuperação das origens

O processo oferece uma manifesta progressão já dentro do NT que, partindo da experiência filial — o *abbá* — de Jesus, vai expressando-o como o Filho de Deus numa linha ascendente, da ressurreição à preexistência (I, 487-493/ 516-523).

Porém aqui tudo é expresso ainda em categorias histórico-salvíficas ou funcionais. Neste contexto — sem exclui João (I, 492/ 522) —, o próprio conceito de preexistência é interpretado em categorias sapienciais amplas (*allgemeinsapiential*), na linha de outras realidades hipostasiadas, como a Lei, o Logos, a Sabedoria e inclusive o Tora, o Sábado e o Templo (I, 482-483/ 511-512). Seu sentido profundo —preparado já no Judaísmo com sua identificação "de figuras proféticas com a Sabedoria, com o Logos ou com arcanjos" a fim de "legitimar sua mensagem" (I, 483/512) — consiste em expressa o desígnio eterno de Deus: salvação em Jesus, identidade com o Pai e obediente submissão a ele (I, 492/522). Bem entendido que em uma "ontologia judaica" isto implica

uma "determinação essencial': assim é Jesus, "assim se deve ver Jesus o plano de Deus" (I, 493/ 522; cf. III, 30-36/ 39-46: "Estrutura da nominação neotestamentária de Jesus: falso dilema de uma cristologia funcional contra uma cristologia essencial").

Isso mesmo é o que querem expressar Nicéia — "da mesma substância que o Pai" — e Calcedônia — "da mesma substância que nós" — (I, 486/ 515). De sua concepção da *paideia* como ideal da autêntica humanidade do homem, os Padres gregos expressam idêntico conteúdo: da mesma substância que o Pai (verdadeiro *paradigma*) e que nós (verdadeiro *eikon* ou imagem de humanidade) (I, 499/ 531; cf. I, 494-501/ 525-533). O mesmo pretendem os Padres latinos a partir de sua concepção da "ordem reta", lesionado e reparado: o homem mesmo tem de reparar (*verus homo*), mas só pode fazê-lo a partir de Deus (*verus Deus*) (I, 501-503/ 533-535). E no fundo da própria Escolástica medieval palpita a mesma proposta, se bem que não conseguiram produzir nenhum novo modelo (I, 503-504/ 535-536).

Schillebeeckx avisa que essa história do dogma "é bastante conhecida" e que ela não lhe interessa diretamente (I, 486/ 515). O que lhe interessa é assinalar que tudo isso *oferece com relação ao NT duas diferenças fundamentais*, já introduzidas por Nicéia: 1) impõe-se um modelo cristológico determinado, o joanino, com a eliminação de fato do modelo sinóptico, que passa ali para o catálogo das "verdades esquecidas" do Cristianismo (I, 504/ 537); e esse modelo é interpretado com classificação da ontologia grega. Isso é importantíssimo, sobretudo ao lembrar que esse estreitamento joanino das cristologias pré-nicenas se realiza sobre o estreitamento prévio operado pela cristologia pascal nas demais cristologias pré-canônicas (I, 386-387/ 404).

Mas agora já estamos em condições de encarar o problema proposto. Compreendemos que todo esse processo foi legítimo e sem dúvida "inevitável" (I, 486/ 515), pois nele a cultura grega encontrou o (único) meio de proteger teologicamente (*second order*) a afirmação cristológica fundamental (*first order*) (I, 499-500/ 531-532). Acontece que esse processo, inevitável naquele marco de referência, não tem por que ser também necessário para nós (I, 486/ 515). Por um lado, "existem na experiência vital de nossa cultura e de nossa sociedade fatores que suscitam perguntas à história dominante da cristologia nicena e que por isso abrem perspectivas que trazem à luz possibilidades pré-nicenas" (I, 505/537). Por outro lado, constatamos que esse marco "hoje nos produz dificuldades" (I, 501/533) e nos leva a "aporias que, uma vez dentro desse caminho, são dificilmente solúveis" (I, 505/537).

Evidentemente, não podemos, dar marcha a ré à história nem anular a decisão de Nicéia. Mas podemos completá-la. Impõe-se uma "memória nova e crítica das tendências pré-nicenas, com o que se pode eliminar não a antiga decisão, e sim seu acento unilateral e o silêncio dos aspectos complementares essenciais" (I, 505/ 537). Assim, o caminho fica expedito para empreender a reflexão cristológica a partir do credo cristão fundamental.

Ficam sem dúvida muitas e muito delicadas questões hermenêuticas de detalhe pr tratar. Porém *Schillebeeckx alcançou um quadro de conjunto claro e coerente*. O qual reproduz também, agora já concretamente, as linhas fundamentais do projeto inicial: retomar hoje a experiência original. A cristologia canônica e a conciliar devem ser presenças conscientes, mas não precisam ser seguidas em sua dinâmica de evolução conceitual de certa forma autônoma — "história de idéias" — com perigo de distanciar-se da experiência nutrícia (cf. III, 29-30). Basta que sejam levadas em conta como realizações normativas, porém de certa maneira paralelas à que hoje nos compete. Por sua vez, a experiência primigênia já foi individualizada em sua figura e em sua tematização mais originais — profeta escatológico, na cristologia do *maranatha*. O que resta é tratar diretamente da proposta. Esse é o objetivo da quarta e última parte.

2.4. O projeto cristológico de Schillebeeckx

2.4.1. O processo de elaboração

Uma obra verdadeiramente viva tem sempre muito de drama, de luta com as idéias, de tensão para uma meta. Assim é a obra de Schillebeeckx. Há uma tensão dramática que vai progredindo com o livro e que nesta quarta parte chega ao seu auge. Os fins, paciente e complexamente entrelaçados, deveriam amarrar aqui sua trama e fazer presente a figura longamente procurada.

Algo disso existe. Mas o leitor desprevenido pode ficar um tanto decepcionado e confuso no final da longa aventura, ainda levando em conta sua posterior continuação no segundo volume e nas precisões estabelecidas pelo estudo metodológico. Coisa que acontecerá sobretudo a quem procure soluções prontas e sistemas redondos.

Na verdade, aqui tudo continua aberto: em primeiro lugar, porque falta ainda um terceiro volume, repetidas vezes prometido (III, 45.114.120.122/ 57.132.133.139.142), que girará principalmente em

torno do Espírito e da Igreja; e, em segundo lugar, porque a própria tentativa impõe a abertura e o não-acabamento. Os impõem por seu estilo e natureza, ao tornar impossível uma teorização completa (I, 595/ 628; III, 121/ 141), e os impõem por sua magnitude, não podendo ser obra de um teólogo, e sim expressão — sempre aberta ela mesma — de uma Igreja em determinada época (I, 505, 537).

A isso se acrescenta a dificuldade da exposição em si, aqui especialmente complicada pelo peculiar de sua redação (hoje bem conhecida pelas explicações do autor em III, 117-122/ 136-141). A verdade é que esta parte não estava sequer prevista. O projeto inicial consistia de uma parte acerca do sentido da universalidade da salvação em Cristo (I, 509-554/ 541-588). Logo, por responsabilidade pastoral — para evitar uma "ilegítima inquietação da fé" — e pela previsão teológica de levantar suspeitas exageradas (III, 118/ 137), acrescentou uma seção cristológica mais diretamente dogmática (I, 555-594/ 589-627).

Resta ainda a continuação do segundo livro que pretende "analisar a soteriologia e cristologias neotestamentárias" (III, 117/ 136). De qualquer modo, neste item não vamos levá-lo muito em consideração, pois gira fundamentalmente, como indica o título original, em torno das questões da graça e da justiça.

Embora convenha a esse respeito tocar num assunto importante: o do *evangelho de João*. Aqui ele o estuda expressamente (II, 294-417/ 296-423), sublinhando o caráter original e fortemente histórico de algumas de suas tradições, sobretudo as referentes a Jerusalém (I, 333-336/ 337-340), coisa que, entretanto, já tinha insinuado em I, 39-40.62.71-73/ 40.62.70-75. Traz também dados importantes sobre Jesus como o "novo Moisés" (II, 396-409/ 400-418), e insiste repetidamente no caráter histórico-salvífico de toda a sua cristologia, especialmente no que se refere à preexistência (II, 309-318.417/ 311-321.424). Porém, definitivamente, não muda em nada a proposta geral. Por isso, em consideração à clareza da exposição, não fizemos até agora menção expressa dessa problemática (cf. III, 57-60/ 69-73, para toda a questão).

No entanto, uma decepção apressada significaria não ter captado o profundo dinamismo da tentativa. Mas além de uma primeira e superficial impressão, compreende-se logo que muito, quem sabe o melhor, de sua contribuição nos é dada exatamente por essas dificuldades. Não se poderia esperar outra coisa quando na realidade tratam-se de abrir novos caminhos: quando se trata, como dizíamos no começo, de uma autêntica cristologia *in the making*". São incursões em terreno desconhecido, às quais não se deve pedir redondezas, mas sim responsabilidade teológica, que implica juntar o respeito pelo passado com a sensibilidade para o presente, e que exige procurar colocar em ação novos instrumentos de compreensão. E certamente há muito de tudo isso neste longo e árduo processo. Vamos tentar deixar a descoberto algumas linhas, seguindo o próprio curso da obra.

2.4.2. A universalidade da salvação em Cristo

Num primeiro momento, que era — vele lembrar — a conclusão de todo o livro, o autor trata do problema da universalidade da salvação em Cristo. Era normal que tratasse precisamente desse tema, posto que a "salvação-em-Jesus-a partir de-Deus" é o fundamento de tudo. Igualmente normal é que quisesse fazer uma proposta nova, uma vez que essa salvação tem de ser também para nós (e para todas as épocas). A exposição é original e sugestiva, ainda que seja possivelmente das mais complicadas e menos claras de toda a obra.

Uma análise de mudança cultura mostra que nos encontramos inequivocamente em uma reviravolta muito profunda, que obriga a reposicionar a compreensão de nossa fé (I, 510,516/ 524-549). Não se trata de que "saibamos melhor que os fiéis anteriores", mas sim de que saibamos "aqui e agora" (I, 515-547). Isto significa, concretamente, que devemos ser conscientes de nossa *situação pós-iluminada*: depois de Lessing, é preciso encarar a pergunta da possibilidade do universal no particular histórico (I, 516-518/ 548-551).

O que não deve levar a cair na armadilha de certas tendências atuais, que reduzem a experiência cristã a uma simples expressão da consciência religiosa da humanidade (I, 518-520/ 551-553). Nossa relação com o Iluminismo é irrefutável, porém "quebrada" (I, 526/ 559): devemos criticar seus pressupostos "racionalistas" e sua objetividade "instrumental" (I, 520,523/ 553-556), ainda que devemos partir de seu questionamento.

Essa "relação quebrada" permite-nos afirmar o princípio de que *toda a universalidade tem de ser mediada no histórico e particular* — contra o preconceito iluminista de sua impossibilidade a priori —; porém nos obriga a submetê-lo à *verificação crítica* da história. Jesus pode ser universal, a fraternidade cristã pode estar a serviço da fraternidade universal, a Igreja pode ser "sacramento" da unidade dos homens (I, 523-526/ 556-560); essa possibilidade, contudo,

tem de submeter-se a perguntas muito concretas e, definitivamente, reconhecer-se "razoável", mas não constringente.

Ele pergunta, em primeiro lugar, pela *humanidade de Jesus como expressão possível de sua universalidade*. Isto é precisamente um interesse importante da cristologia atual. Schillebeeckx mostra que, de fato, se não se parte de um conceito fechado do que significa "verdadeira humanidade", nem do modo como pode realizar-se a "presença salvífica de Deus", nada impede essa síntese (I, 527-533/ 561-568). O que acontece é que necessitamos verificá-lo nessa humanidade concreta tal como aparece no NT. E então o resultado é: "a interpretação religiosa cristã aparece, ao lado de outras interpretações possíveis, como uma possibilidade racional e com sentido, validamente fundada na história de Jesus, se bem que do ponto de vista histórico não é única ou forçosamente unívoca" (I, 533/ 567-568).

É preciso, pois, buscar algum tipo de *verificação*, que terá de apoiar-se tanto na realidade do Jesus da história, como no fato de que nele se oferece ao homem autêntica humanidade (I, 533-536/568-570). O que nos leva a examinar se o oferecimento de Jesus aparece como verdadeiramente universal e se esse oferecimento é possível na estrutura de nossa história.

A abertura para a universalidade dos outros homens é constitutiva para a pessoa humana; e que Jesus tenha vivido profundo e acessivelmente essa posição é algo "historicamente demonstrável" (I, 537-538/ 571-572). Por outro lado, o religioso — "que pertence às possibilidades verdadeiramente humanas" — é o único que se oferece como realmente universal, porque definitivamente Deus é o "criador de tudo e de todos". O que significa que somente uma profissão religiosa *monoteísta*, que de alguma maneira proclame o amor de Deus a todos os homens, pode se revestir de autêntica universalidade. É claro que isso se cumpre também em Jesus (I, 538-540/ 572-574).

Contudo, apenas isso não basta; ou então, Jesus ficaria reduzindo "a uma 'cifra' do agir salvífico universal de Deus na história ou a um dos muitos profetas da união religiosa com Deus" (I, 540/ 574). É preciso buscar "a modulação cristã do tema religioso geral", quer dizer, procurar ver "se o amor universal de Deus aos homens chegou a nós em e por meio de uma figura humano-pessoal, histórico-particular, chamada Jesus de Nazaré" (I, 540/ 574). Isto não é impossível: em princípio, qualquer experiência de Deus, por particular que seja, tende a tornar-se "uma religião universal da humanidade" (I, 540/ 574); e, de fato, Jesus, mediante a fundação do Cristianismo e do fenômeno da Igreja , reveste-se de "um significado histórico excepcional" (I, 541/575). Se bem que se deve acrescentar que isso não demonstra que o tenha "para a história humana como um todo, porque então já não falaríamos 'historicamente'" (I, 541-542/ 575-576).

Isso nos conduz à segunda questão, ao *problema da história universal*. Problema que hoje se reveste de especial sutileza, posto que nem podemos negar algum tipo de unidade na história — o fato de propô-lo já supõe a possibilidade de algum tipo de comunicação — nem podemos apagar sua evidente irredutibilidade a qualquer "sistema", uma vez que a dor e o sem-sentido marcam indelevelmente nossa vida. É preciso buscar a unidade "potencial" na "exigência de comunicação", na "pergunta por um sentido universal". Porque nem podemos negar a realidade do mal e do sofrimento, nem podemos deixar de perguntar por seu sentido: será possível vencer definitivamente o mal?

Acontece que, embora essa pergunta seja feita com toda radicalidade, ela não pode ser respondida racionalmente. Jesus responde, e, por isso mesmo, sua resposta é religiosa: luta contra o mal e promessa de sentido total. Seu próprio fracasso aparente mostra que, definitivamente, não há demonstração e sim oferecimento para verificar (I, 542-546/ 577-581).

Daí o fato de Schillebeeckx um pensamento próprio, que já tinha adiantado anteriormente: a *afirmação* religiosa em nível teológico-científico entendida como hipótese, que deve ser de alguma maneira verificada. Isso tem conseqüências importantes: o autor já tinha se distanciado de Pannenberg (I, 544/ 582) e mesmo de Rahner. Moltmann e Tillich (I, 536/570); agora se distancia também de seus mestres D. de Petter, L. Lavelle e de todos os "philosophes de l'esprit" (I, 548/ 582). Afirma que, uma vez rompida a unidade medieval, não cabem "participações" no sentido total, mas apenas "antecipações", que como tais têm de competir "democraticamente" com outras antecipações (por exemplo, a sociedade sem classes do marxismo ou a sociedade da perfeita comunicação da Escola de Frank-furt). O que significa que não existe constringência científica, e sim que é preciso submeter-se à crítica da razão de demonstrar-se indiretamente em suas implicações práticas (I, 548-549/ 582-583). A pretensão cristã tem de validar-se por sua práxis em uma história marcada pelo mal e o sem-sentido (I, 549-550/ 583-584).

Mas essa história, que oferece a dificuldade, abre também a possibilidade da resposta. Schillebeeckx introduz aqui outra classificação que lhe é muito cara: a *experiência de contraste,* surgida no choque

do homem com o mal. Ela supera a dualidade entre o saber unilateralmente contemplativo e o exclusivamente técnico-científico: é ao mesmo tempo reconhecimento do que está mal e chamado à solução, "implica de modo indireto uma consciência sobre a positiva vocação do humano e para o humano" (I, 551/586).

Com isso abre a possibilidade real e reconhecer Jesus como resposta, em sua mensagem e em sua práxis. E, dado que Jesus quer ser resposta universal, seu oferecimento tem de chegar ao homem atual em e pela Igreja; ela tem de "verificar" na história a verdade da salvação de seu Mestre: "A pergunta concreta que a humanidade história dirige hoje ao evangelho é: que contribuição a mensagem e a práxis de Jesus trazem à tentativa de todos de libertar a humanidade no pleno sentido da palavra?" (I, 553/ 587).

Na verdade, a Igreja está muito bem situada para responder. A libertação plena da humanidade, individual e coletiva, pessoal e estrutural, no confronto da natureza, da morte e da finitude, postula uma realidade capaz de "abarcar toda a realidade sem fazer-lhe violência"; qualquer instância finita que o pretendesse se converteria em tirania. Isso suscita a questão da *salvação a partir de Deus*: "somente uma liberdade absoluta que ao mesmo tempo é amor criador parece estar capacitada para realizar uma reconciliação absoluta" (I, 554, 588).

E *Jesus,* do próprio núcleo de sua mensagem e de sua práxis, em sua confiança sem reserva apesar de seu fracasso, apoiado em sua experiência do *abbá*, é a encarnação viva e acessível dessa resposta: "A fé em Jesus torna possível reconciliar os dois aspectos teoricamente irreconciliáveis em nossa história humana: afirmar o mal e a dor e simultaneamente a salvação, e, de uma maneira criada por ele, poder e dever, no entanto, dar a última palavra à salvação e à bondade, porque o Pai é maior que nossa incapacidade de poder experimentar a realidade última como um dom digno de confiança" (I, 554,588).

2.4.3. Da Soteriologia à Cristologia

Talvez pareça demasiado exíguo esse resultado, sobretudo considerando que inicialmente constituía o final do livro. No entanto, esse mesmo fato nos coloca na pista de seu autêntico significado. Na realidade trata-se da tematização para hoje da experiência fundamental: "salvação-a partir de-Deus-em-Cristo". Daí o interesse em encarar os dois grandes problemas da modernidade a respeito: da particularidade histórica do Cristianismo e do pluralismo atual em ofertas globais de sentido. Interesse que está unido à urgência de localizar todo o processo no horizonte da pergunta decisiva que o homem moderno lança à cristologia: sua solução prática para o problema da humanização do mundo, posto que um interesse prematuro pela cristologia pode levar à sua "ideologização" e à "paralisação" de sua mensagem e de sua práxis (I, 595-598/ 628-630; III, 120-122/ 139-141).

Assim visto, o resultado corresponderia à dinâmica do livro: assegurar a significatividade e a legitimidade atuais do plano fundamental (*first order*) da afirmação cristológica. A elaboração cristológica (*second order*) viria depois, apoiada sobre isso.

Seja como for, temos de agradecer o fato de Schillebeeckx, pelos motivos de prudência aludidos no começo, ter se decidido a acrescentar uma antecipação dessa elaboração. Nela aparece claramente que não nos encontramos diante de um caminho fechado ou de resultados decepcionantemente escassos. Embora, por sua vez, essa história da redação seja a causadora de evidentes reiterações que não favorecem sua clareza nem sua economia expositiva.

Assim, no item anterior dedicado à compreensão da salvação em Jesus há abordagens interessantes que se referem mais diretamente à sua pessoa (I, 527-535/ 561-570); igualmente o que vamos examinar — dedicado à pessoa — começa retomando muitos aspectos referentes diretamente à *salvação*. (Em nossa exposição os reduziremos ao indispensável, da mesma forma que antes aludimos apenas ao pessoal). Em contrapartida, o autor tem toda razão de recusar a acusação de falta de continuidade entre estas abordagens e o plano progressivo da tentativa (III, 118-120/ 136-139): só uma visão superficial pode não perceber o espírito unitário que anima toda a obra e a profunda coerência desta "antecipação" com os desenvolvimentos preliminares.

O que não impede que seja preciso esperar ainda antes de se fazer um julgamento definitivo. O autor reconhece: "antes de tudo, no que diz respeito ao resultado central das investigações anteriores, a saber, a cristologia parusíaca do profeta escatológico do reino de Deus iminente, como 'mãe do cristianismo' e por isso mesmo como critério orientar e normativo para todas as 'cristologias de segundo grau' (I, 482-486/ 511-515), ainda não o elaborei sistematicamente (apesar de esperar fazê-lo em meu terceiro livro sobre Jesus)" (III, 119-120/ 138). (Pessoalmente atrevime a adiantar a suspeita de que apenas um livro não será suficiente, dada a ampla e extremamente difícil temática de que pretende tratar: além desta última, a Pneumatologia e a Eclesiologia).

2.4.4. A presença de Deus na história

Antes de tratar frontalmente do estudo da personalidade de Jesus, Schillebeeckx, consciente da dificuldade atual do tema e da inevitável suspeita de "linguagem mitológica" (I, 555/ 598), procura mostrar suas *condições de possibilidade*.

Começa descartando qualquer concepção do agir de Deus na história como um "intervencionismo" que desconhecesse sua radical analogia, reduzindo-o a mais um elo na cadeia da causalidade histórica. O que não significa tratar-se de algo irreal ou de mera interpretação nossa. Trata-se de um agir "transcendente e criador", que tem de se tornar de alguma forma perceptível em nossa experiência — desvelamento, *disclosure* — e que, por isso mesmo, postula um jogo peculiar de linguagem, "a linguagem da fé". Essa linguagem, contudo, não pode ser propriamente "informativa", no sentido de novas informações sobre a realidade e sim ter por função mostrar sua referência ao Deus criador (I, 555-557/ 589-591).

Estamos ainda diante de uma *estrutura geral:* de todo homem podemos falar como sendo em si mesmo (linguagem profana) e como "sendo-a partir de-Deus" (linguagem religiosa). Duas linguagens que não se somam, mas que expressam "aspectos totais" da mesma realidade. Para quem crê, toda a realidade é "inclusive mais a partir de Deus do que de si mesma" (I, 558/ 592). E neste ser a partir de Deus mostra-se como "um mistério insondável" (I, 558/ 592).

Algo semelhante vale dizer do caráter do homem como "ser para os demais", como "entrega ao outro em um mundo que tem de humanizar" (I, 559/ 593). Na linguagem da fé, essa maneira de ser em si pode expressar-se como comunhão com os demais a partir da comunhão com o amor criador de Deus.

Em tudo isso se "desvela" — ao mesmo tempo que se "vela" — a peculiar *presença de Deus na criatura*: "transcendência por imanência" (I, 560/ 593). Não no sentido de que a transcendência de Deus esteja constituída por usa imanência nas criaturas: isso seria panteísmo. Porém tampouco no sentido de que Deus em sua transcendência estivesse "perante a si mesmo" enquanto imanente na criatura. A unidade é tão íntima que apenas o panteísmo e a negação do caráter radicalmente não devido — de "graça" — do ser criado marcam um limite externo. Deus se faz presente na criatura enquanto "ser-a partir de-Deus"; ela é assim "remissão" (*Hinweis*) ao que a transcendência de Deus é "em e por si mesma" (I, 560-561/ 594). Assim Deus se faz presente para nós com um "imediatismo mediato", pelas "pegadas" de sua imanência no mundo. A mesma particularidade de Jesus — e a isso leva a exposição do autor — somente na ambigüidade de uma história terrena e limitada pode fazer-se-nos presente; não nos cabe uma identidade absoluta "supra-história" (I, 561/ 595).

O *discernimento dessa presença* não é impossível. O agir de Deus é diferenciado. Assim, por exemplo, com relação ao animal e às demais criaturas, "no homem se revela algo surpreendentemente novo, algo especificamente humano", que, a partir da fé, pode ser discernido com razão como um "agir especial de Deus" com o homem. E, uma vez que ao homem importa sua salvação na história, a atuação de Deus nela pode ser discernida pelo fiel como "agir salvífico": a "história profana" pode ser lida a partir da fé como "história da salvação": é a mesma, porém, "em seu aspecto 'total' de 'ser-a partir de-Deus'". Naturalmente, é preciso haver um fundamento, pois, convém repetir, não se trata de mera interpretação: essa leitura só é possível se se aprecia uma "descontinuidade", se nas ações do homem aparecem "pegadas" de um agir especial de Deus. Então a experiência de "desvelamento" — isso é a revelação — pode descobrir sua presença sem cair no "intervencionismo" (I, 562-563/ 595-596).

Simplificando, diríamos que Schillebeeckx quer ressaltar duas coisas: que na profundidade de sua abertura, em seu ser-a partir de-Deus, a criatura não oferece *a priori* limites à atuação divina; e que, ao ser transcendente, tal atuação não concorre com a das criaturas, embora de algum modo possa deixar-se sentir nelas mediante uma experiência específica. Agora vai dar mais um passo: mostrar que em uma pessoa concreta, a de Jesus de Nazaré, essa abertura pode ser total e que nela se realiza um "agir definitivo de Deus na história" (I, 562/ 596).

2.4.5. A presença de Deus em Jesus

Isso suporia, conseqüentemente, que na realidade humana de Jesus se torna de algum modo presente uma "descontinuidade" surpreendente, que se manifesta nos "sinais" de certo modo acessíveis historicamente. O que implicará, ao mesmo tempo, no reconhecimento de que na vida de Jesus se realiza a possibilidade máxima de sentido e realização da existência humana. Tal reconhecimento não exclui, na "linguagem da fé" uma possível linguagem "histórica" sobre Jesus: são os dois "aspectos totais" de sua vida (como de todas as vidas). O problema cristológico consiste precisamente na conjunção definitiva de ambos os aspectos.

É possível discernir em Jesus essa presença definitiva? A pergunta deve ser proposta em toda sua

crueza e com toda a estranheza que possa produzir na nova situação do século XX, quando o homem parece prescindir de Deus para quase tudo, e quando "sente cada vez menos necessidade de remeter-se a um homem que viveu no primeiro século de nossa era" (I, 565/ 598). Por isso devemos distinguir entre a pergunta o que é Jesus de Nazaré em pessoa e a resposta cristológica das Igrejas cristãs. De fato, Jesus foi o homem que numa situação histórica concreta propôs o desafio de "tomar posição a favor ou contra ele" (I, 565/ 599). (Aqui aparece a importância da investigação histórica realizada na segunda parte).

Isto posta, Jesus aparece absolutamente identificado com sua vivência filial do Deus *abbá*, de tal sorte que "sem a realidade desta tão original vivência do *abbá* sua mensagem é uma ilusão, um mito sem conteúdo" (I, 565/ 599). É verdade que afirmar sua realidade não pode ser historicamente constringente, é uma afirmação de fé. Mas existem motivos históricos que a fundam racionalmente. A verdade é que precisamente hoje a preocupação pela "emancipação total" torna agudo o desafio de Jesus: apesar de seu fracasso, ele confiou em Deus. Já fica analisado: o mal não é negado, porém não tem a última palavra. O homem pode trabalhar porque, "aconteça o que acontecer", pode confiar em Deus.

É verdade que outras figuras históricas oferecem também sua resposta, mas Jesus apareceu em nossa história de modo inextinguível, e existem motivos suficientes para recomendá-lo, sobretudo com o testemunho — hoje o único aceitável — de uma ortopraxia cristã. É verdade também que tudo pode ser uma ilusão: "essa é uma possibilidade alternativa". A resposta cristã, no entanto, afirma que o fiasco de Jesus não foi o último: Deus, o "antimal" salvador, deu-lhe a razão. Isto é o que tenta articular *a doutrina da ressurreição*, que, definitivamente, para além de toda crítica em sua interpretação, significa: "a história humana — com seus êxitos e fracassos, com suas ilusões e desilusões — está transcendida pelo Deus vivo" (I, 567/ 601; cf. I, 565-567/ 598-601).

Aqui Schillebeeckx volta em dois passos sucessivos (um adendo a partir da 3ª edição holandesa para evitar mal-entendidos [I, 571-576/ 604-609]) sobre o significado da ressurreição. Indiquemos tão-somente que ele insiste na *unidade indissolúvel entre Jesus e o Ressuscitado:* nem privilegiar absolutamente Jesus, pois seria reduzi-lo a mais um dos "justiçados inocentes" de nossa história (I, 570/ 603) nem privilegiar a ressurreição como único lugar da salvação, pois sem Jesus seria um mito ou um mistério gnóstico (I, 569-570/ 603).

Existe um claro interesse no autor em revalidar a vida de Jesus, o profeta escatológico que pertence a Deus (I, 568/ 602): já em seu decurso terreno se fazem presentes a salvação e sua recusa (essa é a autêntica "ruptura", e não só a morte, que é a manifestação extrema) (I, 569-570/ 602-603). Insiste também em desbloquear o conceito daquilo "que os cristãos chamam ressurreição" (I, 570/ 603), que mostra a fidelidade de Deus a Jesus (568/ 602): esta consiste na "libertação escatológica" — a qual deve ser interpretada antes de tudo a partir dos "atos e palavras de Jesus" (I, 569/ 603) — e é promessa para crer, não estrita "legitimação" histórica que nos dispense de confiar em Deus "além da morte" e de profetizá-la aos outros na práxis (I, 570-571; 576/ 603-604.609).

2.4.6. Jesus, Filho de Deus

De novo, portanto, tratou-se de uma interpretação da salvação de Deus em Cristo: não saímos das "afirmações de primeira ordem". É a base nutrícia e o solo que Schillebeeckx resiste em abandonar, consciente de que somente a partir daí pode atingir uma inteligibilidade autêntica para todo o desenvolvimento posterior, para "o segundo grau".

Hoje, finalmente, trata dele. E com a idêntica preocupação por fazê-lo significativo e até plausível para o homem atual. O novo e original é que não vai — como acontece em tantas tentativas modernas — nem remanipular tópicos conhecidos nem encerrar-se em metáforas sugestivas, que não aprofundam a inteligência do mistério. Em sua tentativa aparecem novos enfoques e tenta novas classificações (que a esta altura são, sobretudo, aprofundamentos do que a obra esteve insinuando).

Com a extrema cautela de quem se aventura em terreno novo — e que no fundo não o atrai muito —, começa prevenindo contra um excessivo afã de racionalização: "de fato, delineia-se a questão de se uma precisão por demais teorética com relação a quem é Jesus Cristo não pode trazer mais prejuízo do que benefício" (I, 577/ 610). Retoma o assunto da profundidade criatural enquanto ser-a partir de-Deus e a assume como base de uma posterior inteligibilidade do ser de Jesus: *a união criatural de todo homem com Deus tem algo de "hipostática"*. O faz ainda sendo consciente de que tal terminologia pode ser perigosa, posto que antes de mais nada é preciso salvaguardar o caráter não-divino da criatura, assim como a zelosa exclusividade da confissão monoteísta. De qualquer modo, a profundidade criatural mostra-se tão abismal que não cabe colocar limites a priori para suas possibilidades (I, 579-581/ 612-614).

Em conseqüência, uma vez reconhecida a peculiaridade da vivência do *abbá* em Jesus, não é preciso apressar-se em procurar seu fundamento "em algo diferente e seu caráter criatural como homem" (I, 581/ 614). Sua original e profundíssima relação com Deus "constitui exatamente a humanidade de Jesus em sua mais profunda autenticidade". Cabe então a conclusão preparada, mais em geral, pelos desenvolvimentos anteriores: "O que conforme uma linguagem não-religiosa se chama — com direito — pessoa humana, chama-se Filho de Deus em linguagem religiosa cristã, com base na relação constitutiva desse homem com o Pai" (I, 581/ 614).

E dado o caráter não-concorrente da ação divina, nessa suprema experiência de Deus abre-se uma inesperada e suprema "revelação do homem". É sabemos também que não vai se pensar e, dois componentes — humanidade e divindade —, e sim em dois "aspectos totais": "autêntica humanidade, na qual se realiza o 'ser-a partir de-Deus'", neste caso o "ser-a partir do Pai" (I, 582/ 614). Dois "jogos lingüísticos" que não devem ser confundidos, nem sequer unidos nem envoltos numa "linguagem unitária que expresse conjuntamente ambos os aspectos" (I, 582/614).

Estamos no âmago do problema. Assim como de cada homem podemos dizer em linguagem "profana" que é uma pessoa e em linguagem "religiosa" que é a partir de-Deus do mesmo modo, em seu nível, temos de falar de Jesus: "se se fala em jogo da linguagem humana profana, é evidente que se chamará Jesus 'pessoa humana', pois sem um modo de ser humano-pessoal ninguém é homem; porém em linguagem religiosa devemos dizer que *Jesus é esse homem a partir de sua relação constitutiva com o Pai*" (I, 582-583/ 614-615).

Não, portanto, que primeiro seja homem, e depois, conforme a linguagem da fé, seja assumido no Logos (I, 582/ 615); mas que a mesma relação com Deus que em sua generalidade o constitui homem, em sua peculiaridade o constitui tal Homem: "sua relação com o Pai o faz em sua humanidade Filho de Deus" (I, 583/ 615). Porém, isso mesmo mostra que a humanidade de Jesus não perde nada, e sim é fortalecida, aprofundada e aperfeiçoada em tudo o que signifique modo de ser humano pessoal. Nesse sentido, "a *anhipostasia*, no sentido de perda pessoal humana, deve ser evidentemente negada em Jesus" (I, 583/615).

Com isso está estabelecida a grande questão: o que significa a afirmação tradicional — em si propriamente não dogmática, e sim neocalcedônica (I, 503/ 535) — de que Jesus não é pessoa humana? Schillebeeckx apraza ainda encarar diretamente a questão. Agora vem o passo seguinte do problema: como caracterizar e compreender o peculiar dessa relação que constitui Jesus em Filho de Deus?

2.4.7. A Trindade a partir de Jesus

Constata que a patrística e toda a tradição cristã partiram sempre da salvação trazida por Cristo para determinar a compreensão de sua pessoa. E admite que esse é um princípio justo. O que acontece é que deve ser mantido em sua pureza: o critério é o caráter definitivo e escatológico dessa salvação, que "definitivamente tem de nos dizer algo sobre a pessoa do próprio Salvador"; porém é preciso fazer a precisão de que tal critério não deve confundir-se com "os pressupostos gregos deste princípio patrístico" (I, 583/ 616).

Entendido em si mesmo, o *princípio coloca hoje a cristologia diante de um ponto crucial:* "tem de optar ou pelo caminho dos unitários ou pelo caminho dos trinitários" (I, 583-584/ 616). O autor não enfatiza a pergunta em si mesma, porém percebe-se que o caminho vivo de sua reflexão tropeça aqui com um dos mais fascinantes abismos da teologia atual. Expressa-o com toda a clareza: "Talvez não se teve sempre suficiente compreensão para um cristologia unitária (ainda que para mim de forma alguma parece ser uma solução). Porque certamente muito se escreveu a respeito do Deus trinitário, porém tudo o que se diz acerca da Trindade oscila continuamente entre um 'modalismo' de pouco conteúdo ou um 'triteísmo' que diz demasiado, enquanto as tentativas que querem evitar essa Cila e Caríbdis caem em diferenciações quase vazias, sem conteúdo, puramente verbais" (I, 584, 616).

Pessoalmente o autor opta pelo caminho trinitário, porém, relocalizando-o, a fim de tirá-lo do impasse: romper seu isolamento e procurar entendê-lo a partir de Jesus, nunca ao contrário. Porque "somente a partir de Jesus nos é acessível de algum modo a plenitude unitária de Deus (não tanto 'unitas trinitatis', mas sim 'trinitas unitatis')" (I, 584/ 616).

Uma vez mais, a experiências do *abbá* mostra-se determinante. A entrega de Jesus ao Pai aparece absolutamente precedida e intimamente sustentada pelo voltar-se do mesmo Pai para Jesus: "Ora, a essa autocomunicação do Pai — fonte e fundamento da própria experiência do *abbá* em Jesus —a antiga tradição cristã chama 'a Palavra'. O que implica que a Palavra de Deus é o fundamento portador de toda a manifestação de Jesus" (I, 584/ 617). Jesus é como pessoa hu-

mana "constitutivamente 'alocêntrico': voltado para o Pai e para a 'salvação de Deus" para os homens" (I, 584/ 617). Essa vivência enquanto percebida em sua vida e confirmada na experiência pascal leva à identificação de fé de Jesus como salvação definitiva, a qual remete ao fundamento único e peculiar da mesma (I, 585-586/ 618).

Partindo deste Jesus acreditado, sua relação orante e obediente com o Pai postula reconhecê-lo como pessoa diante dele. Igualmente, ainda que não tenhamos palavras certas de Jesus a esse respeito, todos os evangelhos falam do dom escatológico do *Espírito*, do "outro Paráclito".

Resulta portanto que, também diante do Espírito, embora de modo diferente que diante do Pai, Jesus é pessoa. O resultado final é: "A partir da pessoa de Jesus nomeamos, com bons motivos, ainda que análoga e evocativamente, também pessoa ao Pai e ao Espírito Santo, e deste seu estar diante, tanto do Pai como do Espírito Santo, Jesus nos revela 'três pessoas' em Deus: Pai, Jesus Cristo, o Pneuma" (I, 586/ 619). Dada a estrutura deste acontecimento, não cabe distinguir entre Trindade *econômica* e *intratrinitária:* trata-se de um fator fundado e real sobre Deus , porém "escapa-nos o modo divino dessa legitimidade" (I, 586-587/ 619).

Cabe ainda mais um passo. Em Jesus nos foi revelado o ser de Deus como tripessoal em uma plenitude não dedutível da criação. O que implica que esse manifestar-se em Jesus remete a *um modo de ser do próprio Deus:* o correlato do Pai é Jesus, porém esse Jesus é identicamente "o Filho". De modo que podemos transformar assim a série anterior: "Pai, Filho, Espírito Santo" (I, 587/ 619-620). Isso não significa que "como revelação de Deus Jesus constituía simplesmente aquilo que em Deus corresponde ao 'Filho de Deus', ao Pai e ao Espírito"; porém ele é o fundamento para que possamos falar de "pessoa" na realidade intratrinitária, porque aparece !identificando com a realidade intratrinitária que a partir do homem Jesus se chama Filho de Deus" (I, 587/ 620).

2.4.8. A "identificação hipostática"

"Com isso caímos em uma porção dificuldades" (I, 587/ 620). Assim anuncia Schillebeeckx o passo seguinte da reflexão. As dificuldades reduzem-se fundamentalmente a duas, com íntima conexão entre si: o que significa "pessoa" aplicada a Deus, e qual é o sentido positivo do que se expressa com a *anhypostasia* ou carência de pessoa humana em Jesus?

A pergunta sobre o *conceito de pessoa* não pode ser adequadamente respondida recorrendo ao "sentido comum", ainda que as modernas análises da linguagem comum possam ajudar um pouco. Apoiando-se nas investigações de P. F. Strawson, sublinha dois aspectos importantes: 1) a pessoa representa uma *categoria ou conceito fundamental*, desses que de certa forma "não têm história", que "não mudam me absoluto" (conforme a terminologia elaborada em I, 510-512/ 542- 544, pertence ao "nível estrutural da história"); e 2) implica sempre de alguma forma a dimensão de *interpersonalidade*. Esse núcleo, acrescenta Schillebeeckx, está de fato presente nas versões "conjunturais" que a patrística, a Idade Média e a própria modernidade (cita o idealismo, a filosofia do processo e a fenomenologia) realizam com diferentes estilos (I, 587-591/ 620-624).

Assim consegue-se algo muito importante: fica sublinhado e confirmado o aspecto inter-relacional de entrega, do encontrar-se a si próprio no dar-se aos demais, que constitui a pessoa: "talvez se comece a ser verdadeiramente 'pessoa' quando não se está preocupado com a própria identidade, e sim, perdendo-se a si mesmo, se identifica com o outro" (I, 589/ 622).

Ora, a realidade de Jesus "se deixa compreender bem dentro dos elementos estruturais do conceito de pessoa" (I, 591/ 624). A questão está em saber se é possível conciliar em Jesus "a entrega radical aos outros" e a total exclusão de "alienação e limitação" que a perfeição da "pessoa divina" exige. Em outras palavras: "a auto-entrega divina permite ser realizada também na limitação de um modo de ser humano pessoal?" (I, 591/ 624).

De fato, compreendemos que dessa forma "a limitação humana" de Jesus vem a ser o lugar no qual "a radical auto-entrega de Deus se torna realidade histórica na alienação da vida e da morte humanas" (I, 591/ 624). Com isso se esclarecem duas coisas fundamentais: que a superação é real, posto que está apoiada em Deus: "salvação-a partir de-Deus!"; e que a dor, a morte e o sofrimento se realizam não em Deus, mas no lugar ao qual verdadeiramente pertencem: "na realidade mundana da existência humana" (I, 591/ 624)[1]. Contudo, ao realizar-se a entrega em uma existência humana, a finitude desta fica do mesmo modo redimida: "a humanidade do homem é libertada para ser aceitação de sua finitude e com isso de seu 'ser-a partir de-Deus, e pode esperar segura, 'pela graça', a realização da promessa essencial" que somos uns para os outros na vocação ao amor pessoal e comunitário (I, 590-591/ 623-624).

Ainda que tudo isso possa parecer especulativo demais, "com isso não se disse propriamente nada novo que já não soubéssemos pela análise dos evangelhos" (I, 592/ 625). Com efeito, o autor mostrou

assim a radicação soteriológica das afirmações cristológicas. E mais, preparou — com essa espécie de equilíbrio na fronteira que o caracteriza — a resposta à pergunta mais difícil da *anhypostasia*.

Se a entrega de Jesus ao Pai está apoiada na entrega prévia e radicalíssima do Pai a Jesus, que chamamos "Palavra", isso quer dizer que "mais profunda que a experiência do *abbá* está a Palavra de Deus, a autocomunicação do Pai" (I, 592/ 625). Então, melhor que falar de *anhypostasia*, deve-se falar de "identificação hipostática": "Esse homem, Jesus, na limitação de um modo de ser pessoal-humano (psicológico e ontológico) é identicamente o Filho, isto é, 'o segundo' da plenitude trinitária da unidade divina, 'o segundo' que em Jesus chega a uma autoconsciência e fraternidade (*Mitmenschlichkeit*) humanas" (I, 592).

Isso seria impossível se se tratasse de dois modos pessoais finitos, porém não o é ao tratar-se do modo pessoal infinito de Deus: criador e criatura não podem ser somados, pois tudo o que é positivamente a criatura já o é sempre a partir de Deus. Por isso, graças à identificação com essa realidade que a partir dele chamamos Filho de Deus, o homem Jesus vive uma relação constitutiva e dinâmica — que culmina na ressurreição — com o Pai. E por isso Jesus tem diante de si o Pai e o Espírito, mas não o Filho: *Filho o é identicamente em seu modo humano de sr filho:* "nele a única consciência divina e a absoluta liberdade — tal como é vivida 'filialmente' no âmbito trinitário (em completa unidade com o Pai) — são humanizadas, na alienação, como centro humano e consciente de ações e como liberdade humana (situada)" (I, 592/ 625).

De forma concisa, e com ressonâncias claras das recentes preocupações cristológicas, está dito o fundamental. Caberia ainda, a partir da altura atingida, tentar uma inversão de movimento: "se finalmente chegamos à Trindade a partir de Jesus, podemos também finalmente entender melhor Jesus a partir da Trindade". O empreendimento, contudo, seria arriscadíssimo: é preciso imaginar que nos encontraríamos numa "teologia de 'terceiro grau" (I, 593/ 626). Por isso o autor nem sequer tenta.

Faz, em compensação, *duas importantes precisões*.

A primeira refere-se à *pessoa de Jesus*. Deixa firme que "o ser pessoa de Jesus de modo algum reside fora de seu ser homem". Mas não se pode dizer simplesmente ("e sem muitas matizações") que seja uma "pessoa humana". Porque então "teria de ocorrer um inimaginável cara a cara entre o homem Jesus e o Filho de Deus: uma teoria que de fato — nessa linha — seguindo Deodato de Basly foi conseqüentemente defendida por Leon Seiller" (I, 592/ 626).

Certamente caberia mais um passo nessa direção: "poder-se-ia dizer que a própria Palavra se fez 'pessoa humana' sem um 'cara a cara' entre esse homem Jesus e o Filho de Deus" (I, 592-593/ 626). Com o que se recolheria e preocupação da nova cristologia holandesa — e grande parte da moderna em geral —, sem negar, e sim mais propriamente realizando, a intenção objetiva do dogma. Por isso Schillebeeckx quer sublinhar inclusive lingüisticamente esta circunstância: não falar de *anhypostasia* nem de pessoa humana e, dentro desse marco, melhor do que falar de união hipostática — que expressa bem o primeiro, mas não conserva a preocupação do segundo —, dizer identificação *hipostática* — que nega o primeiro e recolhe bem a intenção do segundo. Equilíbrio a fronteira.

A segunda precisão refere-se à Trindade. P. Schoonenberg é mencionado, sem ser nomeado, num primeiro aspecto: "Deus não se faz 'trinitário' a partir da encarnação de Jesus Cristo; este pensamento não sou capaz de pensá-lo" (I, 593/ 626). Num segundo aspecto se denomina a *Filosofia do processo:* esta tenciona, e com razão, romper todo o estaticismo na concepção de Deus; mas o faz com um conceito "infeliz" — a *consequent nature*[2] — e se atreve a introduzir distinções reais em Deus.

Melhor é falar a partir de Jesus com sensibilidade para com o mistério de Deus, em quem não existe "necessidade de natureza" e que "inclusive em seu ser é pura e absoluta liberdade". Esticando mais a linguagem, vale dizer: "O que em Deus é liberdade sem contingência ou devir é, visto do nosso lado da realidade, pura contingência. Razão pela qual podemos melhor dizer (considerando o fático ser dado de nossa história e de Jesus) que, de um lado, Deus não seria Deus sem criaturas e sem Jesus de Nazaré, e que, por outro lado nós e inclusive Jesus (visto a partir de nós) poderíamos não ter sido" (I, 593/ 626-627)

2.4.9. O projeto continua aberto

Definitivamente, ao fim desse percurso vale afirmar: "Jesus de Nazaré, o Crucificado ressuscitado, é o Filho de Deus na forma de um homem real e contingente" (I, 594/ 627). O resto bem deveria ser mais silêncio e adoração. De qualquer modo, não sistema, e sim memória, narrativa e ortopraxia. Tal é a conclusão do primeiro volume (I, 594-598/ 628-631).

Ainda não é, contudo, o final da reflexão cristológica, que esse volume parecia dar por concluída aqui, embora como "prolegômeno". Faltava, isso sim, uma "complementação essencial" sobre a graça dentro do problema atual da salvação e da emancipação, por

isso "talvez este livro ainda receba uma continuação" (I, 594/ 627). Essa continuação veio, de fato, com o segundo volume. O horizonte cristológico, porém, continua igualmente aberto — daí o uso digamos escasso que fizemos desse volume — e para o autor foi-se tornando cada vez mais clara essa abertura de que ainda é longo o caminho a percorrer (II, 18/ 18). Existe a promessa formal de um terceiro volume e a confissão da incompletitude.

O que aparece com enérgica clareza no epílogo do livro metodológico, como resposta a *uma pergunta sagaz e desafiante*: "Sim ou não: para você, Jesus ainda é Deus?" (III, 146-149/ 171-175). A primeira formulação da resposta soa: "na progressiva exposição da experiência de salvação em Jesus com vistas a uma cristologia explícita, de fato essa pergunta está estabelecida cedo demais" (III, 146 171). É claro que não se coloca em dúvida o fato daquilo que a tradição quer expressar com isso: o que deveria ser claro para "um leitor sem preconceitos" (III, 146, 171).

1) "que Jesus como homem em sua plena humanidade só pode ser definido em conceitos que expressem sua relação com Deus e com homens", ou o que dá no mesmo: "Deus pertence absolutamente, de um jeito peculiar e incomparável, à definição do que e do quem é o homem Jesus" (III, 147/ 172);

e 2) "que, apesar disso, Deus é ainda maior que sua máxima, decisiva e definitiva auto-revelação no homem Jesus ('o Pai é maior do que eu': Jô 14,28)" (III, 147/ 172). Pessoalmente Jesus se apresentou sempre como não-interessado em si mesmo, mas sim em sua referência ao Pai e ao seu reino de salvação para os homens: quem é definitivamente Deus e quem é definitivamente o homem, somente nele aparece.

Por isso, em última instância, devemos afirmar:. "o homem Jesus, na determinação do que ele é, tem de fato a ver com o seu de Deus" (III, 148/ 173). Porém explicar isso para um segundo nível de reflexão continua aberto: "Sobre se e como podemos, devemos ou nos é lícito determinar teoreticamente isso com mais exatidão, estou ainda à procura. Retrocedo assustado diante da pretensão de delimitar até os ossos, por assim dizer, o segredo de uma pessoa, sobretudo da pessoa de Jesus" (III, 148/ 173).

Uma palavra humilde e corajosa ao mesmo tempo, que porventura reflita como poucas a situação atual de qualquer pensamento cristológico que procure ser fiel ao seu tempo sem trair o mistério vivo da tradição cristã.

Notas

* Texto extraído da obra *Repensar a cristologia – Sondagens para um novo paradigma*, de Andrés Torres Queiruga, São Paulo, Paulinas, 1999, pp 59-152.

[1] Assim se entende também a ênfase que Schillebeeckx colocara contra Moltmann — no meu entender, com toda a razão — em que o acontecido na cruz não é algo "entre Deus e Deus", mas justamente fruto do antidivino na história (I, 578/ 611; II, 807-808/ 809-811).

[2] Quer dizer, a "natureza conseqüente", aquela que Deus iria realizando a adquirindo em sua relação histórica com o mundo. Oposta à *primordial nature*, de caráter conceitual-ideal, que indica a plenitude de todas as possibilidades. É talvez o assunto mais discutido —e discutível — da visão de Deus e, Whitehead: cf. uma boa aproximação em Parmentier, A. *La philosophie de Whitehead et lê probléme de Dieu*. Paris, 1969, pp. 419-424.

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Parte III*

Andrés Torres Queiruga

3) Perspectivas críticas

A exposição que fizemos do pensamento cristológico de Schillebeeckx não foi precisamente — nem pretendeu ser — desapaixonada. A verdade é que um pensamento vivo como este, em transe dramático de gestação, dificilmente pode deixar indiferente: o distanciamento ou a identificação se impõem por si mesmos como as posições mais adequadas. O que não significa que deva tratar-se de posições totais. Um autêntico distanciamento terá muito a aprender e uma autêntica identificação deverá tornar-se crítica.

Isso nos levará forçosamente, a certa mudança de estilo: até aqui a exposição foi "imanente ao sistema", tentando movimentar-se no círculo criado pela inteligibilidade da própria obra; agora terá de abrir-se aos marcos de referências da situação externa (e o leitor desculpará se as convicções e referências do próprio expositor pulam para certo primeiro plano). Igualmente, o fato de falarmos agora sobretudo da diferença deve ser entendido partindo da prévia e confessada coincidência.

3.1. Legitimidade global do projeto

Na introdução deste trabalho apontava que a proposta de Schillebeeckx só é acessível em seu significado partindo de uma atitude dialética, que se movimente no campo delimitado pelos dois pólos que denominava "síndrome Galot" e "síndrome Morel": entrega à tradição sem abertura à modernidade, ou entrega à modernidade de anulando a irredutibilidade da tradição[1]. Como ele próprio dizia a propósito do Iluminismo, nossa relação hoje com a tradição só pode ser uma "relação quebrada": aceitação de fundo, que se vê obrigada a compreender-se e expressar-se em novas categorias que a tornem vivenciável e significativa para o homem atual.

Isso induzia uma atitude hermenêutica que ali mesmo caracterizava como "confrontação vertical", pulando de certa forma a densidade da tradição. Se as primeiras denominações respondiam a uma proposta diretamente cristológica, estas aludem à proposta global da situação atual da teologia, e ambas se colocam na esteira de uma profunda necessidade: a de fundamentar novamente a significatividade da fé. É o resultado a que leva , na minha opinião, a dinâmica atual da teologia e da evolução dogmática[2].

E é o que mais geralmente, tem sido diagnosticado como a necessidade que a teologia tem hoje de tornar-se "teologia fundamental", isto é, teologia que procura mostrar, não já preliminar e globalmente, mas passo a passo, em cada uma das suas articulações fundamentais, seu significado e aceitabilidade. Esse diagnóstico tem uma versão mais especulativa, por exemplo em K. Rahner[3], e outra mais prática, como em J. B. Matz[4]. Tanto uma versão como a outra têm uma presença muito marcada na reflexão de Schillebeeckx. O que não só abre a inteligibilidade de sua proposta, mas mostra também sua profunda legitimidade e o caráter de necessidade "epocal" de que se reveste.

Além disso, dado que todo o processo está impregnado de uma profunda e respeitosa sensibilidade teológica, carece de sentido a acusação de liberalismo a partir do âmbito "especulativo", e o autor tem toda a razão para recusá-la energicamente. Como tampouco parece justificada a suspeita — de certo modo paralela, ainda que sem qualquer intenção de acusação "ortodoxa" — feita a partir do âmbito "prático": o autor reconhece modestamente ter "descuidado demais do aspecto socioeconômico" (III, 116/135); porém sua impostação ampla e flexível da experiência fundamental da salvação em Cristo, de um lado, assim como a reiterada e explícita insistência na "ortopraxia" que, por outro lado, caracteriza intrinsecamente sua tentativa, privam essas suspeitas de qualquer valor de princípio (outra coisa é a mais ou menos acabada realização prática desse aspecto: cf. suas respeitosas e atinadas observações a propósito da Teologia da Libertação [II, 739-744/ 741-747]).

Nesse sentido, convém acrescentar que uma cristologia que parta verdadeiramente da experiência da salvação em Jesus Cristo está capacidade para anular qualquer possível dicotomia entre um "desde baixo" *centro-europeu* — de caráter científico-metodológico — e um "desde baixo" *terceiro-mundista* — de caráter socioeconômico, ou seja, a partir da situação in-

fra-humana —, porque, ao obrigar-se a partir da oferta real de Jesus, rompe por si mesma o cerco teórico abstrato: no final das contas, o Jesus concreto pregou aos pobres[5]. (É preciso notar, de qualquer modo, que embora Schillebeeckx não recuse completamente a terminologia "desde cima" - "desde baixo" (I, 504/ 536), tampouco quer adotá-la, porque como alternativa parece-lhe um "falso dilema" [II, 417/ 423]).

Resulta, portanto, que, enquanto proposta global, a tentativa é legítima, e responde a uma profunda necessidade de nosso tempo e não tem por que ser reducionista nem teórica nem praticamente.

Por outro lado, a própria exposição do desenvolvimento de conjunto deixou bem patente que em nenhum momento se abandona o solo nutrício da experiência cristã. Quanto à *exposição exegética,* fica já indicado de que maneira o próprio autor se sentiu gratamente surpreso pela favorável acolhida de conjunto por parte dos especialistas. Julgar os detalhes foge de nossa competência[6], porém, se a discussão pode neste caso conduzir a modificações parciais, não parece verossímil que deva conduzir a uma mudança de sinal. Com relação à *dogmática,* os desenvolvimentos continuam amplamente abertos; porém tanto a experiência origina neotestamentária como a essência da intenção conciliar nicenocalcedônica aparecem recolhidas em seu dinamismo fundante e normativo.

Em conseqüência, é injusto e deslocado introduzir qualquer tipo de debate que não se pressuponha desde o início situado no âmbito do *autêntico pluralismo teológico*. Um "pluralismo de angústias e preocupações" (III, 10.114-115/ 14.134-135) sairia da questão e seria profundamente antieconômico para um possível avanço da problemática. É verdade que podem existir momentos — experiência pascal, cristologia do *maranatha*, impostação unitária do problema cristológico — nos quais pareça que o autor não se atreve a dizer o que pensa, ou que talvez nem se atreva a "pensar o que pensa". Mas essa é precisamente a marca de toda a busca comprometida e autêntica: quem nunca tenha sentido a presença desses abismos, é porque ainda não se aproximou de verdade do mistério da teologia e dificilmente saberá da paixão e da aposta de uma cristologia viva e atual.

Quando o autor fala no prefácio do *Jesus* que procedia "sem saber de antemão aonde o levaria isso" (I, 28/ 28; cf. 106-107/ 121-125), deve-se tomá-lo ao pé da letra: não se trata de meras discussões formais sobre uma possível "exegese dirigida", e sim de uma autêntica aposta teológica: "crendo, porém identificando-me com as dúvidas acerca do 'Cristo eclesial', que vi — na Holanda e onde quer que tenha ido — agudamente expressadas" (I, 28/ 28). O resultado poderá ser mais ou menos cômodo e mais ou menos insólito, porém é *ortodoxia em ação, pluralismo criador* de uma teologia viva que se busca a si própria.

3.2. Problemas de hermenêutica

Isto posta, o reconhecimento deste fato não pede a aceitação pacata, e sim a reação ativa, o esforço concorrente, a crítica dialogal. É evidente que a construção de uma nova cristologia — para a qual o autor insiste em oferecer apenas um "prolegômeno" — terá de ser obra de interação eclesial (cf. I, 505/ 537-538); e, dentro dela, da interação teológica. Por isso a autêntica crítica produz hoje a sensação de trabalho em comum. Nesse sentido desejariam caminhar as observações seguintes.

3.2.1. A opção hermenêutica

A primeira observação refere-se à opção hermenêutica de conjunto, que caracterizávamos como de *confrontação vertical com as fontes*. Responde a uma necessidade do tempo, e a realização de Schillebeeckx é, de certo modo, modelar. Mas isso tem seu preço: o avanço em profundidade aguça o pensamento e potencializa a capacidade crítica, contudo, pode perder amplitude e descuidar riquezas positivas veiculadas na tradição.

O avanço é manifesto: em uma nota no final de sua reflexão metodológica, o próprio autor expressou magnificamente sua ótica: ainda que a diferença entre experiência e interpretação nunca pode ser adequada, cada um desses momentos tem certa autonomia; e pode acontecer que "a evolução imanente do momento de interpretação a partir dos problemas, que o modelo interpretativo desata por si mesmo, leve uma vida totalmente própria sem reengajar-se na experiência. Assim acredito que, de fato, na história teológica global da cristologia surgiram determinados problemas que são apenas as conseqüências internas dos modelos interpretativos utilizados: com o tempo, tal evolução (puramente imanente) de um modelo leva muitas vezes a aporias insolúveis. Então todos os refinamentos posteriores do modelo não servem mais de ajuda e chega o tempo de procurar, partindo da experiência original, um novo modelo e ao menos assim dar ouvidos à história original" (III, 148/ 174,nota 2).

Na minha referida investigação sobre a evolução do dogma chegava a idêntica conclusão: "De sorte que em vez de se deixar medir e corrigir por um con-

tínuo contraste com a realidade, a interpretação tende a autonomizar-se e acomodar a si a realidade. No limite, a realidade acaba sendo submetida aos imperativos da interpretação ou teoria prévia: se jura *in verba magistri* e não em nome da realidade"; e apontava igualmente a necessidade da "verificação que sempre aproxima o contato com a experiência real"[7].

Mas ali descobria também a *necessidade de complementar a "verificação vertical" da fé com sua "verificação horizontal"*: A ênfase da tradição corre o perigo de solidificar a expressão herdada, convertendo-a em tela que oculte aquela experiência, caindo nesse formalismo e dogmatismo a que é tão alérgica a sensibilidade moderna. Mas também pode se ir ao extremo aposto: um excessivo *pathos* fundamentalista, que pule alegre em demasia para a mediação da tradição, pode ficar prisioneiro da própria ousadia, repetindo erros do passado, incorrendo paradoxalmente em uma adaptação atualista 'à figura deste mundo' (Rm 12,2), ou — talvez devamos sublinhá-lo hoje com especial ênfase — introduzindo, mais ou menos conscientemente, uma concepção simbolista do dogma injusta com seu alcance ontológico."[8]

Curiosamente, esse diagnóstico tomou como exemplo a "nova cristologia holandesa", sobretudo em sua formulação por Schoonenberg. Pessoalmente, hoje matizaria com mais cuidado esses julgamentos, mas não deixa de ser significativo que a obra de Schillebeeckx seja em boa medida uma tentativa de equilibrar essa cristologia. Isso implica que de modo algum pode ser aplicável a ele o julgamento anterior. Contudo, coloca-nos em guarda diante do risco de um possível estreitamento. Um dado significativo: em uma obra que já compreende dois tomos muito volumosos nem por uma vez foi citado o nome de H. Urs Von Balthasar. É verdade que nos avisou que não são citados *apenas* teólogos atuais, e também é verdade — acrescento eu — que, de certo modo, o projeto balthasariano é antitético ao aqui comentado; porém, não deixa de se tratar de uma teologia igualmente poderosa e carregada de riqueza, cuja luz não seria demais ainda que fosse pelo resquício de alguma alusão.

De qualquer modo, isso poderia parecer exterior à obra se não tivesse repercussões diretas na mesma. Já apontei minha convicção de que a intenção objetiva fundamental dos concílios fica a salvo e é expressamente lembrada e levada em conta. No entanto, seria bom ver *pensado* com mais detalhes o problema da "determinação conciliar" na expressão refletida da fé: problema árduo, talvez não qualificável completamente a partir da atual situação hermenêutica, mas sobre o qual um pensador da experiência hermenêutica de E. Schillebeeckx poderia sem dúvida trazer precisões bastante frutíferas. Contentar-se com a afirmação de que os concílios "querem assegurar sem dúvida, no nível da segunda reflexão [...], o credo fundamental, 'de primeira ordem'" (I, 499/ 531), equivale a garantir o essencial, porém talvez não o suficiente.

Constatação mais válida ainda para o problema de maior transcendência, planejado pela que poderíamos chamar "determinação escriturística". A distinção entre afirmações de primeira e segunda ordem — reconhecimento direto da salvação em Cristo e identificação refletida de sua pessoa — é fundamental e luminosa. Contudo, deixando de lado o problema da exatidão "analítica" da expressão e da equivocidade que, como o próprio autor reconhece, pode suscitar, é por demais sumária e global.

É certo que já não há "novas revelações", que se trata somente de *teo-logia* e que deixa a descoberto "uma hierarquia real no todo da revelação" (I, 485/ 514); no entanto, permanece o problema de que a teologia do NT — com evidente presença de mediação cultural não-revelada — está, não obstante, *inspirada* e que nela se realiza a cristalização fundante do todo revelado. O que isso significa e que tipo de normatividade impõe à nossa reflexão cristológica? É possível que essa seja a pergunta hermenêutica mais grave que a cristologia enfrentará atualmente: é o problema da(s) cristologia(s) neotestamentária(s). Como quer que seja, parece exigir uma confrontação mais explícita e detalhada da interinfluência dos diversos dados no seio da Escritura.

3.2.2. A salvação em Cristo

O fato de não ter tratado dele com amplitude talvez tenha algo a ver com a segunda observação: já dentro da opção hermenêutica parece operar-se certa redução soteriológica na reflexão. Num duplo sentido: tendência a concentrar tudo na soteriologia, deixando na penumbra o que é mais diretamente cristológico, e, apesar disso, uma possível falta de tematização direta de toda a amplitude da experiência salvífica originária. Vamos começar por esse segundo aspecto.

Como fica sublinhado na exposição, Schillebeeckx faz uma proposta original e vivamente significativa do tema do *universalismo cristão*. Mas o faz com algumas intenções muito concretas que, sem fechar em princípio o campo da salvação, tendem de fato a restringi-lo. Tais intenções são fundamentalmente duas.

Uma, *prática*, ressalta admiravelmente a possibilidade e mesmo a necessidade da mediação histórica

desse universalismo, respondendo assim às exigências críticas de nossa situação pós-iluminada e ressaltando a necessidade de sua realização ativa na ortopraxia dos cristãos (é principalmente a proposta do primeiro volume). A segunda intenção, mais *teórica*, tende a desfazer as falsas interpretações ou simplesmente a mostrar o condicionamento cultural daquelas outras que, como a expiação ou certas versões do sacrifício, repugnam à sensibilidade do homem de hoje (principalmente no segundo volume). Ambas induzem a uma proposta "atualista", concentrada na relação expressa de fé com Cristo, que é certamente onde "radica o autêntico problema" (I, 536/ 570), mas que, em contrapartida, descuida sua fundamentação "ontológica" de transformação — de certa forma — da realidade.

Isso tem como conseqüência a dificuldade de poder explicar — contra o caráter universalista do autor e, sem dúvida, contra sua intenção — a existência de um oferecimento real de salvação *para todos os homens*, incluídos aqueles aos quais historicamente não chegou, não chega ou não chegará o evangelho. Que o falar de "redenção objetiva" possa levar "com freqüência a encapsular a força crítico-profética do cristianismo" ou a uma "escatologização unilateral", é verdade (III, 121-122/ 140-141). Porém o é como perigo, não como necessidade. Como é efetivamente discutível se é preferível falar de "participação implícita no sentido total da realidade" ou de "antecipação de um sentido total em meio a um mundo ainda em devir" (III, 120/ 140); mas tampouco aqui, ainda partindo da primeira alternativa, é preciso fechar a necessária abertura de nossa história autenticamente humana. Em compensação, a eliminação total do indicado nessas categorias parece que levaria à impossibilidade prática de explicar a universalidade da salvação.

De fato, é possível detectar um *estreitamento hermenêutico no tema* — aliás tão fundamental para o autor e tão estudado por ele — *da salvação*. É verdade que, no primeiro volume, a experiência da salvação aparece ampla e vigorosamente estudada, ao falar da vida de Jesus e, sobretudo, ao tratar dos credos cristológicos. Mas o estudo está totalmente funcionalizado com vistas à construção cristológica. Quando é tratado por si mesmo no volume segundo, nos encontramos com a surpresa de uma mudança radical de método (II, 16-19/ 16-18): agora não se busca a experiência originária, mas se analisam diretamente suas tematizações no NT.

O autor tem bons motivos para isso, e de fato nos oferece uma magnífica análise das teologias neotestamentárias da graça e da salvação. Conta, sem dúvida, com as análises anteriores. Entretanto, receio que na operação foi demais o que ele deu como certo. Preocupado, como fica assinalado, com as possíveis deformações (II, 612-614/ 615-617) e com as mediações concretas (II, 633/ 636), não enfocou diretamente o problema nessa perspectiva. O resultado é que parte de uma experiência da salvação, ou "funcionalizada" com vistas à cristologia, ou global e indeferenciada demais. Hermeneuticamente, ele se preocupa com as interpretações da experiência salvífica, porém não com a experiência em si. A partir de sua própria proposta, diríamos que atende muito bem ao fato de que "experimentamos interpretando", porém descuida que também "interpretamos experimentando" (cf. II, 42-47/ 41-47).

O resultado é que as diversas valências ou dimensões da experiência de salvação não saem à luz da reflexão expressa. Concretamente, não aparece essa dimensão de *transformação real* que, no entanto, se faz sentir como o fundo de múltiplas tematizações: o reino como já-ainda não presente, o novo dos milagres, a expulsão dos demônios e o quebrantamento do poder da hamartia ou o desapossamento dos poderes cósmicos, o tema da nova criação e da fundamentação de todas as coisas em Cristo, a dialética indicativo-imperativo.... Todos eles são interpretações diferentes que parecem apontar para uma dimensão específica da experiência fundamental de salvação.

Em seu primeiro plano se apresenta, desde logo, referidos à vida atual do cristão e são eminentemente ativos e funcionais. Mas também é certo que o "funcional" e o "ontológico" não são antagônicos dentro do pensamento bíblico: se utilizamos essa constatação para demonstrar que as afirmações "ontológicas" no NT têm significado "funcional", também deveremos usá-la para demonstrar que as afirmações funcionais têm um alcance ontológico. De fato, o próprio NT inicia generalizações que vão além da aplicação estritamente imediata[9].

Uma análise expressa dos diversos fundamentos. Como o que o autor realizou tão magistralmente com relação a Jesus, daria aqui, com toda a certeza, resultados significativos. Deles nossa compreensão da experiência salvífica sairia sem dúvida enriquecida e adensada, com imediatas repercussões no tema da universalidade. Com a vantagem adicional de recuperar também o tema tão patrístico da "divinização" — a *zeiosis* dos Padres gregos — do homem e do cosmo (assunto que, por sua vez, constitui uma prova a mais a favor do que dizemos)[10].

Acredito que o tratamento de Schillebeeckx, sem perder as preocupações que lhe conferem vivacidade e originalidade, ganharia em plenitude e precisão. Não existe, repito, incompatibilidade de princípio,

mas mera limitação fática. E dessa conquista se beneficiaria também, como é natural, a própria cristologia.

Porque, de maneira à primeira vista paradoxal, esse estreitamento na tematização da experiência salvífica acontece num marco de clara primazia da mesma diante do diretamente cristológico (o segundo sentido — mais próprio — que atribuía à suspeita de certa "redução soteriológica"). Por isso só à primeira vista existe o paradoxo; no fundo existe uma razão comum: a ênfase do problema da significação diante da verdade.

3.3. Problemas de ontologia

Com isso entramos na terceira observação. O que diremos já foi referido na introdução, pois corresponde a uma mudança importante na trajetória intelectual de Schillebeeckx. A partir de 1968, sob o impacto da eclosão do tema secular, ele sente com vivacidade que o problema atual do Cristianismo não é tanto o da discussão a respeito de sua *verdade*, como o prévio de sua *significatividade:* "A pergunta pelo sentido acha-se vinculada à pergunta pela verdade, porém não coincide com ela; considerada tanto fenomenologicamente como a partir da análise da linguagem, a primeira precede de fato a segunda: apenas um enunciado com significado ou com sentido pode ser verdadeiro ou falso; um enunciado sem sentido não pode ser nem verdadeiro nem falso (nisso coincidem com razão Husserl e Wittgenstein)"[11]. Nesse plano se situa o problema "em um mundo que se chama secular" e para o qual a pergunta por Deus, "já enquanto pergunta", "não é ainda algo evidente"[12]. Todo o esforço do autor é primariamente dirigido a torná-la viável.

É o *mérito enorme* de sua cristologia e a razão de sua acolhida pelo público (especialmente pelo mais sensibilizado nessa direção). Porém pode ser também sua *limitação*. Ainda que aqui, para não ser grosseiramente injustos, devemos ter extrema cautela e fazer um juízo provisório. Pois se nos encontramos diante de um "prolegômeno", isto é, diante de um pensamento em andamento, este é precisamente a própria frente do avanço: alcançada a significatividade, chega a hora da fundamentação e do esclarecimento da verdade.

Na introdução a este trabalho insistia na continuidade de fundo entre o "primeiro" e o "segundo" Schillebeeckx, apoiando-me em sua atitude atualizadora, presente já em sua etapa "metafísica". Agora insistiria na necessidade de acentuar o outro pólo da continuidade: retomar, a partir da significatividade conquistada na nova situação, o válido da situação anterior.

De fato existem pontos nos quais essa continuidade emerge, deixando transparecer suas *possibilidades latentes*. Tal é o caso quando, ao procurar novas categorias para a compreensão "ontológica" da pessoa de Cristo, trata do tema da *criaturalidade*. Aí se abrem novas perspectivas que, infelizmente, o autor fecha rapidamente — ou quem sabe ainda não as elaborou? —, para voltar à preocupação com o sentido[13].

Deixando bem claros estes pressupostos, vale a pena fazer algumas observações sobre dois pontos concretos: o tema do mal e o da personalidade de Jesus (o qual, de passagem, tem aplicação ao da Trindade).

3.3.1. O problema do mal

O problema do mal, sobretudo em sua forma de "história do sofrimento da humanidade", recebe na obra um tratamento excepcional, tanto pela amplitude — na verdade está sempre presente — como pela sensibilidade com que está exposto e refletido. De fato, uma vez que se trata da salvação, caberia dizer que é, negativamente, o tema da obra. Assuntos como o de Jesus como "o que faz tudo bem" (I, 159/ 163) e em cuja presença é existencialmente impossível ficar triste" (I, 178/ 182), ou o de Deus como o "antimal" (I, 127-128. 157-158. 237. 567. 591 / 130-132. 161-162. 243-244. 601. 603; II, 777. 797. 798.../ 776. 796. 797...), ou o do "Deus vivo como salvação do homem" (II, 787/ 788 e *passim),* formarão daqui em diante, com toda a certeza, parte da memória viva para a maioria dos leitores. No entanto, é curioso que em nenhum momento tente explicitamente prolongar para um *questionamento ontológico* sua proposta ortoprática e de sentido. E que a única vez que roça expressamento o assunto despacha-o sem meditá-lo.

De onde vem o mal? É claro que "Deus não quer nenhuma dor do homem" (II, 705/ 706), pois ele é por definição o "anti-mal" e toda sua presença na história — Jesus, como testemunha suprema — é ao lado do homem ante o mal. Isso parece estar pedindo aos gritos a resposta de que o mal não pode vir de maneira nenhuma de Deus. O que, por sua vez, impõe que, em última instância, ele tenha de nascer de uma necessidade da criatura. Necessidade que, por sua vez, te, de fundamentar-se definitivamente no não-ser-Deus desta, ou seja, na *finitude*.

Pois bem, essa resposta — que, sem dúvida, precisaria muitas matizações[14] — é recusada como obviamente falsa na ocasião referida: "A finitude como tal não inclui por si mesma sofrimento e morte. Se tal fosse o caso, então a fé em uma vida extraterrena e elevada — que continua sendo uma vida de seres finitos — seria uma contradição interna. Pois as criaturas permanecem sendo não-Deus" (II, 819/ 818).

Claro demais e rápido demais.

Certamente a dificuldade é séria, porém cabem soluções: nem tudo o que se chega a ter num momento posterior da liberdade se pôde ter tido desde o princípio (já santo Irineu dizia que à criança não se pode dar carne... a mesma que lhe será dada quando for homem). Em contrapartida, o que parece dificilmente concebível é o fato de uma tão radical oposição ao mal por parte de Deus — até o sangue — se esse mal não era necessário. Todas as argumentações a favor colidirão com a evidência existencial: esforço demais e dramaticidade demais para remediar uma tragédia que definitivamente não se quis evitar.

Isso é muito grave para uma proposta que, de um lado, põe tanta ênfase no problema do *sentido* como prévio ao da própria *verdade*, e que, de outro lado baseia-se tão radical e fundamentalmente na experiência de salvação.

Porque, além do mais, a objeção não pe nada teórica. De diversas formas, ela é a que se encontra na base das grandes recusas da fé no sentido do problema do mal. A ela se reduz a observação, mais propriamente cínica, de que remediar com tanta intensidade sofrimentos que poderiam ser evitados equivale a agir como esses ricos de boa consciência que se dedicavam a criar pobres para depois poder ajudá-los. E ela palpita igualmente em outras posições muito mais respeitáveis, como o agnosticismo trágico de Ivan Karamasov, que não pretende negar a existência desse Deus, mas que, simplesmente, lhe devolve a passagem; ou como o irado protesto de Camus, que se nega a aceitar uma criação onde os inocentes são torturados.

A questão "metafísica", uma vez suscitada, não pode ser esquivada. E é muito provável que a atenção dada por Schillebeeckx à mesma, num assunto central para seu propósito, o tivesse levado a uma conclusão diferente, muito mais coerente com sua preocupação.

3.3.2. A pessoa de Jesus Cristo

Ainda de maior importância reveste-se o segundo ponto: o da pessoa de Jesus Cristo. Caberia assinalar três etapas no tratamento do tema.

Partindo da transcendência de Jesus em sua humanidade, tema suscitado pela "nova cristologia holandesa", procura abri-lo profundamente. Recorre para isso a uma distinção introduzida por S. Sykes em sua discussão com J. Robinson: que Jesus é homem quanto a sua *aspective humanity,* parece evidente, pois como tal se mostrou e agiu; a questão se coloca com relação a sua *empirical humanity*, quer dizer, a sua realidade concreta. Porque não há nada que *a priori* o delimite de alguma forma: o que e quem é Jesus deve estar aberto e encher-se com os conteúdos concretos resultantes de sua vida, morte e ressurreição (I, 528-533/ 562-568).

Num segundo passo, introduz o tema da *criaturalidade*, já mencionado anteriormente. Ser homem é "ser-a partir de-Deus" e este *a partir de* se mostra em uma descontinuidade progressiva — da pedra, ao animal e ao homem, por exemplo que não coloca limites em cima do peculiaríssimo modo de Jesus, como se deixa transparecer em sua experiência do abbá (I, 561-564/ 591-595).

Finalmente, faz uma confrontação direta com o *tema da pessoa*. E é significativo que o faça partindo das propostas oxfordianas da Análise Lingüística e concretamente da Metafísica Descritiva de P. F. Strawson. A pessoa aparece então como um "conceito fundamental", permanente e sem histórica, que em sua significação estrutural se mantém idêntica desde a patrística até a fenomenologia. O resultado, que culmina, como sabemos, no conceito de "identificação hipostática", é sugestivo e significativo (I, 587-593/ 620-627).

Mas fica-se com a impressão de que o processo nessa etapa decisiva foi "empírico" demais. Não se apresenta uma fundamentação metafísica expressa, que é onde definitivamente acaba desembocando o problema: uma constatação analítica garante a significatividade imediata e pode abrir pistas, porém não justifica em princípio nem fundamenta como possibilidade.

E o caso é que esse tipo de problemática já havia sido agudamente tratado por Schillebeeckx, apoiando-se em uma metafísica flexível e aberta, a de D. M. De Peter. O que indica que — como insinuava anteriormente — essa possibilidade continua aberta. Embora neste caso também é verdade que se deixa notar *uma das grandes carências do pensamentos cristão atual*: a de uma base metafísica que possibilite uma análise suficiente da problemática teológica, tal como se apresenta na modernidade. Porque, concretamente, o que De Petter oferece a Schillebeeckx é apenas um começo, limitado quase exclusivamente a um prudente esboço do problema do *ser*, que ele tira do beco sem saída neoescolástico, renovando acertadamente o tema da analogia. Porém, mais do que isso, ao menos quando se trata de sair do tema dos *transcendentalia* clássicos de tipo "qualitativo" — unidade, verdade, bondade, beleza — e entrar nos de tipo "intensivo", como podem ser a vida, a consciência e, concretamente, a pessoa.

Curiosamente, faço essas observações partindo de uma proposta concreta — a de A. Amor Ruibal — que já em outra ocasião tinha se confrontado com o pensamento de Schillebeeckx e De Petter. Amor Ruibal, que fez uma proposta do problema do ser muito semelhante à de De Petter — talvez menos matizada, porém mais profunda —, soube estendê-la para o que chamou "categorias nocionais" ou "noções secundárias". Estas, nos dois tipos antes indicados — qualitativo e intensivo —, permitem fundamentar a verdade de nosso conhecimento do transcendente — nível "nocional", pré-conceitual ou pré-reflexivo —, ao mesmo tempo que respeitam e ainda postulam a radical diversidade no plano dos *conceitos*.

Não é este o lugar para estender-se em considerações mais concretas[15]. Permito-me, entretanto, citar algumas palavras escritas a partir dessa perspectiva a propósito do assunto, tão afim, da personalidade de Deus: "Resumindo, pois, essas considerações e aplicando-as ao nosso caso concreto, pode-se concluir partindo da concepção ruibaliana: certamente é lícito — e até certo ponto necessário — chamar Deus de pessoa. O motivo é que na idéia 'normal' de pessoa — de onde partimos — há um momento nocional, pré-conceitual, que é recuperável reflexivamente e, dentro dessa mesma reflexão, traduzível em uma nova idéia de pessoa, de peculiaríssimo estatuto cognoscitivo e aplicável apenas a Deus."[16]

Não é exatamente isso o que a reflexão de Schillebeeckx buscava? Também no caso de Jesus nos encontramos diante de uma realidade pessoal peculiar: como tal realiza o valor "nocional" de pessoa, porém p faz de uma maneira singular e irredutível, que deve ser traduzida em uma idéia igualmente singular e irredutível. Então esta aparece, na verdade, como uma "construção" teológica, que sabemos com base real — fundada na dialética noção-idéia —, mas que se enche com os dados concretíssimos — experiência originária, tradição conciliar, reflexão teológica — a partir dos quais é elaborada.

A versão que o autor deu à pessoa de Jesus cabe perfeitamente neste esquema. A diferença é que agora sabemos que tem por trás uma fundamentação metafísica.

Insistir pode parecer um abuso da paciência do leitor, mas na atual situação da teologia tudo é pouco para recuperar aqueles valores que, como no caso de Amor Ruibal, podem ajudar o seu enriquecimento. Na confrontação mencionada — que sequer sonhava com o presente trabalho — já se dizia: "pena que Schillebeeckx não desenvolva mais o conceito de 'transcendentalia', pois esse caminho leva às 'categorias nocionais'"[17].

Depois do muito que aprendemos com ele, em um trabalho nada comum pelos seus frutos e pela abertura de novos horizontes, gostaríamos de vê-lo prolongar também esses caminhos. Seria, no fundo, recuperar uma de suas possibilidades, hoje talvez um pouco esquecidas, mas que poucos como ele e melhor do que ele podem fazer florescer novamente. No final das contas, seu projeto está a caminho e não é improvável que nos reserve ainda surpresas de novos avanços nessa direção.

4) Post scriptum 1995

Como está dito na nota 3, Schillebeeckx publicou recentemente o anunciado terceiro volume: *Mensen als verhaal van God*. Baarn, 1989; trad. Para o espanhol: *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca, 1994. No que se refere à critologia, esse volume reproduz em grande parte as idéias do livrinho anterior *Als politich niet alles is... Jesus in de westerse cultuur,* Baarn, 1986; trad. Para o espahol: *Jesús em nuestra cultura. Mística, ética y política*. Salamanca, 1987.

O autor reconhece no prefácio que o volume não corresponde exatamente ao planejado. Principalmente porque assumiu de forma consciente um ar menos especulativo, mais diretamente apto para "alimento da fé". O certo é que, com relação às perguntas últimas que de algum modo ficavam em aberto no final do primeiro volume, tal como acontecera com o segundo, cabe apenas resenhar avanços.

Devo confessar que, depois da profunda experiência do primeiro volume e das esperanças por ele suscitadas, os seguintes tiveram para mim um ponto de decepção. O que ali se atingiu, está atingindo; porém os prolongamentos possíveis ficaram apenas acenados. Refiro-me à tarefa de *pensar hoje* — em nossas situação cultural — o ministério de Jesus Cristo.

Seria, contudo, injusto não reconhecer certos avanços neste último volume.

Como era de se esperar, uma vez que, definitivamente, trata-se de sua eclesiologia, aprofunda-se a *mediação eclesiológica* na compreensão de Cristo. Olhando para trás, depois do enorme trabalho exegético que realizara no primeiro volume, o autor afirma que não se produziram novos avanços verdadeiramente significativos (pp. 168-169). A afirmação tem seu quê de verdade, amas talvez não faça a devida justiça à nova exegese apoiada na sociologia e na antropologia cultural[18]. Em compensação, ressalta com vigor novos matizes no significado da aplicação do *método histórico-crítico* ao estudo de Jesus nos evangelhos.

Esse método, a tornar patente a tensão constitutiva entre "homem Jesus" como realidade histórica e o "cristo da fé" ou "Cristo da Igreja", mostra seu mútuo condicionamento e fecundação: não existe confissão de Jesus como Cristo sem mediação eclesial, mas tampouco é possível saber quem Cristo é de verdade fora de estudo da figura concreta e singular de Jesus. O que não implica apenas uma contínua crítica desideologizadora da imagem dogmática e a necessidade de sua atualização constante, mas também uma universalização de sua figura: o caráter "científico" de seu estudo a faz acessível a todos, de modo que "ninguém pode apropriar-se de Jesus para si mesmo", nem mesmo a Igreja (p. 170).

Também existe certo avanço no tema da *criaturalidade*, sobretudo enquanto explicitação de algo que sempre foi muito próprio do autor: a acentuação da *dimensão humana* da religião, seu caráter essencialmente humanizador tal como se revela na vida de Jesus (p. 193); algo, sem dúvida, bem sublinhado pelo novo princípio: "fora do mundo não há salvação" (pp. 19-41). Deste modo, isso lhe permite continuar com sua atenção à dimensão *política* da fé, sempre em cuidadoso equilíbrio com a mística ("porque a política não é tudo", embora seja indispensável).

Seria preciso, naturalmente, analisar mais detalhadamente a obra. O espaço não o permite. De qualquer forma. A colheita *cristológica* não iria muito além do indicado. O que, como já disse, pode deixar certo fundo de decepção. Mas, por outro lado, torna patente uma vez mais a honestidade intelectual do autor, que só quer dizer o que é capaz de pensar, sem sentir-se obrigado a entrar em afirmações de "ortodoxia abstrata", mas sem conteúdo efetivo e sem verificação vivencial.

O que isso significa talvez possa ser mais bem avaliado recorrendo a algumas palavras do autor, em uma entrevista a respeito da Trindade. Palavras que, pelo seu tom espontâneo, denunciam muito bem as verdadeiras intenções e a vontade do autor; e que têm além disso a vantagem de situar-se precisamente na última fronteira — autêntica linha de fuga para o mistério — da reflexão cristologia. Nelas aparecem tanto a consciência problema como o imenso respeito com que trata dele, verdadeiro e último motivo de sua reticência especulativa:

> "É a primeira vez que manifesto minha reflexão sobre a Trindade tão abertamente. Para mim, a Trindade é o modo de Deus ser pessoa. Admito todas as exigências do dogma sem correr o risco de falar de três pessoas, de uma espécie de família e, de fato, de um triteísmo, que é bastante popular na fé cristã (...).
>
> Aceito plenamente o credo, porém na profissão de fé não estão as três pessoas divinas. Creio em Deus onipotente; em Jesus o Cristo, o amado do Pai, Filho de Deus por excelência; creio no Espírito Santo, que para mim é o verdadeiro problema. Na Bíblia, o Espírito é um dom, não a terceira pessoa: é o próprio modo de ser Deus, que se dá aos homens. É sempre a personalidade de Deus, mas a personalidade de Deus na história da Igreja, na história da salvação. [...].
>
> No que diz respeito ao Espírito Santo, fico sempre perplexo quando os teólogos modernos, ao examinar a questão, dizem que a teologia esqueceu o Espírito Santo. Porém, quando se lêem seus livros, não se sabe muito mais do Espírito. Não sabem dizer quase nada [...].
>
> Confesso a Trindade, mas essas especulações sobre as relações entre as três pessoas não me dizem nada. Não se pode racionalizar o mistério e, quando se racionaliza, como faz em santo Agostinho, são Boaventura, Rahner, etc., o resultado é que essas teologias não dizem nada sobre o mistério de Deus que seja aproveitável para a espiritualidade. São pura racionalização, talvez muito interessante, porém de uma frieza..."[19].

A citação é longa, mas acredito que tenha valido a pena. Nela se intui o melhor de Schillebeeckx: sua honestidade intelectual e o caráter vivo, experiencial e concreto de sua teologia. Ao mesmo tempo, transparecem também os limites que acima apontava: certo possível funcionalismo, que talvez frete rápido demais a exigência do *pensamento*. Algo que parece um tanto chocante quando se vê qualificar de "racionalisatas" as tentativas de um Rahner e de um Schoonenberg, que lutaram com tanta coragem e sensibilidade para atingir uma visão de Cristo mais concreta, viva e humana[20].

Com relação ao mistério, sim; mas a relação é sempre um difícil equilíbrio entre o pensar e o render-se, entre o silêncio e a palavra. Ninguém pode estar certo de ter-se situado no justo fiel da balança. Embora também é certo que temos o direito de trabalhar com especial intensidade ali aonde nos levam nossas afinidades mais profundas. Em última instância, quiçá não caiba outra coisa senão reconhecer a impossibilidade do equilíbrio diante da riqueza do mistério e optar por aproximar-se dele, na medida do possível, a partir de uma das vertentes Schillebeeckx escolheu a sua, e ninguém pode negar-lhe seu direito, Nem a importância, a coragem, o esforço e a humanidade de sua proposta.

Notas

[*] Texto extraído da obra *Repensar a cristologia – Sondagens para um novo paradigma*, de Andrés Torres Queiruga, São Paulo, Paulinas, 1999, pp 59-152.

[1] Cf. referência na nota 16.

[2] Cf. referência na nota 4.

[3] K. Rahner insistiu continuamente nessa idéia: cf. agora um resumo em *Curso fundamental sobre la fé*. Barcelona, 1979. pp. 27-31 (Trad. para o português: *Curso fundamental da fé*. São Paulo, Paulinas, 1989.).

[4] Metz, J. B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz, 1977, princ. Part. I, p. 174 (existe tradução para o espanhol).

[5] A partir daqui podem recolher-se as observações de González Faus, J. I. En defensa de las teologias sudamericanas. In: *Este es el hombre*. Santander, 1980. pp. 129-134, princi. pp. 131-133; e a já antes, Ultimas cristologías, *Actualidad Bibliográfica* 13 (1976), pp. 271. 273. 278. Não é preciso, no entanto, enfatizar a oposição que ele acredita encontrar. A esse respeito parece curioso que a crítica feita mais tarde na mesma publicação por R. Muñoz Palacios ao segundo tomo vá em sentido contrário: acusa-o de certa redução sociopolítica: cf. Ibidem, 17 (1980), pp. 124-5.

[6] No III, o próprio autor passa em revista as principais críticas e oferece suas respostas;cf. também a obra citada na nota 16ª.

[7] *Loc. cit*., p. 405.

[8] *Ibidem,* pp. 428-429.

[9] É curioso como já em 1974, H. Berkhof notou com agudeza esse "estreitamento" em Schillebeecky, quem, no entanto, introduziu no tema do compromisso libertador o conceito de "antecipação", *arrabon,* "que pode ser de grande fecundidade". Mas não o desenvolve; mais propriamente tudo se carrega nele de responsabilidade para a Igreja, que "se converte então numa espécie de São Cristóvão, que com a força da práxis tem de levar nas costas seu Senhor, através das águas do absurdo e da injustiça, até a margem escatológica". "Porém nota-se a falta do contrapeso do indicativo, da graça, do consolo do perdão..." (El Espíritu como anticipo. In: *La experiência del Espíritu*, n. especial de *Concilium,* [1974], pp. 193-4). Recorre a são Paulo (pp. 195-202), e mostra como nele a antecipação não é "motivo de queitismo" (p. 199), sublinhando, além disso, seu caráter de "realidade místico-ôntica" (*Ibidem*).
De qualquer modo, o fato de que todo este problema gire em torno do Espírito mostra bem o quanto aberta permanece ainda a obra de Schillebeeckx, que se encaminha precisamente para a pneumatologia.

[10] Depois de certa euforia diante do tema patrístico, nota-se ultimamente uma recessão desconfiada ante as suas possíveis deformações "mágicas" ou paralizantes: cf. um bom estado da questão — mais propriamente inclinado à desconfiança — em Jossua, J. P. *Le salut. Incarnation ou mystère pascal?* Paris, 1968. Observe-se a cautela com que Schillebeeckx se expressa sobre esse assunto em I, 637, nota 18.

[11] El critério de correlación. Respuesta cristiana a una pergunta humana. In: *Introdución a la fé,* p. 127.

[12] *Ibidem,* p. 117.

[13] O tema da "fé na criação" foi bem ressaltado como central em E. Schillebeeckx por A. R. van de Walle, *Theologie over werkelijheid.* Een het betekenis van het werk van Edward Schillebeeckx. *Tijschr v. Theol* 14 (1974), pp. 463-480, tanto em geral (pp. 464-467. 488-489) como a respeito do tema cristológico (pp. 483-487).

[14] Essas reflexões são desenvolvidas em Torres Queiruga, A. *Recupera-la salvación*. Vigo, 1977, pp. 85-156 (trad. Para o espanhol: *Recupera-la salvación*. Vigo, 1979, pp. 81-150) e El mal inevitable: Replantamiento de la teodicea. *Iglesia Viva* 175/ 176 (1995), pp. 37-69 (mais completo em Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, "Ponerología", "pisteodicea". In: Fraijó M. & Masiá J. (eds.). *Cristianismo e Ilustración*. Homenagem ao Prof. José Gómez Caffarena no seu 70º aniversário. UPCO, Madrid, 1995, pp. 241-292).

[15] Cf. *op. cit.* (nota 4), pp. 170-182, 194-209.

[16] *Ibidem,* p. 206. É curioso que van de Walle, A. R. *loc. cit.,* pp. 470-471.477, também faça notar esta circunstância: Schillebeeckx ainda mantém abertas muitas possibilidades de sua filosofia.

[17] *Ibidem,* p. 205, nota 204.

[18] Cf. o que digno no trabalho final deste livro, *Confessar Jesus como o Cristo.*

[19] *Sono um teólogo felice*. Colloqui com Francesso Strazzari, Bologna, 1993; transcrito da trad. Espanhola: *Soy um teólogo feliz*. Madrid, 1994, pp. 85-88.

[20] *Ibidem,* p. 86. De minha parte, devo confessar que quando li, recém-saída, a última obra de Schoonenberg, P. *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*. Regensburg, 1992, tive a impressão de que, de certa forma, encontrava realizada ali uma parte da tarefa que estava esperando de E. Schillebeeckx.

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

Plenitude dos tempos: um estudo contextualizado de Gl 4,4

Júlio Fontana[*]

"Mas, quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido debaixo da lei, a fim de redimir os que estavam sob a lei, para que recebêssemos a adoção de filhos" (Gl 4,4,5).

Introdução

Que é que Paulo quis dizer com "plenitude do tempo"? Que é que esse momento tem de tão especial para ser considerado pelo 13º apóstolo como o tempo (*kairós*) de Deus? Quais condições determinaram o envio do Filho? A essas perguntas tentaremos responder neste artigo.

O significado da expressão "plenitude do tempo" não é ponto pacífico entre os exegetas do Novo Testamento. Fazendo uma leitura de nossas Bíblias, notamos que o assunto é complexo. Por exemplo: a tradução da *Bíblia NVI* (Editora Vida) apresenta o termo "plenitude do tempo" na passagem de Gl 4,4 explicando ainda que se trata do "tempo determinado" por Deus para seus filhos menores tornarem-se herdeiros adultos.[1] A *Bíblia do Peregrino*, por sua vez, traduz a passagem de forma diferente da *Bíblia NVI* ("Mas quando se cumpriu o prazo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei").

> Todavia, essa diferença de tradução auxilia-nos a encontrar a real intenção de Paulo ao escrever esse verso. "Plenitude do tempo" e "cumpriu o prazo" dão-nos a idéia de momento certo, ideal e esperado. O termo grego que traz em seu bojo esses significados é καιρος (*kairós*).

> *Kairós* – Vocábulo grego que significa tempo. Como encontrado no Novo Testamento, exprime não apenas um dado cronológico, mas, acima de tudo, a ação de Deus no universo, que, de acordo com os seus atributos morais e a absolutos, trabalha os tempos e as estações para que todos os seus planos e conselhos tenham plena consecução (1Ts 5,1). *Kairós* é o tempo de Deus.[2]

Oscar Cullmann explica-o da seguinte forma: "O que caracteriza o emprego de *kairós* é que ele designa no tempo um momento determinado por seu conteúdo".[3]

Nosso filólogo, mais à frente, explica que no Novo Testamento o uso do termo καιρος é aplicado à história da salvação. O termo não se refere a estimativas humanas, é um decreto divino que faz desta ou daquela data um *kairós*, e isso em vista da realização do plano divino da salvação, o qual se dá porque tal plano, em sua realização, está ligado aos *kairoi*, aos momentos escolhidos por Deus, que é uma história da salvação.[4]

Respondemos às duas primeiras perguntas levantadas no início. Resta apenas uma, que é a questão a que vou me deter neste artigo: "Quais condições determinaram o envio do Filho?"

O cristianismo não é um evento isolado do mundo, ele surgiu num tempo determinado, num contexto geopolítico singular e em condições históricas propícias que serviram como pano de fundo para a afirmação da sua influência. É exatamente nesse pano de fundo (Cristo e o contexto histórico em que nasceu) que podemos encontrar as melhores evidências e os melhores vestígios da atuação divina que transformou e deu forma à natureza e mensagem da Igreja cristã.

A primeira observação que devemos fazer é: Jesus é um ser humano histórico, ou seja, ele viveu durante um certo intervalo de tempo e nesse mundo em que nascemos, vivemos e morremos até hoje. Não é exatamente isso que nos mostra o evangelista Lucas. Na verdade, ele buscou situar a pessoa histórica de Jesus dentro de limites temporais. Segundo ele, Jesus de Nazaré nasceu sob o governo do imperador Augusto (Lc 2,1).

> No ano décimo quinto do império de Tibério César, quando Pôncio Pilatos era governador da Judéia, Herodes tetrarca da Galiléia, seu irmão Filipe, tetrarca da Ituréia e da Traconítide, e Lisânias, tetrarca de Abilene, sendo sumo-sacerdotes Anás e Caifás (Lc 3,1).

Como podemos observar em Mc 1,15 e Gl 4,4, existe uma delimitação temporal de um conjunto de condições históricas, políticas, econômicas, sociais e geográficas, às quais, para eles, propiciaram a encarnação do Verbo, constituindo assim, como vimos, o *kairós* de Deus. Esses textos revelam que Jesus Cristo não nasceu numa época qualquer, mas ao chegar a "plenitude dos tempos". Como as profecias messiânicas não apontam para uma data da vinda do Messias, não se pode interpretar esses textos como fazendo alusão ao cumprimento de uma profecia específica. De acordo com os estudiosos, a interpretação adequada de "plenitude dos tempos" é: "tempo certo", "momento ideal", "ocasião propícia" designada por Deus, mas não revelada nas profecias escritas.

Assim, temos a seguinte definição técnica para a expressão "plenitude dos tempos":[5] época ou contexto histórico cuja realidade (acontecimentos) foi muito favorável ao objetivo da vinda de Cristo ao mundo, que é a anunciação e propagação universal do Evangelho. A natureza dessa realidade é a uniformização política propiciada pelo sistema administrativo do Império Romano, somadas as contribuições religiosas, dos judeus, e culturais, dos gregos, que já faziam parte desse ambiente mundial.

Como vimos acima, essas três civilizações trouxeram grandes contribuições para a ocorrência do evento central e único[6] da linha da salvação durante o Império Romano do séc I. Roma influenciou na política, os gregos na questão intelectual e os judeus na religiosidade.

Os romanos

Como já sabemos, os romanos influenciaram politicamente os povos sob seu domínio. A seguir, algumas contribuições prestadas por Roma à difusão do cristianismo:

- domínio mundial de Roma;
- os povos unificados;
- a paz universal – *pax romana*;
- a importância das cidades;
- O intercâmbio entre os vários povos.

Domínio mundial de Roma

Quando o cristianismo surgiu, e durante os primeiros séculos de sua existência, os romanos eram os senhores do mundo. O objetivo dos romanos era ter a supremacia sobre toda a costa do Mediterrâneo, com a finalidade de, nos meses de inverno, terem uma rota segura até o Egito (celeiro do império). Em vista disso, conquistaram todos os povos entre Roma e o Egito, portanto, circundaram o Mediterrâneo. Eduard Lohse descreve assim a empreitada territorial romana:

> Após sua vitória no encarniçado conflito com Cartago, os romanos deram, a partir da metade do século II a. C., crescente atenção à Grécia e ao Oriente. Em seu encontro com o helenismo, assimilaram a arte e a ciência dos gregos, estendendo, ao mesmo tempo, cada vez mais seu poder, por meio de sucessos políticos. No século I a. C., a Síria e a Palestina submeteram-se à tutela romana. Com isso, todo o leste da região mediterrânea estava sob o domínio dos romanos, que se tornaram os sucessores gregos em todos os lugares.[7]

A importância de conhecer-se a extensão do domínio romano é que, como podemos notar, o cristianismo, durante os três primeiros séculos de existência, não ultrapassou os limites do Império Romano. Não só isso. Como o professor de História da Igreja Robert H. Nichols nos lembra, os romanos não dominaram apenas pela força todas essas regiões. Eles possuíam uma administração eficaz e inteligente, pois onde quer que estendessem o seu domínio, eles levavam uma civilização incomparavelmente superior à anteriormente existente naquelas terras.[8]

Unificação dos povos

Por muitas eras, governos separados tinham formado grupamentos humanos que se sentiam diferentes e isolados de todos os grupos; mas, com o Império Romano, os povos unificaram-se, no sentido de que todos os governos tinham sido derrubados e um poder único dominava em toda parte. Os romanos, como nenhum outro povo até então, desenvolveram um sentido da unidade da espécie sob uma lei universal.

Essa unificação foi possível graças à administração centralizada que Roma outorgava aos povos sob o seu domínio. Existiam províncias diretamente subordinadas ao imperador e outras subordinadas ao senado. As províncias subordinadas ao imperador eram administradas por governadores indicados pelo próprio César. As subordinadas ao senado também eram administradas por governadores, entretanto esses eram escolhidos pelo senado, que enviava regularmente procônsules a fim de fiscalizarem os referidos territórios. Uma situação estranha e que está relacionada diretamente a Palestina eram os chamados "principados aliados", os quais eram administrados por príncipes que deveriam possuir a aprovação de Roma. Gozavam de um grau maior de autonomia, contudo, ao menor sinal de descontrole, eram visitados por procuradores de Roma com o objetivo de supervisionar o território.

A última esfera administrativa, como vimos, era Roma. Dessarte, todos os povos, por mais distintos que fossem, tinham de moldar-se aos padrões exigidos pelo César. Enfim, todas as vidas humanas sob o domínio imperial eram "moldadas" conforme os desígnios do centro político, causando, assim, um relativo sentimento de unidade, ou seja, como dizemos hoje, todos "estavam no mesmo barco". Isso foi muito importante para o cristianismo, pois este sentido da solidariedade do ser humano do império criou um ambiente favorável à aceitação do Evangelho, que proclamava a unidade da raça humana, baseada no fato de que todos os seres humanos estavam sob a pena do pecado e no fato de que a todos era oferecida a salvação que os integra num organismo universal, a Igreja cristã, o corpo de Cristo.

A paz universal – Pax romana

O momento histórico do nascimento de Jesus estava caracterizado pela *pax romana*. Que foi essa "paz"? Por algum tempo, Roma já vinha travando inúmeras batalhas e guerras, entretanto foi chegada a hora em que os cidadãos e governantes estavam exaustos de tantas guerras. Famílias eram desfeitas, soldados baseados há muito tempo nas fronteiras, investimentos volumosos para manter um exército poderoso, tudo isso contribuiu para um sentimento de paz entre os romanos. Essa paz desejada por todos foi instituída por Otaviano, mais tarde Augusto. O teólogo luterano Eduard Lohse descreve esse período da seguinte forma:

> Augusto governava o império com uma política prudente e moderada, encontrando aceitação quase unânime. Após o terror das guerras, finalmente havia paz em todos os lugares. Os romanos não procuravam mais estender os domínios, mas preocupavam-se com a proteção de suas conquistas e com a defesa das fronteiras.[9]

Durante os domínios de Augusto, Tibério e Cláudio, imperou a paz em Roma. As guerras entre as nações tornaram-se quase impossíveis sob a égide desse poderoso império. Essa paz entre os povos favoreceu extraordinariamente a disseminação, entre as nações, da religião que pretendia um domínio espiritual universal.

"A *pax* de Augusto era mais pragmática do que o sonho de Alexandre da *homonoia*."[10]

A ausência de guerras contribuiu para o cristianismo, contudo as guerras também influenciaram na prosperidade da nova religião. As conquistas romanas levaram muitos povos à falta de fé em seus deuses, uma vez que eles não foram capazes de protegê-los dos romanos. Os romanos não possuíam uma crença especial e somente adoravam o imperador, ficando os povos conquistados carentes espiritualmente, sendo deixados num vácuo espiritual que não era satisfeito pelas religiões de então.

Durante toda a Idade Antiga, as guerras eram batalhas entre deuses. Até os judeus assim consideravam o seu Deus: "Senhor dos Exércitos".

A importância das cidades

A cultura helênica se alastrou restritivamente nas cidades, onde se concentravam o comércio e o trânsito, possibilitando a aquisição de riquezas e o desenvolvimento de uma vida de bem-estar. No meio rural, o conservadorismo das aldeias preservou sua diversidade. As mudanças na cidade ocorreram no sentido da busca de cultura grego-romana.[11] A população da cidade usava forma comuns em muitos setores de vida. A cidade, então, era o lugar onde a nova civilização podia ser experimentada, onde novos empreendimentos eram estimulados em primeiro lugar. Era o lugar em que, se houvessem mudanças, podiam ser constatadas e até procuradas. Assim como a cultura helênica era urbana, o cristianismo também o foi. A expansão da Igreja cristã deu-se, sobretudo, nas cidades espalhadas pelo Mediterrâneo. Paulo traçou sua estratégia de propagação do Evangelho a partir da seleção de cidades que possuíam intenso volume de difusão de cultura, cidades que serviam como rotas de grandes massas populacionais. Podemos notar, também, que a expansão do cristianismo deve-se, na sua maior parte, ao cristianismo paulino, pois ele pregou o Evangelho tanto horizontalmente quanto verticalmente, isto é, ganhou extensão territorial e adeptos de todas as classes sociais da época.

Nichols afirma que "muitos homens de alta cultura tinham se tornado discípulos e usaram sua influência para desenvolver a causa cristã".[12]

O intercâmbio entre os vários povos

"O fio condutor para qualquer história do cristianismo primitivo e mais antigo é a irresistível expansão da fé cristã na região do Mediterrâneo durante os primeiros cento e vinte anos" (Martin Hengel).

Havia uma prosperidade aparente pelo fato de haver um intenso intercâmbio comercial entre todos os povos conquistados pelos romanos. Houve a construção de estradas, cuja função era propiciar a rápida comunicação entre os vários pontos do império, o que facilitava a relação entre as várias etnias existentes naquela região. Pelas estradas romanas circulavam mercadorias, pensamentos, cultura, dinheiro e pessoas. Essa ligação foi tão importante como o é a globalização atualmente. O mundo até então conhecido estava interligado, não por cabos e satélites, mas por estradas romanas.

O poder romano possibilitou essas viagens florescentes empregando dois meios muito práticos: a presença militar romana para combater os salteadores em terra firme e os piratas nos mares, e a responsabilidade, pelo governo imperial, sobre o sistema de estradas ao longo de suas regiões. No tempo de Cláudio, o imperador, por meio de seus procuradores, cuidou do conserto e da conservação das estradas do império, também nas províncias senatoriais. Muitas dessas estradas, naturalmente, estiveram em uso durante séculos antes da expansão romana para o Oriente, mas agora a sua importância e a sua utilidade haviam crescido graças ao planejamento administrativo romano e à habilidade de sua engenharia. As estradas constituíram uma das oportunidades de elogios feitos a Roma pelo orador do século II Aélio Aristides.

> Estradas foram construídas e mantidas; o Mediterrâneo ficou quase que totalmente livre dos piratas. Cidades livres tinham permissão de cunhar suas próprias moedas. As taxas foram estabilizadas, passaram a ser cobradas de maneira mais eqüitativa e eficiente, e até, em alguns casos, foram temporariamente reduzidas.[13]

A administração romana tornou fáceis e seguras as viagens e as comunicações entre as diferentes partes do mundo. Os piratas, que estorvavam a navegação, foram varridos dos mares. Por terra, as esplêndidas estradas romanas davam acesso a todas as partes do império. Essas vias de comunicação eram tão policiadas que os ladrões desistiram dos seus assaltos. Assim, as viagens e o intercâmbio comercial tiveram um extraordinário incremento.

> O próspero comércio marítimo não era menos importante para a mobilidade dos cristãos primitivos. Exceto durante a perigosa estação do inverno, de meados de novembro até a festa do Navio de Ísis, no princípio de março, viajar por mar era mais rápido e mais barato do que por terra. Charlesworth acha que um navio antigo podia percorrer cem milhas por dia. Por terra, o correio oficial instituído por Augusto, imitando o modelo persa, fazia de vinte e cinco a trinta milhas por dia, incluindo as paradas para as mudas por cavalos novos e descansados. Os viajantes comuns que tinham de deslocar-se montados no dorso de mulas, cavalos, ou em carruagens, levavam mais tempo para fazer o mesmo percurso. A grande maioria, inclusive, muito provavelmente, Paulo e seus associados, teria de caminhar a pé, e isso levaria mais tempo ainda: talvez conseguissem percorrer quinze ou vinte milhas por dia no máximo. A maioria das viagens por essas estradas, não sendo para operações militares e funções administrativas do império, eram feitas por aqueles que tinham como objetivo o comércio ou o progresso profissional. Não é de se admirar que a difusão de cultos estrangeiros tenha acompanhado tão de perto a expansão do comércio, ou que o cristianismo tenha repetido esse modelo já estabelecido.[14]

Durante os primeiros tempos do cristianismo, as pessoas locomoviam-se de uma cidade para outra ou de um país para outro muito mais que em qualquer outra época anterior. Teria sido impossível ao apóstolo Paulo realizar sua carreira missionária sem essa liberdade e facilidade de trânsito que eram possibilitadas pelo Império Romano?

Renan descreve muito bem como foi essa relação entre as estradas e o cristianismo. Diz o historiador: "Paulo viajava quase sempre a pé, vivendo de pão, legumes e leite. Quantas privações passou e a quantas provas se submeteu nessa vida de pioneiro sem destino! Foi capturado sete vezes. Quando podia escolher, preferia a navegação".[15]

A movimentação livre em torno do mundo mediterrâneo teria sido mais difícil para os mensageiros do Evangelho antes de César Augusto (27 a. C. – 14 d. C). A divisão do mundo antigo em grupos, cidades-estados ou tribos, pequenos e enciumados um do outro, impedia a circulação e a propagação de idéias.

> Ainda mais importante do que o restabelecimento formal das cidades era o clima geral de estabilidade e de segurança que os primeiros principados criaram para o povo urbano nas províncias. O governo local foi reforçado. O crescente recurso às cortes até tolerava a lei local, ao passo que a possibilidade de apelo ao gover-

nador provincial ou ao próprio imperador levavam a maior consistência no exercício da justiça. Isso contribuiu, igualmente, para despertar expectativas mais amplamente difundidas, ou pelo menos esperanças, até no meio do povo comum, de obter realmente justiça.[16]

Os gregos

Embora importante para a preparação para a vinda de Cristo, a contribuição romana foi ofuscada pelo ambiente intelectual criado pela mente grega. A cidade de Roma pode ser identificada com o ambiente político do cristianismo, mas foi Atenas que ajudou a criar um ambiente intelectual propício à propagação do Evangelho. Os gregos influenciaram o Império Romano intelectualmente. Foram estas as duas contribuições gregas para a propagação da religião cristã: língua universal e filosofia grega.

Língua universal

O Império Romano era um Estado cosmopolita, em cujo extenso território, com suas fronteiras defendidas pelas armas, a cultura greco-romana podia desenvolver-se sem obstáculos, e aos poucos formou uma nova unidade. Em todo o Oriente do império, e também em grandes partes do Ocidente, falava-se e entendia-se o grego, que se tornara a língua geral da região mediterrânea desde os tempos de Alexandre Magno. A partir de um desenvolvimento e de uma simplificação da língua ática, falada em Atenas no tempo dos poetas trágicos e de Platão, nascera a assim chamada *koinê*,[17] ou dialeto "comum". Era usada para todos os fins no intercâmbio popular. Quem quer que a falasse seria entendido em toda parte, especialmente nos grandes centros, onde o cristianismo foi primeiramente implantado. Os primeiros missionários pregaram quase sempre nessa língua, e nela foram escritos os livros neotestamentários.

Mas não era em todos os lugares que se falava e se escrevia essa língua gramaticalmente correta. Também se misturavam nela palavras de línguas orientais e latinas. Todo mundo, porém, na medida do possível, se esforçava por dominar o grego, a fim de não ser contado entre os bárbaros, que eram vistos com desprezo, porque sua língua parecia uma série de sons incompreensíveis (bar-bar); e todos queriam possuir uma pequena porção da cultura dos gregos.[18]

Entretanto, devemos considerar que o *koinê* era, também, um dialeto urbano. Nas aldeias da Galiléia, o aramaico presumivelmente ainda era a língua dominante. Quando o cristianismo, em suas formas urbanas, eventualmente penetrava nas culturas das aldeias, os documentos gregos precisavam ser traduzidos para as línguas autóctones, inclusive, ironicamente, o aramaico, agora um dialeto falado na região da Síria. Renan também observou essa característica do mundo romano e até o relacionou ao fato de os camponeses serem os últimos a se tornarem cristãos, pois o grego não tinha conseguido suprir os dialetos locais.[19]

Em que isso contribuiu para o cristianismo? O Evangelho universal precisava de uma língua universal para poder exercer um impacto real sobre o mundo. Os seres humanos têm procurado, desde a Torre de Babel, criar uma língua universal para que possam comunicar suas idéias uns aos outros sem problemas.

Ao surgir o cristianismo, os povos que habitavam as regiões do Mediterrâneo tinham sido profundamente influenciados pela cultura helênica,[20] a qual tinha seu lugar nas cidades do império onde se concentravam o comércio e o trânsito, possibilitando a aquisição de riquezas e o desenvolvimento de uma vida de bem-estar.

Filosofia grega

Tillich mostra cinco elementos fundamentais na teologia cristã, os quais foram adotados da filosofia[21] grega:

- o conceito de transcendência: as idéias eram, para Platão, as essências das coisas. Se as idéias e, com elas, a abstração, representam o real, as coisas terrenas perdem seu valor;
- a desvalorização da existência;
- "a doutrina da queda da alma da eterna participação no mundo essencial ou espiritual, sua degradação terrena num corpo físico, que procura livrar-se da escravidão desse corpo, para finalmente elevar-se acima do mundo material";
- a Providência Divina;
- "o divino é forma sem matéria, perfeito em sim mesmo" (Aristóteles).

A filosofia grega preparou o caminho para a vinda do cristianismo por ter levado à destruição as antigas religiões. Qualquer um que chegasse a conhecer seus princípios, fosse grego ou romano, logo perceberia que sua disciplina intelectual tornou a religião tão ininteligível que acabava abandonando-a em favor da filosofia. O advento da filosofia grega materialista no século VI a. C. destruiu a fé das pessoas no velho

culto politeísta, como descrito na *Ilíada* e na *Odisséia* de Homero. A filosofia falhou, porém, na satisfação das necessidades espirituais do ser humano, que se viu obrigado, então, a tornar-se um cético ou procurar conforto nas religiões de mistério do Império Romano. A outra forma pela qual os gregos ajudaram o cristianismo está ligada ao fato de chamarem a atenção dos gregos para uma realidade que transcendia o mundo temporal e visível que viviam.

> O pensamento grego aproximou-se do cristianismo bíblico em muitos pontos, ao mesmo tempo que permanecia diferente. Os gregos haviam chegado à crença no monoteísmo, mas sua idéia de um Deus impassível era contrária ao Deus da Bíblia que sofre e torna-se homem. O pensamento grego falava de uma Palavra mediadora, mas este conceito não alcançou o quadro bíblico de Cristo. Os gregos sabiam que nem tudo estava bem com o mundo, mas viam o problema como mudança em vez de desobediência à pessoa de Deus. O pensamento grego reconhecia as necessidades de salvação do homem, mas via isso em termos diferentes do que vê o Evangelho cristão.[22]

Os judeus

Por mais importantes que as contribuições de Atenas e Roma, como pano de fundo histórico, tenham sido para o cristianismo, as contribuições dos judeus formam a herança do cristianismo. O cristianismo pode ter se desenvolvido no sistema político de Roma e pode ter encontrado o ambiente intelectual criado pela mente grega, mas seu relacionamento com o judaísmo foi muito mais íntimo. Nichols diz que os judeus prepararam o "berço do cristianismo", fizeram os preparativos para seu nascimento e alimentaram-no na sua primeira infância. Abaixo estão elencadas as contribuições dos judeus para o desenvolvimento do cristianismo:

- monoteísmo;
- esperança messiânica;
- sistema ético;
- Antigo Testamento;
- filosofia da história;
- sinagoga.

Monoteísmo

O monoteísmo judaico apresenta algumas distinções do monoteísmo cristão. O monoteísmo judaico preparou os povos pagãos para o cristianismo. Isso foi um "atalho" para a difusão da religião cristã. Lohse faz uma descrição do monoteísmo judaico:

> O judaísmo não conhece uma dogmática desenvolvida, nem uma confissão de fé, contendo uma resumida doutrina de Deus. Falar de Deus significa, para o judaísmo, falar de sua Lei, pela qual se pronunciavam a vontade e o mandamento de Deus. Qualquer coisa que o judeu experimenta na vida diária compreende-a como dom de Deus. Acontece algo bom, ele tem razão para alegrar-se. Ao comer e beber, o judeu profere uma oração de agradecimento. Deus proclamou sua vontade pela palavra, não existe outra fonte de revelação, senão a palavra. Deus está muito longe dos seres humanos porque é o Santo que governa o mundo inteiro. Ele entra em contato com o mundo somente por meio de seres intermediários, não de forma imediata. A idéia do futuro julgamento de Deus determina a fé e a ação do judeu piedoso, que sabe, a partir da Lei de seu Deus, o que deve fazer aqui na terra e o que lhe será perguntado no julgamento. É tarefa do ser humano obedecer a Deus e agir conforme sua vontade.[23]

O judaísmo contrastava flagrantemente com a maioria das religiões pagãs, ao fundamentar-se num sólido monoteísmo espiritual. Nichols afirma que

> em parte alguma do mundo, quando do surgimento do cristianismo, havia uma vida religiosa tão pura e tão forte como a existente entre os melhores representantes da religião judaica, cujas características essenciais eram duas: a mais alta concepção de Deus (monoteísmo) conhecida entre os seres humanos, como resultado do ensino do Antigo Testamento; e o mais alto ideal de vida moral (sistema ético — veremos adiante) que se conhecia, resultante da sublime concepção de Deus.

Esperança messiânica

Os judeus ofereceram ao mundo a esperança de um messias que estabeleceria a justiça na terra. Tal esperança messiânica estava em claro antagonismo com as aspirações nacionalistas pintadas por Horácio (65-8 a. C.) no poema em que descreve um rei romano ideal que haveria de vir — o filho que nasceria a Augusto. A esperança de um messias tinha sido popularizada no mundo romano a partir desta firme proclamação pelos judeus.[24] Lohse descreve-nos essa esperança judaica:

> O Deus único confessado por Israel é já o rei e senhor do mundo, mas seu reinado está escondido do mundo e não é reconhecido pelos povos. Por isso a esperança dos piedosos dirige-se ao futuro, quando o regime glorioso de Deus será revelado perante o mundo inteiro. No judaísmo, defendiam-se idéias muito variadas sobre a realização da salvação vindoura. Ora se imaginava a

vinda do tempo da salvação como uma ação milagrosa, ora como obra de um ungido, que surgiria e agiria como encarregado de Deus. Nos dias de Jesus e dos primeiros cristãos, para grande parte do povo judeu havia uma esperança viva a respeito da aparição próxima do ungido de Deus. Constantemente, surgiam indivíduos cujos seguidores queriam ver neles o messias. A opinião dominante sobre as mudanças messiânicas desenvolvera-se entre os fariseus. Eles tinham sofrido graves enganos sob o reinado dos asmoneus e o domínio estrangeiro dos romanos. Sob o impacto desses acontecimentos, as antigas promessas ganhavam força de novo: futuramente Deus levantará o rei ungido, segundo o exemplo de Davi, para que liberte Israel e o leve a uma vida de esplendor glorioso. De vez em quando, falava-se de um precursor do messias, que anunciaria e prepararia sua vinda. Muitas vezes, mencionava-se Elias como precursor (cf. Ml 3,23ss [4.5ss], mas em Qumrã só se falava da vinda do profeta escatológico (1Qs IX, 11). As descrições apocalípticas da mudança deste mundo para aquele mundo vindouro de Deus ou não mencionam messias algum, ou falam do Filho do Homem, preparado, junto a Deus, para descer do céu nos últimos dias, sobre nuvens, a fim de realizar o julgamento e levar os justos à beatitude. Neste caso, o salvador não é pensado como uma figura terrestre de majestosa santidade, mas como personagem sobrenatural, saindo do mundo celestial.[25]

Apesar da diversidade das versões sobre o messias e o tempo da salvação, todas elas tinham em comum a aparição do ungido de Deus como regente e juiz que poria termo à humilhação de Israel, expulsaria os pagãos e fundaria o reino da glória.[26]. Notamos como essa esperança messiânica, além de influenciar a mensagem de Jesus, modifica também a relação de algumas correntes de pensamentos (ex: gnose) com o cosmo. Essa propagação do "sonho" messiânico pelo Império Romano contribuiu, em parte, para o cristianismo, em razão de preparar aqueles que mais tarde iriam abraçar a nascitura religião no mundo gentílico.

É importante, também, perceber que a transplantação dos judeus para outras partes do mundo levou à decadência do culto javista, denunciada e combatida nos escritos dos profetas menores. Graças ao ministério desses profetas, foi retomado um despertamento espiritual baseado na esperança da vinda do Messias restaurador (um rei político vencedor, que castigaria os pagãos e exaltaria os judeus) e na fidelidade e obediência à vontade de Deus.

Sistema ético

Na parte moral da lei judaica, o judaísmo também ofereceu ao mundo o mais puro sistema ético de então. O elevado padrão proposto nos Dez Mandamentos chocava-se com os sistemas éticos prevalecentes e com práticas por demais corruptas dos sistemas morais pelos quais se pautavam.[27]. Lohse relata a campanha de Augusto contra a imoralidade durante o seu reinado:

> Augusto tentou combater a decadência moral em Roma, visando restaurar a coragem, a justiça e a observância da disciplina e da moral. Muitos romanos não se casavam, procurando exclusivamente o prazer, diversos casais não tinham filhos, o divórcio tornara-se costumeiro e o grande número de escravas e escravos representava uma ameaça contínua à moral.[28]

Antigo Testamento

Jesus fez uso constante do Antigo Testamento para nutrir a sua própria vida e basear os seus ensinos, e, consoante seu exemplo, as Escrituras judaicas eram lidas regularmente nas reuniões de cultos primitivos cristãos.[29].

O Antigo Testamento era composto, como Jesus mesmo testifica (Mt. 5,17), pela Lei e os profetas. A Lei ou Torá são os cinco livros de Moisés, ou seja, o Pentateuco. A Torá goza de autoridade inabalável no judaísmo, e sua santidade e dignidade são inigualáveis. Lohse relata-nos que, conforme opinião desenvolvida pelos rabinos, ela é considerada preexistente; estava junto de Deus antes da criação do mundo. Os demais livros do Antigo Testamento têm dignidade hierarquicamente inferior à Torá. Enquanto está foi elaborada no céu, sem colaboração humana, antes de ser entregue a Moisés, os demais escritos foram compostos por seres humanos sob inspiração divina. Por isso a mais alta dignidade compete à Lei.[30]

Outra contribuição importante do judaísmo para o cristianismo foi a recém-nascida teologia judaica. Em Alexandria, surgiu também a primeira escola teológica judaica que tentou combinar os ensinos das Escrituras com a filosofia grega, prática também utilizada por alguns apóstolos, como João e Paulo, e, como veremos, por alguns Padres na Igreja primitiva. A teologia contribuiu para tornar mais fácil a compreensão do Evangelho e sua aceitação entre as pessoas esclarecidas do Império Romano, portanto esse trabalho preliminar dos teólogos judeus em Alexandria (como Fílon) acabou representando uma contribuição fundamental.

Filosofia da história

Que é filosofia da história? A fim de captarmos o significado de uma filosofia da história, vejamos no

que ela consiste. A filosofia da história pode ser subdividida em duas partes: substantiva e analítica. O professor Paulo D. Siepierski ensina:

> A filosofia da história substantiva está preocupada com os eventos e pessoas da história. Seu objetivo principal é compreender como os eventos da história passada podem ser arranjados de tal forma a indicar a maneira pela qual eventos futuros irão ocorrer. Grande parte da metodologia dessa disciplina consiste em ordenar os eventos do passado num padrão que demonstre a relação entre esses eventos. Uma vez que tal padrão é estabelecido, os eventos futuros podem ser preditos aplicando esse padrão no tempo futuro. Ademais, a filosofia da história substantiva procura estabelecer a significância de um evento dentro do contexto de toda a história.
>
> A filosofia da história analítica difere da filosofia da história substantiva no ponto em que seu objeto é muito mais os documentos históricos do que os eventos registrados nesses documentos. Essa disciplina não é preditiva, uma vez que sua única preocupação são os registros de eventos passados. Seus objetivos principais são compreender como os historiadores perceberam os eventos passados e como eles registraram tais eventos. Em suma, a filosofia da história analítica busca determinar significado na historiografia enquanto a filosofia da história substantiva busca determinar o significado de toda a história.

Conhecedores do que é essencialmente uma filosofia da história, podemos avaliar se o Antigo Testamento conferiu uma filosofia da história para o mundo antigo ou não.

> Gerações vêm e gerações vão, mas a terra permanece para sempre. O sol se levanta e o sol se põe, e depressa volta ao lugar de onde se levanta [...]. Todas as coisas trazem canseira. O ser humano não é capaz de descrevê-las; os olhos nunca se saciam de ver, nem os ouvidos de ouvir. O que foi tornará a ser, o que foi será feito novamente; não há nada novo debaixo do sol. Haverá algo de que possa dizer: 'Veja! Isto é novo!?' Não! Já existiu há muito tempo, bem antes da nossa época. Ninguém se lembra dos que viveram na antiguidade, e aqueles que ainda virão tampouco serão lembrados pelos que vierem depois deles (Ecl 1,4-5; 8-11).

Observamos na passagem acima que a intenção do autor é mostrar que a história da humanidade é algo caracterizado pela permanência, pela estabilidade e pela constância. Poderíamos afirmar que essa é a primeira tentativa de tecer uma filosofia da história?

Os judeus tornaram possível uma filosofia da história por insistirem que a história tem significado. Eles se opuseram a toda e qualquer visão que deixasse a história sem significado, como uma série de círculos ou como processo de evolução linear. Eles sustentavam uma visão linear e cataclísmica da história, na qual o Deus soberano, que criou a história, iria triunfar sobre a falha do ser humano na história para trazer uma era dourada.

Sinagoga

Os judeus também forneceram uma instituição, da qual muitos cristãos esquecem a utilidade, no surgimento e desenvolvimento do cristianismo primitivo. Essa instituição era a sinagoga. Foi ela a casa de pregação do cristianismo primitivo. No tempo de Jesus, existia uma sinagoga em cada povoado de judeus. Renan ressalta que "não se poderia compreender a disseminação do cristianismo sem as sinagogas". Nas cidades maiores, como Jerusalém, e também Roma, Alexandria ou Antioquia, havia várias sinagogas para o culto, o estudo da lei e o ensino às crianças. Renan declara que as sinagogas já estavam espalhadas por toda a região marginal do Mediterrâneo. Notamos as três principais funções da sinagoga: culto, estudo da Lei e ensino das crianças.

Eduard Lohse descreve-nos como era, exatamente, uma sinagoga:

> O edifício da sinagoga, como lugar da reunião da comunidade, quase sempre era uma casa comprida, em forma retangular, orientada em direção a Jerusalém. À entrada, havia duas talhas com água para a ablução ritual daqueles que quisessem entrar. O salão de oração era despretensioso e simples. Os rolos da Escritura ficavam guardados em um nicho, do qual eram retirados para o culto. Em tempos mais antigos, usava-se um cofre portátil de madeira, e mais tarde se embutiu um cofre para a Torá na parede do edifício, orientada para Jerusalém. Pessoas ilustres tinham lugar especial durante o culto. Os eruditos sentavam-se na cátedra de Moisés (Mt 23,2), de costas para o cofre da Torá e de frente para o povo, sendo assim vistos por todos. Em algumas sinagogas, o piso era adornado de mosaicos que estampavam ornamentos, signos do zodíaco ou cenas bíblicas.[31]

A sinagoga servia à comunidade judaica local, que era obrigada a conservá-la. Na maioria das vezes, a administração dos assuntos exteriores da comunidade sinagogal estava nas mãos de uma diretoria, composta por três membros. A sinagoga tinha como funcionários apenas um chefe e um ajudante. Sacerdotes e escribas não tinham cargo especial na comunidade, mas gostava-se de ouvir a palestra de um rabi, e pedia-se a um sacerdote, presente à reunião da comunidade, que proferisse a bênção. Os judeus encontravam-se para o culto no sábado, mas também nos dias de semana, especialmente na segunda e quinta-feira, e nas grandes festas. O culto, conservado em seus as-

pectos básicos, desde os tempos de Jesus até o tempo atual, divide-se em duas partes: litúrgica e doutrinal.

A parte litúrgica consiste na recitação do *Shema*. A parte doutrinal abrangia as leituras e a interpretação da Escritura. No culto sinagogal, todo judeu podia ir à frente e fazer a leitura da Escritura. Era proibido recitar o texto de memória. Pois de maneira alguma devia-se mudar as palavras da Lei. Qualquer membro masculino da comunidade podia pregar. Jesus usava esse direito nas sinagogas (Lc 4,16-30).[32]

A sinagoga era o centro da vida da comunidade, servindo, por isso, também para as reuniões sobre assuntos comunitários e para a discussão de todas as questões referentes à comunidade.

Renan observa que outra contribuição dos judeus para o cristianismo foi o fato de eles facilitarem a locomoção dos mensageiros cristãos. Renan descreve como Benjamin de Tudèle e outros judeus da Idade Média viajavam. Assim, analogicamente, poderíamos ver como se realizaram as viagens de Paulo pelo Império Romano. Relata o historiador que Benjamin de Tudèle e outros viajantes judeus da Idade Média iam de judiaria em judiaria, ficando íntimos de seus hospedeiros.

> Essas judiarias eram bairros específicos, muitas vezes fechados com uma só porta, tendo um chefe de religião, com uma jurisdição vasta; ao centro, existia uma praça comunitária e um lugar de reunião onde se faziam as orações. Atualmente, as relações dos judeus entre si apresentam ainda alguma coisa parecida. Em todo lugar onde a vida judaica manteve-se com uma forte organização, as viagens dos israelitas são realizadas de gueto em gueto, com cartas de recomendação. [...] Qualquer um que chegasse e se apresentasse, no sábado, à sinagoga, era logo notado, cercado, e interrogado: perguntava-se-lhe de onde era, quem era seu pai, que notícias trazia. Em quase toda a Ásia e em parte da África, os judeus têm facilidades de viagem muito particulares, devido à espécie de sociedade secreta que formam e a neutralidade que observam nas lutas intestinas dos diferentes países. Benjamin de Tudèle vai até o fim do mundo, sempre encontrando judeus.[33]

A partir desse relato de Renan, notamos o quanto essas pequenas sociedades contribuíram para o cristianismo. Elas foram um excelente veículo de propagação das doutrinas cristãs.

Conclusão

Concluímos, do que foi exposto, que a plenitude dos tempos é o que podemos chamar de *kairoi* de Deus — o tempo certo de Deus. Não haveria momento mais propício à eclosão do cristianismo do que aquele inaugurado por Augusto César. Um mundo unificado política e culturalmente jamais tinha existido até então. Havia um intercâmbio comercial, intelectual e populacional muito grande. O dialeto ático — *koinê* — era o utilizado nas cidades, a filosofia aguçava a mente humana para as coisas transcendentais, tudo era favorável para algo novo e revolucionário.

Será que apenas condições geopolíticas e históricas foram as responsáveis pela rápida difusão do cristianismo? A plenitude dos tempos verificou-se em razão da encarnação de Jesus ou inaugurou-se com a sua aparição?

Lohse, na introdução à sua obra tão citada aqui por nós, observa:

> O tempo da pregação de Jesus de Nazaré e da primeira proclamação do Evangelho entre judeus e gregos não se destacou entre os séculos da história humana por uma preparação especial dos seres humanos para esta mensagem. Mas recebeu seu cunho próprio por aquele evento, do qual o Evangelho nos dá notícia. Os seres humanos que se encontraram com Jesus, que ouviram os mensageiros de Cristo, tornando-se membros das primeiras comunidades, eram seres humanos como todos os demais. Faziam seu trabalho cotidiano. Viviam como homens e mulheres, crianças e velhos, ricos e pobres. Conheciam a preocupação e o sofrimento, mas também a alegria e a felicidade. Perguntaram pelo sentido de sua vida e procuraram uma resposta válida a esta questão última. O Evangelho deseja dar essa resposta: Deus enviou seu Filho, nascido de uma mulher, que viveu a condição humana até a morte, "para remidos que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial (Gl 4,5).

Assim, o que mais propiciou a rápida expansão do Evangelho foi à busca incansável do ser humano pelo sentido da vida. A espécie humana sempre está buscando uma compreensão plena de si mesma. A sua relação com o mundo, com os demais da sua espécie, com os outros seres e, principalmente, com o seu eu, sempre é alvo de questionamentos. O ser humano greco-romano necessitava de respostas. Descobrir o sentido da existência era o cerne de suas vidas. O Evangelho deu-lhes aquilo que estavam buscando — o sentido para a existência — algo que a filosofia, o judaísmo, as religiões de mistérios etc. não conseguiram satisfazer. Encerramos este estudo com uma passagem de santo Agostinho, que retrata muito bem a resposta dada pelo Evangelho a essa busca incansável do ser humano pela autocompreensão:

"Tu nos criaste para ti, ó Deus, e nossos corações vivem inquietos enquanto não descansam em ti".

Notas

[*] Aluno de Teologia da PUC-RJ, articulista das revistas *Inclusividade*, do Centro de Estudos Anglicanos (www.centrodeestudosanglicanos.com.br), e *Ciberteologia*, de Paulinas Editora (www.ciberteologia.org.br). Qualquer dúvida ou sugestão, envie e-mail para juliofontana@click21.com.br.

[1] *Bíblia de Estudo NVI*. São Paulo, Editora Vida. p. 2.010.

[2] Andrade, Claudionor Corrêa de. *Dicionário teológico, Andrade*. Rio de Janeiro, CPAD. 2002. p. 199.

[3] Cullmann, Oscar. *Cristo e o tempo*. São Paulo, Custom, 2003. p. 77.

[4] Idem, ibidem, pp. 77s.

[5] Em curso sobre a Carta aos Gálatas, realizado em 1516-1517, Lutero, referindo-se a esse versículo, adverte que não foi o tempo que determinou o envio do Filho, e sim a missão do Filho que levou o tempo à plenitude (cit. apud. Eduard Lohse).

[6] Cullmann, Oscar. Op. cit. p. 56.

[7] Lohse, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2000. p. 187.

[8] Nichols, Robert Hastings. *História da Igreja cristã*. São Paulo, Cultura Cristã, 2004. p. 17.

[9] Lohse, Eduard. Op. cit. pp. 190s.

[10] Meeks, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos:* o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo, Paulus, 1992. p. 25.

[11] Renan, corretamente, observa que "os primeiros apóstolos cristãos não pregavam nos campos" (Renan, Ernest. *Paulo, o 13º apóstolo*. São Paulo, Martin Claret, 2004. p. 61).

[12] Nichols, Robert Hastings. Op. cit. p. 41.

[13] Meeks, Wayne. Op. cit. pp. 32-42.

[14] Idem, ibidem.

[15] Renan, Ernst. Op. cit. p. 57.

[16] Meeks, Wayne.

[17] *Koinê* era um grego diferente do clássico.

[18] Lohse, Eduard. Op. cit. p. 198.

[19] Renan, Ernst. Op. cit. p. 61.

[20] Cultura helênica: "Estilo de pensar e viver que passou a vigorar a partir das conquistas de Alexandre, o Grande. Objetivava este implantar a cultura grega a todos os povos subjugados, sem, contudo, destruir-lhes as cores culturais. E a sua meta, conforme podemos depreender dos vários registros históricos, vingou. Haja vista o que aconteceu em Israel. Não eram poucos os judeus que, embora interiormente se confessassem hebreus, tinham um estilo de vida helênico. Antíoco Epífanes, em 171 a C., tentou substituir a cultura hebréia pela helênica, mas falhou em seu intento. Para salvaguardar sua herança moral e espiritual, os judeus, sob a liderança da família macabéia, incitaram uma guerra de libertação" (Andrade, Claudionor Corrêa de. Op. cit. p. 173).

[21] Filosofia [do gr. *Philosophía*, amor à sabedoria; do lat. *philosophia*]. Estudo que tem por objetivo ampliar a compreensão da realidade. A filosofia tem por finalidade, também, discutir racionalmente os problemas da vida. Neste labor, lança mão da luz natural que se adquire através da consciência, das forças da natureza e dos confrontos entre as diversas visões do mundo. Podemos dizer que a filosofia é um dos meios deixados por Deus para que o ser humano o reconheça como o Senhor e sustentador de todas as coisas" (Andrade, Claudionor Corrêa de. Op. cit. p. 173).

[22] Lane, Tony. *Panorama do pensamento cristão*. São Paulo, Abba Press, 1999. v. I.

[23] Lohse, Eduard. Op. cit. pp. 166-175.

[24] Cairns.

[25] Op. cit. pp. 175-183.

[26] Lohse, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. p. 179.

[27] Cairns.

[28] Op. cit. p. 193.

[29] Nichols, Robert Hastings. Op. cit.

[30] Op. cit. p.156.

[31] Lohse, Eduard. Op. cit. p. 145.

[32] Idem, ibidem. pp. 147-155.

[33] Renan, Ernst. Op. cit. pp. 59s.

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

A tribo dos caçadores de notícias

Jorge Claudio Ribeiro

O título desta comunicação soou a meus ouvidos como estimulante mote e, sobretudo, saudável provocação. Talvez um pouco barroca, sua formulação abre-se como um verdadeiro sítio arqueológico, que me proponho a escavar metodicamente. Inicio minha exploração fazendo a desconstrução dos termos "tribo" e "caçadores" e, a partir daí, de "notícia". Como tudo na vida, essas palavras ocupam camadas de eras diferentes, podendo ser interpretadas segundo múltiplos pontos de vista que produzem significações diversas. Vamos ater-nos a duas abordagens que são analisadas como tipos ideais, mas na prática aparecem misturadas.

A propósito de tribos, caçadores e jornalistas

De acordo com o senso comum, que ocupa a camada mais antiga, tribos são hordas de pessoas em estado selvagem; os grupos de caçadores seriam os mais primitivos, pois não atingiram os estágios de coleta, agricultura ou pastoreio. Os caçadores obtêm seu alimento em situações inesperadas e extremamente perigosas, sujeitas ao acaso e ao infortúnio. O animal caçado precisa ser abatido e comido. Logo depois, a fome retorna e tudo recomeça. Tal compreensão enfatiza o produto da caçada.

Conferindo o título acima: serão mesmo os jornalistas um grupo? Seria ele primitivo? A notícia é mesmo alvo de caça?

Outra abordagem mais recente, de teor antropológico, rejeita a palavra "tribo", por sua conotação pejorativa, em prol dos termos "sociedade" e "nação". São grupos sociais de organização sofisticadíssima, dotados de cultura milenar que privilegia a coletividade sobre o indivíduo e com uma interação quase perfeita com o meio ambiente natural, no qual interfere apenas o necessário. Entende a caçada como uma atividade holística, ultracomplexa, que supõe ensaio, que é acompanhada de rituais religiosos e expressão artística ao longo de toda a sua execução, que exige planejamento e motivação do grupo envolvido, elaboração de ferramentas cada vez mais adequadas e ampla logística para o transporte, distribuição e melhor aproveitamento possível do resultado obtido. Essa concepção valoriza a caçada como um processo integrado, articulado a um contexto muito mais amplo da vida daquele grupo.

Voltemos ao título. A expressão "tribo dos caçadores de notícias" seria uma metáfora adequada à compreensão do estágio atual do jornalismo? Ou estamos diante de uma idéia fora de lugar, como tantas outras que as sociedades produzem, conservam e superam? A resposta é "sim" e "não".[1]

Sim

Primeira constatação: a tribo dos caçadores de notícias está extinta há muito tempo. Essa idéia enraíza-se em boa parte dos séculos XVIII e XIX — época do jornalismo romântico, republicano e subversivo, que cultuava o furo de reportagem, as entrevistas bombásticas, as fontes exclusivas e as personalidades marcantes. No final do século XIX, esses visionários terminaram por ceder o passo a empresas noticiosas e a comerciantes de informações. Integradas à produção material e espiritual da Revolução Industrial européia, tais organizações invadiram o centro da vida social e rapidamente expulsaram o jornalista individual, até então agente principal dessa atividade. Verificou-se, assim, uma radical virada semântica: "jornalista" deixou de significar um cidadão que *milita* no jornalismo e passou a ser simplesmente um profissional que *trabalha* num jornal e, por extensão, nas outras mídias. De artista, político, visionário, o jornalista tornou-se operário numa usina de textos. A sociedade tribal em questão desapareceu, juntamente com a floresta em que vivia.

Não

"Caçadores de notícia" não é uma idéia inteiramente fora de lugar, pois ainda viceja no imaginário das sociedades, das empresas jornalísticas e de muitos jornalistas e aspirantes a ingressar nessa profissão. E aí se situa a armadilha, pois os operários da notícia são induzidos a pensar, esquizofrenicamente, que estão no mato enquanto tentam apertar parafusos numa linha de montagem cada vez mais veloz e impiedosa. Desencaminhados pelo senso comum, desenvolvem

um peculiar *ethos*, que continua a valorizar o improviso, o oportunismo predador, o individualismo, o sensacionalismo, a espontaneidade, o romantismo — em suma, o que pensam ser sua caça. Não percebem que a notícia é uma planta que se cultiva, um animal cujo leite se toma, cuja lã se tosquia, mas que não se deve abater. Ora, como esse *ethos* tem cada vez menos contato com a realidade concreta, acaba produzindo profissionais despreparados, desgastados, desprotegidos, precocemente desencantados com a profissão e adoecidos pela "síndrome da perna-de-pau" (o poder emprestado pelo veículo de comunicação é assumido como próprio pelo comunicador).

Então, o que resta aos operários em usinas de texto, que manejam técnicas coletivas sofisticadas e não são mais caçadores, nem movem-se no meio natural? "Não vos amotineis, atenienses", disse Sócrates, pois nem tudo está perdido. Na prática jornalística convivem elementos ultramodernos e arcaicos, que geram, continuamente, novos arranjos.

São cada vez mais fundamentais a profissionalização, o olhar treinado, o cultivo e o pastoreio metódico de informações e a expansão democratizante do conhecimento. Como se sabe, a informação é o insumo mais caro da atividade econômica; ao mesmo tempo, é um bem público, porque possibilita a participação democrática na vida social. A democracia é um critério ético fundamental para a atividade jornalística porque fornece condições de sermos iguais em direitos, deveres e dignidade; sem ela, mergulhamos no arbítrio, na barbárie de privilégios e corrupção. Por sua característica pública, a informação não deve ser tratada como propriedade privada, portanto sua divulgação por meio das empresas é objeto de concessão da sociedade. Assim, um dos maiores desvios éticos atuais na sociedade brasileira é a concentração da propriedade dos meios de comunicação e sua manipulação por grupos políticos.[2]

Ao mesmo tempo, não se pode perder o espírito "selvagem" que, há séculos, vem-se mostrando capaz de escovar a história a contrapelo, que se afirma como "epiderme da sociedade" ao sentir em si as dores de todos, subverte o senso comum e caça incômodas verdades onde vicejam obviedades, injustiças e... idéias fora de lugar. Esse valioso espírito arcaico ainda afronta a mercantilização, da vida e de seus processos, e mantém acesa a esperança de que é possível dar um passo em direção à longínqua utopia, ao inacessível chão. O instinto do caçador, a previdência da agricultora (no feminino), a volúpia de descobrir segredos (para, em seguida, revelá-los) permanecem como uma camada profunda, um resistente valor de uso que deve ser usado pelos jornalistas a seu favor e nunca mais como pretexto para o auto-engano.

Imprensa paulista

Os grandes jornais passaram a viver essas contradições a partir do momento em que começaram a assumir a feição de empresas, tanto na informatização do equipamento como nas formas de gestão e na abordagem dos fatos e na linguagem adotada. Sob o aspecto da produção, a grande imprensa concebe-se como uma indústria dotada de normas, prazos e um controle de qualidade crescentemente rígido; enquanto estratégia de concorrência comercial, pretende descobrir e atender às expectativas de seus mercados (anunciante e leitor) por meio da segmentação e pasteurização de seus produtos e da violenta antecipação dos prazos de chegada às bancas.

No entanto, do ponto de vista cultural, a imagem da "tribo dos caçadores de notícias" ainda permanece na mente de vários *publishers*, na memória dos consumidores de jornais e nas expectativas dos jornalistas. A forma como muitos jornais e seus trabalhadores percebem a si mesmos, e a imagem pública que de si projetam, resultam de um amálgama pouco homogêneo de elementos clássicos e contemporâneos. A empresa de notícias produz um discurso em camadas, em que ora se define como um empreendimento moderno que visa ao lucro e à produtividade, ora se proclama como prestadora de serviço público ao estilo antigo, cuja missão é transmitir informações verazes; ela se pretende uma indústria regida por processos homogeneizadores que, ao mesmo tempo, produz bens culturais, que se caracterizam pela diferença e pela surpresa.

Entre os principais representantes da imprensa paulista essa ambigüidade é trabalhada de formas diferentes. Marcado pela tradição familiar (tribal?), característica que é "vendida" aos assinantes como sinônimo de credibilidade, *O Estado de S. Paulo* encastelou-se em pautas jornalísticas e processos empresariais que lentamente embotaram sua afinidade com o ritmo histórico e com a concorrência capitalista. Talvez por isso o centenário jornal se tenha permitido informatizar as redações apenas em 1989, medida que a *Folha de S.Paulo*, seu principal concorrente, já adotara em 1984 e que lhe possibilitou chegar diariamente às bancas com antecedência e lucratividade. Mais "moderna", a *Folha* caracteriza-se por seguidas rupturas na propriedade, por apresentar maior sensibilidade para os movimentos da sociedade (foi o "jornal das diretas", em 1984, de onde extrai dividendos até hoje) e maior agressividade nas relações comerciais e trabalhistas.

Para conseguir que liberais vocacionados a uma missão heróica realizem um trabalho disciplinado e anônimo, empresas jornalísticas como *O Estado* e a

Folha, empregam uma estratégia que combina aliciamento e coerção. Treinados para movimentar-se no terreno simbólico, muitos jornalistas são particularmente sensíveis a possibilidades de apropriar-se de algum poder. Assim, tornam-se presa fácil de manipulações do seu próprio imaginário: promessas, elogios públicos, prêmios, ascensões fulminantes, pautas "quentes", destaques na diagramação ou chamadas na primeira página e (glória suprema) autorização para assinar suas matérias.[3]

No entanto, a sedução precisa combinar-se com a coerção, exercida por meio da intransigência diante dos erros, pela imposição do anonimato e da disciplina e, no limite, por uma política deliberada de demissões (trata-se, a contragosto, de um grupo nômade, condição que se encaixa às mil maravilhas na metáfora da "tribo").

Essa estratégia de submissão se completa com um duplo discurso que promete *confiança* (e a possibilidade de crescer na profissão) para quem demonstrar *competência* na sua tarefa. A experiência cotidiana das redações demonstra o quanto essa motivação é ambígua, pois "merecer a confiança" depende de toda sorte de regras não-ditas (tradicionais? tribais?), nas quais a competência nem sempre é a principal.

A religião do jornalismo

Existe quase um mito subterrâneo que atravessa a cosmovisão no interior do meio jornalístico. Trata-se de uma "religiosidade secular", presente no cotidiano das redações, no modo de agir, sentir e pensar de muitos que nelas trabalham. A "teologia" do jornalismo apóia-se numa forma peculiar de onisciência: os jornais, e de alguma forma os jornalistas, não pretendem "saber tudo", estritamente falando, mas "saber tudo o que é importante", vale dizer "tudo o que *consideramos* importante". Ao selecionar, de dentro da massa de eventos que ocorrem no mundo inteiro em um único dia, o jornalismo exerce sua onipotência, ao criar um universo concentrado, mais cintilante e revestido de maior grandeza do que o cotidiano, matéria-prima das notícias. Essa onipotência também se baseia numa onipresença, também seletiva, segundo a qual os jornais estão em todos os lugares que interessam por meio de suas equipes de reportagem e suas fontes. A ancoragem da imprensa no tempo é o fundamento de sua eternidade, uma vez que a sucessão ininterrupta das edições configura um permanente retomar o hoje, um eterno presente.

Ao promover uma "releitura" dos fatos, ao "religar" acontecimentos aparentemente desconexos e ao dar existência a um elo de informação com os leitores, o jornal torna-se, ele mesmo, um grande ritual de passagem entre a sociedade e o âmbito privado, e vice-versa. Por meio do gesto diário de abrir e ler seu jornal, já orientado, o leitor faz sua passagem e pode enfrentar os perigos da rua. Essa função foi captada por Fernando Pessoa ao comentar que "o jornalismo é um sacerdócio... porque tem a influência religiosa dum sacerdote".

Esse pano de fundo mítico, heróico, é inoculado em muitos jornalistas e manifesta-se em numerosos rituais — de vestir, falar, escrever e relacionar-se. Também está presente na idéia de que se entra no jornalismo por vocação (não se trata, pois, de uma profissão) e na mística da missão permanente, não importando o sacrifício da qualidade na vida e nas relações pessoais do jornalista.

As empresas e o público esperam que seu profissional esteja "sempre alerta", em vários sentidos: para a epifania do inesperado (a notícia), para não produzir erros em sua tarefa e, tal como os escoteiros, todos os dias deve realizar uma boa ação (a "proclamação da verdade"). Se for capaz de cumprir sua missão, sua consciência estará tranqüila e ele terá autorização para freqüentar o círculo dos eleitos da redação e, quem sabe, dos "sacerdotes" da direção; caso contrário, será excomungado sem dó (sentimento que explica a "saída envergonhada" de colegas demitidos, mesmo que por motivos sabidamente injustos).

Para que a identidade dos jornalistas possa aproximar-se da realidade empresarial do jornalismo contemporâneo e afastar-se de armadilhas arcaicas, é preciso que eles se encarem como profissionais, o que lhes permitirá ampliar seu poder de autonomia. A profissionalização supõe: aperfeiçoamento intelectual constante, o que rompe com a falácia do talento e do sucesso fácil; exigência de investimento das empresas em capacitação de seu pessoal; solidariedade corporativa e sindical, contra o isolamento induzido e contra a cooptação por parte de empresas dispostas a sacrificar ao lucro o serviço público. Nesse cenário, o profissional terá condições de amadurecer o que Cláudio Abramo denominou "ética do marceneiro": o jornalista não é um ser privilegiado, à parte. Valem para os jornalistas as mesmas regras e valores que regem os seres humanos — marceneiros inclusive. Assumir-se como parte da humanidade, como trabalhador, e não como um semideus ou caçador de notícias, é o caminho para o crescimento ético e profissional do jornalista.

Notas

[1] A expressão "idéia fora do lugar" é central na análise de Roberto Schwarz em *Ao vencedor as batatas* (São Paulo, Duas Cidades, 1981), para explicar o descompasso da acolhida de idéias liberais européias num ambiente escravagista como o Brasil do século XIX, e sua função como mero ornamento, criador de distinção.

[2] Bucci, E. *Sobre ética e jornalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

[3] Estudei esses meandros em Jorge Cláudio Ribeiro, *Sempre alerta:* condições e contradições do trabalho jornalístico, São Paulo, Brasiliense-Olho d´Água, 1994.

Ciberteologia
Revista de Teologia & Cultura

Da ovelha Dolly à ovelha perdida

*José Neivaldo de Souza**

O tema é polêmico. Não tenho a pretensão de provocar reações inesperadas em grupos que, a favor da "eternização" do ser humano, propõem fazer dos animais objeto de experimentação genética. Poderão até pensar que tal reflexão é uma reação da teologia ao progresso científico, mas é bom salientar que, se a fé não evoluiu em termos de ciência, por outro lado tampouco a ciência evoluiu em termos de fé. Há um abismo, por vezes, intransponível entre elas. Como conciliar as verdades do espírito e as verdades da história? Como elaborar uma ética que possa levar em conta a evolução do *cosmo* e seus recursos naturais em consonância com a teologia da criação? Só no diálogo há solução. A vida no planeta só pode ser viabilizada se há uma ética capaz de colocar em diálogo os mundos natural e sobrenatural. Caso contrário, a destruição virá, inexoravelmente. Só na certeza de que a graça não destrói a natureza, de que a natureza se edifica pela graça, podemos construir um mundo responsável, sob o alicerce do amor. O presente texto faz uma reflexão sobre a ética da responsabilidade. Propõe uma interpretação da parábola de Jesus sobre a "ovelha perdida" a partir de uma situação de progresso tecnocientífico que tem na ovelha Dolly sua metáfora.

A metáfora do inefável

O termo *metaphorá,* utilizado na retórica grega, tinha como objetivo dizer ou descrever a realidade (conteúdo) por analogia ou comparação (forma). Foi uma solução utilizada pelos primeiros cristãos, os Padres da Igreja a fim de expressar sua fé. Assim, quando se diz: "Jesus é o cordeiro imolado", o que se faz é uma metáfora maviosa a fim de enunciar o Cristo, Bom e Obediente, sacrificado pelo pecado da humanidade. A riqueza dessa linguagem está na identificação do sujeito ao predicado. Jesus utilizava-se da metáfora em suas parábolas a fim de anunciar o reino e a soberania de Deus sobre a vida. Na "ovelha perdida" demonstra isso. O teólogo e exegeta Joachim Jeremias observa que "não é o grande valor da ovelha que leva o pastor à sua procura, mas simplesmente o fato de que ela lhe pertence e que ela, sem sua ajuda, não consegue voltar ao rebanho". O pastor é responsável, deve manter as ovelhas unidas; dificultar a ação do lobo voraz; formar um grupo forte e coeso para que se orientem sem perigo. Mas a ovelha desgarrada do redil está mais frágil, exposta ao perigo; assustada; desnorteada, se escorregar no precipício, dificilmente sairá; se cair no riacho, afogará. Sem a responsabilidade do pastor, o que resta é a morte.

Gn 1,26-27 diz que o ser humano é feito à "imagem e semelhança" do Criador; em Cl 1,15, Paulo aponta Cristo como a verdadeira "imagem e semelhança" e, para Fílon de Alexandria e alguns teólogos da patrística grega, somos "imagem da Imagem", isto é, imagem de Cristo, o Bom Pastor. Devo ser bom e cuidar do rebanho, mas se uma ovelha se perder, devo procurá-la e, mesmo que a encontre frágil, com medo, machucada e quebrada, devo carregá-la sobre os meus ombros, como nos ensina o profeta Ezequiel: "Eu mesmo conduzirei as minhas ovelhas para o pasto e as farei repousar... Procurarei aquela que se perder, trarei de volta aquela que se desgarrar, curarei a que se machucar, fortalecerei a que estiver fraca" (Ez 34,15-16). Também como Cristo, sacrificado como um cordeiro e abandonado à morte, devo me perguntar: que faria eu, como ovelha, diante dos perigos do deserto, sem nenhuma referência e nenhuma perspectiva de vida? Estaria sem pasto, sem água e exposto aos animais violentos que procuram por alimento? Quem sabe não estamos todos perdidos, como indivíduos, neste grande deserto, ameaçados pelas feras do mercado?

A metáfora do progresso

A ovelha Dolly é a nossa metáfora. A metáfora do homem moderno, cuja ambição é perpetuar sua vida terrena, mesmo que o preço a pagar seja o sacrifício. Dolly é a imagem da ovelha perdida, ou melhor, do ser humano perdido, sacrificado a um deus mercado que demanda, o tempo todo, em laboratórios, o sangue inocente. Dolly é, de fato, a metáfora da "ovelha perdida", mencionada por Jesus. O filósofo moderno Tomás Hobbes descreveu o ser humano moderno como "lobo do ser humano". Também Rousseau já alertava

sobre o *quantum* de maldade existe na sociedade positivista. O progresso oferece algo que parece saciar, de outra maneira, a fome de infinito. Vale mais ao ser humano criar seus ícones (clones) e garantir sua "imortalidade" aqui e agora do que pensar numa eternidade "insegura" proposta por uma religião de salvação.

No mundo tecnocientífico, já profetizava Francis Bacon, "saber é poder". Os conhecedores da técnica dominam e trabalham para que haja uma seleção de gênios em detrimento dos ignorantes e fracos (perdidos). E tais gênios solidificam o saber a partir de um método científico, onde a fé no sobrenatural é ignorada. K. Marx e S. Freud preconizavam Prometeu, que, ao roubar o fogo da sabedoria eterna e entregá-lo ao ser humano, determina a verdade como produção do próprio ser humano. Assim, como usa da política, da religião, da ciência e, principalmente, de uma ética que justifique sua verdade, por que o ser humano não vai se beneficiar de uma ovelha a fim de resolver seu desejo de imortalidade? Os termos "responsabilidade" e "cuidado" são interpretados segundo o interesse científico. Quantas ovelhas não ficaram inválidas ou morreram até que se chegasse a Dolly, metáfora do ser humano perdido e sacrificado?

São muitos os benefícios trazidos pela tecnociência, na educação, saúde, comunicação, no transporte etc., mas, por outro lado, como observa o teólogo Leonardo Boff, há um tipo de apropriação utilitarista e antiecológica que continua causando desastres. É preciso mudar os paradigmas. Se não reinventarmos uma civilização baseada em relações benevolentes com natureza, povos, cultura, religião, dificilmente haverá sustentabilidade no planeta, e aí, para que um clone? J. Moltmann, nessa direção, observa que devemos repensar a fé a partir de uma doutrina ecológica da criação. Faz-se necessário não mais diferenciar o Deus do teólogo do mundo dos cientistas. É preciso reconhecer Deus *na* natureza e a natureza e*m* Deus, pois é na pluralidade da criação que está a unicidade divina; é na unicidade divina que mora a criação. Os desígnios de Deus não são diferentes dos desígnios do ser humano. Enquanto persistir a tentativa de separar o que Deus uniu — a linguagem da salvação e a própria Salvação —, não haverá diálogo entre fé e ciência, entre Deus e os seres humanos, tampouco entre os seres humanos e a natureza. É preciso retomar a discussão ontológica sobre o que estamos fazendo com o nosso tempo e com a nossa vida. J. Habermas, em *Futuro da natureza humana*, observa que a pergunta que não quer calar é: "Que devo fazer com o tempo de minha vida?" Fé e ciência podem concordar, na medida em que, juntos, trabalham por um *ethos* mundial, com base em valores transcendentais, como cuidado e alteridade.

Notas

* Graduado em filosofia (PUCMG) e teologia; mestre em filosofia (USTARoma), psicologia clínica (UTP) e teologia; doutor em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. É professor de filosofia em Joinville-SC (ACE – Associação Catarinense de Ensino) e teologia, exegese bíblica e filosofia em Curitiba-PR (FEPAR). E-mail: <nei_valdo@yahoo.com.br>. Tel: (041) 30180423 – (041) 30184589.

Edição 06 - Ano II - Julho/Agosto 2006 - ISSN 1809-2888

Edição de Aniversário

Chegamos à sexta edição de Ciberteologia e, com ela, a nosso primeiro ano de atividades. Um projeto que, desde o início, foi acalentado com carinho e muita dedicação e que hoje já é um grande sucesso de Paulinas Editora. Por isso não podemos deixar de agradecer aos cibernautas que, ao longo desse período, nos prestigiaram com seus milhares de visitas, consultas e sugestões críticas. Também está de parabéns toda a Equipe envolvida no Projeto Ciberteologia, cuja contribuição tem sido inestimável.

Fiéis à nossa bem-sucedida proposta, oferecemos, neste número, textos do acervo editorial de Paulinas Editora – A religião na sociedade "pós-moderna" (S. Martelli); Deixar que Deus seja Deus (T. Balasuriya); O Deus não-religioso de Jesus Cristo (G. Barbaglio); O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx (T. Queiruga) – e trabalhos inéditos enviados por colaboradores – Plenitude dos tempos: um estudo contextualizado de Gl 4,4 (J. Fontana); A tribo dos caçadores de notícias (J. C. Ribeiro); Da ovelha Dolly à ovelha perdida (J. N. de Souza).

Equipe Editorial Ciberteologia

Edição 06 - Ano II - Julho/Agosto 2006 - ISSN 1809-2888

Espiritualidade, religião e fé

No âmago das incertezas, das inquietações, dos sonhos e das experiências, que constituem a trama da vida, figuram essas três palavras, tornadas muito importantes no momento histórico-cultural em que vivemos. Designam uma vivência além das questões teóricas ou pragmáticas, teológicas ou políticas, que se revelam, nos dias de hoje, incapazes de satisfazer os mais profundos anseios do coração. Parecem conter o segredo da felicidade e da paz, apesar das resistências que encontram nas mentes enredadas nas certezas sempre provisórias das ciências ou cegadas pela paixão do domínio, político ou econômico.

Espiritualidade, religião e fé têm em comum a percepção, mais ou menos confusa, na maioria dos casos, de que a vida, tal como se nos apresenta, tanto para as pessoas como para as sociedades, além de breve, é incerta e está longe de ser plenamente satisfatória. Para realizar-se, o ser humano não pode viver totalmente em função do que é e do que faz agora, precisa descobrir algo ou alguém que lhe ilumine existência, dê consistência à vida e sentido à sua ação, tem sede de transcendência.

Denominamos religião, de maneira genérica, as muitas e variadíssimas formas com que o ser humano, desde as mais antigas eras, expressou essa sua percepção. No seio de todas as culturas, a busca do sentido deixou marcas, mais ou menos profundas, cuja importância temos, hoje, uma certa dificuldade em compreender, por vivermos num tempo quase inteiramente voltado para as questões imediatas da sobrevivência e do lazer.

Custamos a imaginar que a verdade do ser humano e, portanto, da sociedade depende do sentido que tem a vida compartilhada, expresso nas mil maneiras de significá-la e de entendê-la, que vão desde as formas mais elementares da linguagem com que as pessoas e os grupos se comunicam até o ritual e o discurso das grandes manifestações sociais, passando pela forma que tomam as instituições econômicas, culturais e políticas.

Antes de se traduzirem em organizações específicas, religiões ou igrejas apresentam-se como expressão de uma resposta às aspirações humanas para a busca de sentido. Nem sempre, porém, o reconhecimento do sentido chega a formular-se como uma religião, na concepção ocidental do termo, aliás de origem latina. As muitas filosofias de vida, sabedorias ou práticas de iniciação mística que prevalecem no Oriente constituem, sem dúvida, respostas para a busca de sentido, por isso a elas também se pode aplicar, de maneira diversa, analógica, a denominação religião.

De fato, religião, quer no sentido ciceroniano — de releitura das tradições pátrias, re-legere —, quer no sentido cristão — de restabelecimento do laço com o absoluto, re-ligare —, o termo tende a institucionalizar-se, assumindo um perfil de relação com o Absoluto. Envolve, assim, a vida da sociedade, de cada uma das pessoas e até mesmo do cosmo. Nessa perspectiva,

compreende-se que vise a responder às perguntas que, de certo modo, habitam a profundidade de todos os seres humanos: de onde viemos, que somos, para que existimos? As religiões são construtos de rito, mito, prática de vida e instituições em que se expressam respostas mais ou menos convincentes a tais questões. Umas apelam para a experiência interior de união com o Transcendente; outras para a sabedoria haurida na experiência do dia-a-dia, por meio de gerações e gerações; outras, enfim, se caracterizam por apresentarem-se como fruto da revelação ou manifestação do Absoluto sempre por meio de um iluminado, uma personalidade marcante, que traçou o caminho a ser seguido na busca de realização do anseio profundo, presente em todo coração humano.

No terceiro caso, a religião gera e está sustentada por uma fé: a confiança na sabedoria e na experiência espiritual daquele que se apresenta como devendo ser seguido. Uma das grandes lições da história das religiões é que seus fundadores nunca se apresentaram como fonte de sentido, capazes, pessoalmente, de responder aos anseios do coração de seus fiéis. Todos eles apontam para um caminho que os ultrapassa ou para Alguém de quem se apresentam como testemunhas, delegados ou, numa terminologia mais técnica, mensageiros, profetas.

Fala-se, por isso, nesse caso, de religiões proféticas, cuja principal característica acaba sendo a prioridade absoluta da fé, não apenas num caminho ou numa verdade, mas numa Pessoa, de que depende todo o caminho e toda a verdade, de quem dependem todas as coisas e o universo inteiro. Tal realidade, transcendente e pessoal, é denominada Deus.

A fé, assim entendida, na sua gênese religiosa, é a atitude, por excelência, de que depende a realização do ser humano. A tradição religiosa bíblica coloca a fé como princípio do que chama de salvação, por entender que a realização do ser humano passa por um caminho mais ou menos longo de purificação e de triunfo sobre o mal, sobre a morte inclusive.

Vale a pena refletir sobre as conseqüências, para a religião e para a vida, da centralidade da fé. Na sua busca de sentido, o ser humano, pessoas e comunidades vêem-se confrontados com Alguém que detém, em suas mãos, o universo inteiro, e de cuja presença não nos é possível escapar. Alguém que exige fidelidade, mas, ao mesmo tempo, garante-nos contra todos os perigos e ameaças da vida. Alguém, enfim, que é capaz de conferir um sentido definitivo à existência. E somente esse Alguém.

A dinâmica das relações interpessoais, que fazem a trama da vida cotidiana, pois ser humano algum é uma ilha, transfere-se, sutilmente, para a dinâmica do comportamento religioso, na busca de sentido. Assim como não há relação humana sadia sem confiança recíproca, no nível do encontro com outrem e da troca que constitui o conteúdo desse encontro, também não há relação com o Transcendente, não há religião, nem fé, sem confiança, que acreditamos ser igualmente recíproca.

Ora, assim como a qualidade da relação entre duas pessoas denomina-se espírito que reina entre elas — espírito de cooperação, de respeito, de atenção e de amor, mas também espírito de competitividade, de aproveitamento do outro ou de vingança —, assim também denominamos espírito o clima que reina na relação com Alguém de quem dependemos e que confere sentido à nossa vida. Espírito é o Espírito de Deus, de que participamos quando cremos.

Espiritualidade, por conseguinte, designação abstrata da realidade da participação no Espírito, nada mais é do que a atenção e o cultivo do clima que prevalece na nossa vida, em busca de sentido e, em particular, o clima que reina na nossa relação uns com os outros e com Deus, presidindo a toda a nossa existência.

Como entender, porém, a espiritualidade, nos dias de hoje, marcados pela relativização da religião e pela ausência de fé pessoal? Um dos autores cristãos mais cotados na tradição católica para falar de espiritualidade é, sem dúvida, João da Cruz (1542-1591). É interessante observar que esse autor, há mais de quatro séculos, operou uma análise fria e objetiva do clima em que deve viver o cristão para ser fiel ao ensinamento de Jesus. Quando nos dedicamos a lê-lo à luz da problemática espiritual do nosso tempo, observamos uma originalidade que muitas vezes escapa aos seus intérpretes: a necessidade de construir-se uma espiritualidade baseada na fé, por certo, mas superando a generalidade da religião. Essa uma das observações mais importantes de um recente comentador. [1]

A religião tem de ser purificada pela fé, de modo que chegue a não mais contar em si mesma, mas dê lugar ao que chama de uma fé desnuda. Somente essa fé percebe Deus em sua liberdade pessoal, em seu ser como outro, não como objeto, em sua promessa inexprimível, em seu amor maior. Sem a superação da religião, a espiritualidade torna-se um ídolo, uma simples projeção dos desejos e das aspirações humanas.

Javier Garrido observa que é aí, precisamente, que se verifica um encontro profundamente significativo da tradição bíblica com as exigências da vida moderna. No mundo secularizado, a religião torna-se um engodo. O ópio do povo. Perde sentido se não cede a primazia à fé. Esta somente, despida de toda idolatria do religioso, até mesmo, num certo sentido, das estruturas temporais das religiões, é capaz de animar a vida humana, até nas suas expressões mais profundas de busca de sentido que se qualificavam como religiosas.

Escreve Garrido:

Pode parecer uma extrapolação relacionar esta sabedoria da fé com a cultura secular, mas não será tal se formos capazes de uma releitura. É o que tenta precisamente fazer em sua obra. Com efeito, para alguns a secularidade define-se pela negação da transcendência. Para nós, no entanto, é um fenômeno cultural, cujo sentido último é a emancipação do ser humano da imagem sagrada do mundo.

Reformulamos, em seguida, algumas das observações conclusivas de Garrido.

A partir dessa perspectiva, a secularidade tem conexões profundas com a maturidade da fé. Reivindica a autonomia das causas segundas e suspeita de toda interpretação religiosa de fatos e fenômenos puramente históricos. Requer a superação dos componentes psicológicos inconscientes das experiências extraordinárias.

Reivindica, assim, a emancipação do ser humano de toda ordem preestabelecida (sistemas mediadores do divino como sistemas de segurança). A nudez da fé liberta o ser humano da lei e dos apoios que condicionam sua liberdade interior.

A secularidade critica toda a pretensão de objetivar Deus como parte do mundo. A fé, como conhecimento próprio de Deus, implica a dessacralização do mundo, até da experiência religiosa vivida a partir do mundo, pois é luz de Deus em Deus, na nudez de imagens e conceitos.

A secularidade, além disso, obriga a espiritualidade cristã a uma consciência nova de sua identidade, expressão verdadeira e profunda do que há de válido no cerne do desejo religioso do ser humano. De fato, envolvidos na secularidade da civilização contemporânea, vivem muitos crentes que tiveram de pôr em crise suas fantasias religiosas infantis mediante a crítica radical do pensamento religioso, para realizar-se, espiritualmente, como seres humanos.

Na tradição bíblico-cristã, a fé não se justifica pela sua relevância, nem pela sua eficácia no mundo, mas pelo dom gratuito que Deus fez de si mesmo aos seres humanos. Esta é sua ligação primária com a secularidade. Deus não é necessário ao ser humano porque é mais do que necessário, como princípio da autodoação de amor. Por isso somente pode ser conhecido em si mesmo na fé, isto é, na luz em que não aparece como causa, mas como dom de sentido e de Amor Absoluto. Antropologicamente, isso significa que o ser humano vive Deus na experiência transcendental, menos como Ente Supremo entre os demais, mas como fonte pessoal de uma experiência transexperimental, como Alguém além de tudo o que se pode alcançar e imaginar.

A fé, entretanto, extravasa, infinitamente, os pressupostos críticos da secularidade. Esta tem muito de reacional, facilmente confunde a dessacralização com a pretensão de dominar arbitrariamente a natureza, ou auto-afirma-se com um hipercriticismo adolescente que esconde a saudade de suas raízes religiosas perdidas, ou priva o mundo da densidade do real, nunca redutível a objeto científico. A enfermidade mortal da secularidade erigida em cosmovisão integral é a angústia de uma liberdade voltada sobre si mesma, que, percebendo Deus como rival, nega sua própria fonte.

A espiritualidade baseada na fé constitui, assim, o caminho que responde, de maneira única e inédita, a todas as aspirações religiosas da humanidade: é o segredo e o critério da verdadeira religião.

Francisco Catão

Edição 06 - Ano II - Julho/Agosto 2006 - ISSN 1809-2888

O Espírito de Deus e o Pão para a Vida

Há algumas semanas os cristãos celebramos a festa de Pentecostes (celebração da vinda do Espírito Santo) que nos faz lembrar antigas tradições provenientes da religiosidade popular brasileira. As folias, bandeiras e novenas do Divino têm longa história. Vale, portanto, neste tempo em que o Espírito tem sido invocado em prol de espiritualidades que conscientemente se alienam das questões do cotidiano, da política, recordar esta memória significativa.

O velho canto popular a certa altura reza: "A bandeira acredita/ que a semente seja tanta/ que essa mesa seja farta/ que essa casa seja santa. Que o perdão seja sagrado/ que a fé seja infinita/ que o homem seja livre/ que a justiça sobreviva". Produção abundante, mesa farta, solidariedade, fé, liberdade e justiça: as expectativas não se distanciam daquelas expressas em Is 61, e relidas pela comunidade de Lucas para interpretar a missão de Jesus: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para levar uma boa notícia aos pobres" (Lc 4,18).

"… A bandeira segue em frente/ atrás de melhores dias": o sonho de um futuro renovado, em que as agruras cotidianas sejam superadas, não se dissocia do devocional, da procissão, da renovação da face da terra que se solicita do Espírito de Deus (Sl 104,30). "… A luz vem para o povo/ que nasce dos pequeninos": como não se animar diante de tal certeza secular?

E a última estrofe garante o utópico: "No estandarte está escrito/ que ele voltará de novo/ que o rei será bendito/ que ele nascerá do povo": o messianismo difuso em várias expressões da religiosidade popular se faz aqui mais uma vez presente. O Espírito que pousa sobre o rebento que surge do tronco de Jessé: de sabedoria e inteligência, conselho e fortaleza, conhecimento e temor de Deus (Is11,1s). O messias assim inspirado "não julgará segundo a aparência, nem dará sentença apenas por ouvir dizer. Antes, julgará os fracos com justiça, com eqüidade pronunciará uma sentença em favor dos pobres da terra" (Is 11,3-4).

Um último aspecto que caberia destacar é aquele que se destaca por todo o Novo Testamento: o Espírito como formador e dinamizador do testemunho de Jesus na diversidade das experiências das primeiras comunidades. Ele é o sujeito, altivo e surpreendente, do anúncio e vivência da Palavra; nos Atos dos Apóstolos ele é o grande impulsionador, rompendo inclusive as convenções que (já naquela época!) pretendiam enquadrar a expansão do Evangelho (veja Atos 10).

Espírito de vida, força de Deus na vida do povo que sabe experimentá-lo em articulação com seu cotidiano, suas dores e esperanças; Espírito animador das comunidades, suscitando o novo e a radicalidade: vem!

Pão para a vida

Em todas as principais tradições do Novo Testamento um elemento aparece com admirável constância: a refeição comum. Nos evangelhos, nos Atos dos Apóstolos, nas cartas de Paulo, eis a partilha do alimento a fundar o testemunho, a comunidade, a presença sinalizadora de um mundo em que todos tenham o necessário. E quando, por alguma razão, este princípio é rompido ou negado, Paulo não titubeará em usar palavras duras para criticar a prática excludente e lembrar o que outrora Jesus havia feito.

Certamente a realização daquilo que alguns chamam de "comensalidade aberta" por parte de Jesus foi uma das marcas mais significativas, senão a mais importante, de seu ministério. "Eis um comilão e um beberrão, amigo de publicanos e pecadores" (Mt 11,18); "Este homem recebe os pecadores e come com eles" (Lc 15,2): o pejorativo de uma fala e o tom acusador de outra não deixam margem a dúvidas quanto ao incômodo que esta prática desabusada representava.

Antropólogos têm mostrado que, em todas as sociedades, a comida compartilhada envolve uma teia de relações e obrigações, de hierarquias e fronteiras entre os que dela participam (ou não). A mesa é um microcosmos, um retrato em miniatura das simetrias e assimetrias, das comunhões e discriminações no interior de um grupo ou de uma sociedade. "Diga-me com quem você come e eu lhe direi quem você é"; bem que o provérbio comum poderia ser reescrito…

Jesus é conhecido exatamente pelas companhias pouco recomendáveis que têm ao cear. Com sua prática ilustra a parábola por ele mesmo contada, para falar do Reino: um banquete do qual participam pobres e estropiados, os cegos e os coxos (Lc 14,15-24). A mesa não há mais de reproduzir os esquemas preconceituosos e excludentes da sociedade, mas deverá sinalizar para novas relações, aproximações inusitadas, companheirismos inesperados. As chamadas "multiplicações dos pães e peixes", ao encarar diretamente o problema da fome e sua superação pelo caminho do dom e da partilha, ressoarão em todos os evangelhos com fortes cargas simbólicas, produtoras de novos sentidos, fazedoras de histórias mais felizes, com saciedade e fartura em plenitude.

Imaginemos esta prática marcando a trajetória de Jesus e de seus discípulos. Imaginemos que a ceia do Senhor, que as comunidades celebravam "em memória dele", tinha exatamente a função de manter vivo o desafio e o sinal. Não é significativo que o casal de Emaús tenha reconhecido o Ressuscitado justo quando ele partiu o pão (Lc 24,35)? Pensemos que tais celebrações deverão ter feito sonhar com novas formas de convivência entre os seres humanos. Supera-se por um momento a fome para que esta seja definitivamente extirpada. Ou será compatível celebrar a ceia do Senhor e não discernir seu corpo? Será possível celebrar a fraternidade onde tantos estão sem trabalho, sem pão, sem dignidade e esperança porque ninguém os contratou, porque no Brasil da política econômica adotada não cabem todos?

Corpo de Cristo: Projeto de partilha e comensalidade aberta

Interessante notar que em meio à realidade, imposta pelo império romano, de empobrecimento e miséria dos camponeses e camponesas da Galiléia, o cerne do projeto de Jesus esteja no cruzamento do milagre e da mesa. Diante do povo que caminha como "ovelhas que não têm pastor" a proposta de Jesus vem dar importância ao comer e ao saciar-se. Logo acima ("Pão para a Vida") apontávamos para uma das marcas significativas do ministério de Jesus que é a

"comensalidade aberta". Comensalidade que nos apresenta Jesus que come com os excluídos. Eis uma ação provocativa onde a mesa não pode mais representar a exclusão social mas sinaliza para novas relações. Neste sentido as acusações contra Jesus ("Eis um comilão e um beberrão, amigo de publicanos e pecadores" (Mt 11,18); "Este homem recebe os pecadores e come com eles" (Lc 15,2) vem reafirmar que a sua proposta econômica, em hipótese alguma, têm o caráter de remendo ou paliativo. Aliás "remendo novo repuxa o pano e o rasgo fica maior ainda".

A proposta de Jesus vai para além da simples ação de comer com os excluídos. Jesus apresenta um projeto de missão e "comensalidade aberta" para os seus seguidores. Compartilhar da mesma casa e da mesma refeição exige uma nova economia e novas relações marcadas pela mutualidade e reciprocidade. Neste sentido os missionários não carregam um alforje nem bolsa porque não pedem esmolas e outras coisas. Os missionários devem compartilhar o Reino e receber uma casa e uma mesa. O projeto de Jesus não defende a obtenção de esmolas e gratificações mas para uma prática igualitária, pois a comensalidade não pode ser vista como uma estratégia para sustentar a missão. A comensalidade no movimento de Jesus demonstra uma estratégia para reconstruir a comunidade com princípios econômico-sociais diferentes daqueles ditados pelo sistema imperial excludente e individualista.

No Evangelho nos deparamos com algumas narrativas que demonstram o projeto de comensalidade de Jesus em contraposição com o projeto do império e das autoridades. Em Mc 2,23-28 encontramos a narrativa em que Jesus e os discípulos estão passando num campo de trigo e começaram a colher espigas, gerando um conflito com os fariseus e com a lei. Esta narrativa vem ilustrar que a necessidade e a fome estão acima da lei. Jesus e os discípulos quebram a lei. E no fundo querem dizer que é preciso ampliar a lei. Em Mc 6,30-44 nos deparamos com a lógica econômica de Jesus da partilha do pão. Em primeiro lugar Jesus vê a situação e se compadece (v.34). Depois apresenta a grande questão para os seus discípulos: "Quantos pães tende? Ide ver" (v.38). Diante da situação os discípulos têm a proposta e a solução que o próprio império oferece: de despedir o povo para que cada um compre para si o que comer (v.36). Eis uma solução individualista e que defende o "cada um por si, Deus por todos". A comensalidade proposta por Jesus consiste justamente na organização do povo e na festa da partilha. O resultado é que todos se saciam.

Isto explica que o memorial celebrado por tantas comunidades seguidoras de Jesus, desde o início, seja na forma de uma ceia! E a relevância disto está em que tal memória quer sinalizar a presença de Jesus na comunidade através do pão partilhado. A ceia não é só memória do pão, mas é memória do "partir" o pão (veja Mc 14,22-26; Lc 24,13-35) e o "tomem, isto é o meu corpo" aponta para a partilha. Eucaristia sinaliza para uma prática de pobres que partilham e são saciados!

Jesus, o pão e o sacramento

Foi longa a conversa, mas tudo em vão. Ouvidos insensíveis, olhos obscurecidos, vá saber o que tinha acontecido, mas a andança e a discussão da tarde toda não levaram a muita coisa. No entanto, com a noite já caindo, a solidariedade falou mais alto. Aquele casal convida o forasteiro para que pernoite ali; no dia seguinte prosseguirá o caminho. Sentam-se à mesa e, uma vez par-

tido e compartilhado o pão, os olhos se abrem, a mente se esclarece, as certezas se refazem e se solidificam: o Mestre está aqui, vivo!

Emaús é um caminho necessário. A memória do pão partilhado marcou o caminho de muitas comunidades seguidoras de Jesus, que perceberam no sinal repetido a expressão do desafio constante: "Pão em todas as mesas"…

O apóstolo Paulo deixou em suas cartas testemunhos preciosos de como as comunidades tratavam de se organizar e traduzir a fé no Senhor Jesus ressuscitado. Mas encontramos também admoestações, reprimendas e exortações apaixonadas daquele que, impacientemente, cobrava coerência e fidelidade ao evangelho da cruz por ele pregado. Na primeira carta endereçada à comunidade de Corinto, principal cidade da Grécia de então e marcada por profundos conflitos de ordem social, Paulo aborda uma série de questões levantadas pela comunidade, entre elas a forma das suas assembléias litúrgicas, de nome "Ceia do senhor" (1Cor 11). E o que se percebe do texto não é muito animador: eles comem e bebem sem discernir o Corpo! E, mais do que se referir à identidade do pão e do vinho, Paulo está questionando os coríntios por não traduzirem na ceia a sua identidade de corpo, de coletividade, de comunidade portanto! Suas ceias não são expressão de que "se há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão" (1 Cor 10,17); pelo contrário, são oportunidades de divisão, de preconceito e discriminação. Não faz qualquer sentido participar da Ceia do Senhor sem perceber seu significado e suas implicações comunitárias, políticas e testemunhais.

No evangelho segundo João a menção à Eucaristia não vem, como nos sinóticos e em Paulo, em conexão com a morte de Jesus. Aparece no contexto de um sinal realizado por Jesus, a alimentação de milhares de pessoas famintas e a posterior promessa de um pão da vida, distinto e, contudo, na esteira daquele que outrora alimentou Israel no deserto. Os v.51-58 do capítulo 6 traduzem o conteúdo deste pão: a carne e o sangue de Jesus. Mas no restante do texto o pão são fundamentalmente as palavras (veja o v.63), em consonância com uma antiga tradição segundo a qual a sabedoria alimenta aquelas pessoas que a buscam. Saciedade aos famintos, palavras cheias de vida e presença sacramental: na festa do Pão é a vida que clama, vida de famílias sem-terra abusadas pela polícia, de crianças entregando a mãos insensíveis e armadas aquilo que seria seu sustento, de milhões de vítimas do descaso na saúde e na política: "Pão em todas as mesas"!

Sobre os autores

Pedro Lima Vasconcellos

Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, é professor assistente-doutor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da mesma universidade.

Rafael Rodrigues da Silva

Mestre em Ciências da Religião pela UMESP; doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP; livre-docente em Teologia pela PUC-SP, professor da UFAL, campus Arapiraca no Curso de Medicina, assessor bíblico e diretor Nacional do CEBI.

Edição 06 - Ano II - Julho/Agosto 2006 - ISSN 1809-2888

O jogo da criação

O severo Platão prestou grande serviço à humanidade quando, para começar, estabeleceu a bipartição de todas as coisas. De um lado, existe o real, que é o verdadeiro e o bem, a que se chega pelo conhecimento, sob suas formas mais elevadas: a ciência e a filosofia. Tudo o que se situa fora desses limites e dessas constrições – a poesia, os mitos, as festas, os jogos – talvez encante, mas aparta-se do real. São resquícios da infância não instruída que, quando persistem, tornam-se mentira, até mesmo crueldade. O real dissipa-se na aparência, certamente sedutora, mas seu prestígio é falso, é a sombra das coisas, e não sua concretude; é o cárcere, não a dimensão da verdade. Com o tempo, Platão compreende que essa bela cisão inicial talvez já não faça justiça ao próprio real, mais faustoso, mais mesclado que a trama luminosa das idéias todavia justas. A regra permanece, embora com muitas variantes que apreendem o estrangeiro ao puro saber. O mesmo estrangeiro seria excluído da via direta da teologia? Em *Pensar a criação como jogo*, obra de próxima publicação por Paulinas Editora, François Euvé mantém os pares de opostos. Que significa isso visto de longe?

O jogo que tanto perturba a contemplação platônica é, na realidade, um filosofema tão antigo quanto a filosofia, acompanha-a a passo infatigável e rápido para expressar a resistência, a opacidade, a mobilidade de um real mais retorcido do que se acreditaria, mesmo no saber. "A natureza gosta de ocultar-se", dizia Heráclito. A essência do jogo é justamente o enigma. Confunde os caminhos da verdade, subverte as fronteiras, sem anulá-las. O jogo situa mais além o não e o sim exclusivos. Apresenta-se sob dupla face. É fácil oprimi-lo, e os que dele desdenham são legião, como os demônios do Evangelho: diverte, atordoa, esquece inocentemente suas conveniências, assume um ar de infância irresistível, tem todo o charme do fictício, do involuntário, do instante, daquilo que escapa à lei e a sua custa se diverte; mesmo a infelicidade do outro torna-se invisível. Em um mundo tão trágico quanto o mundo humano contemporâneo, pode ser muito despudorado exaltar o jogo. Mas uma crítica tão unilateral não é passível de suspeita? O riso – próprio do ser humano, tanto quanto a razão -, a dança, o canto do mundo no maravilhamento de suas metamorfoses, os olhos que se abrem para as imensas e fecundas regiões do imaginário e da utopia, o descerramento que opera em nós pela própria atenção que exige e mesmo a relação inteiramente nova que estabelece com o outro, menos rival que cúmplice, mais aliado que opositor, seria mentira? Dir-se-ia que vai além do feminino, até mesmo do angelical, a revelação brusca daquilo que não se capta. Curiosa aliança, em todo caso, de coisas inseparáveis. Essa é uma dimensão da existência, que cumpre entender com a potência de sentido que lhe dá Merleau-Ponty. François caracterizou-a com uma palavra feliz: o desvio; um passo de lado, o passo da dançarina, como dizia Michel de Certau, tão visível, segundo ele, nas práticas sociais da atualidade, não para delas escapar, mas para melhor exercê-las. Essa posição marginal parece

confirmada pela parcimônia dos textos, o mais das vezes de insólita beleza, que fazem do jogo uma parte bela, na Bíblia, a tradição religiosa ou a filosofia – o livro ressalta, notavelmente, esse aspecto. Aliás, como uma outra confirmação, o jogo, esse eterno retorno, eclipsa-se e reaparece, renasce indefinidamente de suas cinzas como um bom verso; paradoxalmente, em nossos dias, filósofos de envergadura como Fink ou Axelos, antropólogos, e os defensores das ciências "duras" atribuem-lhe lugar de honra. Seria o caso da teologia após a obra pioneira, tão brilhante e "sem cálculo" de Hugo Rahner?

Em meio a esse cipoal, o livro de François Euvé transita com muita elegância, precisão e clareza. Inaugura um novo tom na teologia, na discussão livre com o pioneirismo de nossa época, mas em face de uma mesma adversidade, o culto da eficácia, a crispação sobre as garantias fundamentalistas, e até um ar de fanatismo que se apodera das religiões.

Mas que dizer, afinal de contas, de um trabalho sobre o jogo, que o respeita e o estimula, e do tema e da densidade antropológica? O jogo parece sempre pertencer a um outrora de viço, graça e beleza que lhe foi usurpado, que nos abandonou. "O verde paraíso dos amores infantis" tão magnificamente retratado por Bergman em seu filme *Morangos silvestres*. Sentimo-nos sempre como que exilados do ato do jogo. Há um pouco disso em um livro que leva a pensar e construir um futuro. Discorrer sobre o jogo frustra o enfoque; a abordagem faz-se a distância, como se nada aqui fosse possível externamente, como se, para ser justo, devesse ser "na roda da roda" (Máximo Confessor). Assim, em relação ao jogo, talvez não haja senão essa linguagem da evocação, da reminiscência, de uma exterioridade, pois o ato mesmo de jogar é como que destituído de palavra, dela prescinde, deixa-a vir se quiser, essencial, original, como uma fonte encontrada não importa onde, na cidade, nos conventos, nas estradas.

"O tempo é uma criança que move os peões: realeza de uma criança." A fórmula sibilina, iniciática, de Heráclito está no pórtico de tudo quanto abriga qualquer reflexão sobre o jogo. Tempo, cosmo, natureza, o infinito, talvez até o próprio Deus, são os parceiros últimos e exatos no jogo. Que não é nem destino nem chapa plúmbea, nem uma espécie de fraude projetiva, mas aquilo que se situa, aquilo que se anuncia na fronteira extrema, a origem, aquilo que nos escapa, "a majestade mais excelsa que os céus" (Sl 9,3). Mistério talvez, contanto que retire da palavra não o que conota de transcendência, mas o que pode conotar de reserva ciosa ou de soberania culpabilizante. Jogar torna-se uma maneira de dizer aquilo que não se domina, nem que nos domina. Deve-se a Fink uma magnífica expressão em sua sobriedade: "O jogo é abertura de mundo", recuo de horizontes, o sentido que se desperta à infinitude que se afasta, mas a tudo quanto à infinitude que vem.

O inesperado, o inédito que se apreende, ou melhor, que se revela no jogo, é a não-necessidade. Subitamente, na estreiteza das rígidas causalidades assinaláveis, ao lado dos golpes do destino que se abatem como se fôssemos o alvo de uma vontade tenebrosa, um segundo nascimento se produz, o de ser livre. A gratuidade parece ser o fundamento dos mundos, e a idéia tão obstinada da contingência em Merleau-Ponty repete-a em menor escala. Esse surgimento para a liberdade vive e pode ser a mais espantosa passagem de toda a experiência humana, aquela que sempre faltará ou aquela em que se pode ouvir "a voz de fim silêncio", o modo mesmo como

Deus fala, segundo Lévinas. Até em suas formas elementares, o jogo seria o pedagogo, "invenção de uma liberdade na e por uma legalidade".

A tradição judaica surpreende ao situar Moisés e Platão no mesmo plano; ambos se acham no Sinai; ambos enunciam a lei, a necessidade de cindir, de excluir o modo arbitrário e preponderante, aparentemente, a via desregrada do jogo. Em vez disso, faz-se necessária a ordem do discurso, horizonte da linguagem humana que institui em sua verdade e seu poder toda teoria e toda prática. Mas o jogo, precisamente, não desqualifica de maneira alguma essas legalidades. Em sua essência, se se pode dizer, o jogo talvez esteja na origem; para nós, aparece sempre depois. Como uma criança selvagem, esgueira-se nos interstícios das legalidades e das regras "mundanas". Não as transgride; mais do que uma superação, é um passo à frente, um passo colateral. É como uma aurora, mas não sem uma secreta melancolia. Transmite a verdadeira alegria, ainda que seja alegria tardia. Fala de uma distância, de um mal-estar, posterior a Platão, posterior a Moisés, posterior ao próprio Cristo, quando a idéia do real se revela fora de nosso alcance, quando se dá lugar à infinitude que habita o ser humano. Então, junto à lei, mais além da lei, o jogo seria sabedoria, "artífice de todas as coisas" (Sb 7,21). Uma coisa é certa. A palavra humana jamais é tão viva, fulgurante, originária e fundadora do que quando, surgindo ao largo de todas as regras e injunções, bem como dos encadeamentos dramáticos da violência, se abre para aquilo que se desconhecia antes de seu advento. Seria essa a beleza de mil faces? A da arte. A de qualquer texto de um obscuro espiritualista, como Alonso Rodríguez: "Esse jogo é algo sublime e inteiramente espiritual; a alma abandona generosamente todo o seu resto e Deus o seu… Por fim, Deus ganha o resto, pois o resto da alma é ela própria…" O ponto extremo? Tal palavra, que não é única em seu milagre, surge nos piores horrores das servidões: "Trabalho e vivo com a mesma convicção e acho a vida plena de sentido, sim, plena de sentido, apesar de tudo, mesmo se mal ouso dizê-lo em sociedade", escreveu Etty Hillesum em Auschwitz.

Moisés não entrou na terra prometida, penhor da obediência à lei. Platão acabou por mitigar seus rigores. Uma atmosfera de fina ironia paira sobre esses expoentes da regra. Aqui, neste simples texto de passagem, seria caminhar a contra-senso, a "contralivro", permanecer no tom grave e pesado ao prefaciar a tese brilhante, bem articulada, bastante inspirada mas leve, de François Euvé. Uma chama se acende. Não é preciso jogar com o fogo! Poderíamos queimar-nos nele, sobretudo poderíamos extingui-lo. Seria um triste fim e um mal pensar, também no campo da teologia.

Guy Petitdemange

Corporeidade e teologia*

A obra recolhe as conferências proferidas no Congresso da *Soter* realizado em 2004. Na atualidade, nota-se um crescente interesse pelo corpo e pela corporeidade, que vêm atraindo olhares das ciências, da política, e conquistando espaço em programas de ação social. Por isso, com muita razão, afirmam os organizadores que "a questão da corporeidade é hoje central em nossa cultura". (p. 3) E a teologia latino-americana não poderia permanecer alheia a esse fato. Por isso a louvável iniciativa da *Soter* em promover um congresso sobre o tema, e das Paulinas em editar os trabalhos no intuito de divulgá-los para um público mais amplo.

A primeira sessão da obra tem por objetivo apontar a relevância da questão no contexto atual, tarefa confiada ao teólogo José Comblin, que discorreu sobre o tema *Cristianismo e corporeidade*. O autor expõe a tese que, na religião, o corpo serve para constituir símbolos e expressar disposições religiosas, como adoração, penitência, petição, pedido de perdão, expiação; ele é espiritualizado e torna-se instrumento da ideologia penitencial. Entretanto, diz Comblin, na vida e obra de Jesus aprendemos que o encontro com Deus não é feito por meio de atividades simbólicas, mas nas atividades materiais da vida, na corporeidade, no comer, beber, trabalhar, caminhar, ajudar, servir e, sobretudo, amar.

A segunda sessão apresenta vários olhares interdisciplinares sobre o corpo. Inicia-se com o trabalho da psicóloga Ana Maria Nicolaci-da-Costa sobre *Corporeidade, afetividade e novas tecnologias*, que focaliza a telepresença gerada por modernos instrumentos de telecomunicação, em especial a Internet e os celulares. Para a autora, o contato virtual pode ser tão verdadeiro quanto o físico, embora um não substitua o outro.

O olhar antropológico aparece no texto escrito por Carlos Alberto Steil, *Corpo e cultura: questões de antropologia cultural*, que expõe a boa nova do corpo desde o ponto de vista do nativo e os ritos e as crenças como outra versão da oposição entre corpo e mente.

A historiadora Maria Zilda S. de Matos, em *O corpo e a história: ocultar, expor e analisar*, indica a passagem da ocultação para a exposição do corpo, que o torna "verdadeira sensação" e "objeto de investigação, vinculado a reivindicações pelo direito do corpo e dos prazeres físicos" (p. 65). A autora elabora um histórico dos vários aspectos de análise do corpo ao longo dos tempos, em especial a partir do século XIX, dando ênfase à questão da sexualidade, do casamento, às características dos corpos femininos e masculinos e ao corpo nas tramas do poder.

Em *Modernidade, pós-Modernidade e corporeidade: uma visão filosófica*, Silvia Maria de Contaldo, professora de história da filosofia, descreve as vicissitudes do corpo desde o dualismo platônico até a assim chamada pós-Modernidade. Finaliza o seu percurso perguntando se ainda podemos "dar conta da nossa corporeidade num mundo em que homens e mulheres são literalmente submetidos à tirania do artificial e (des)humano". E responde afirmativamente. "Basta compreendermos que, em meio às razões triunfantes da Modernidade e da pós-Modernidade, ainda somos saudável fragilidade, pois nossa corporeidade é nossa humanidade" (p. 96).

A terceira sessão, *Perspectivas teológicas*, inicia-se com o texto da teóloga Ivone Gebara, *Corporeidade e gênero: uma perspectiva ecofeminista*, no qual aparecem reflexões sobre o ecofeminismo como instrumento de análise crítica da modernidade patriarcal, a noção de corpo na perspectiva ecofeminista, os corpos e a teologia cristã, finalizando com a indicação de caminhos para a construção de uma ética ecofeminista.

Leonardo Boff aborda o tema *Os corpos dos pobres: uma visão teológica*, lançando, de início, um olhar ecológico sobre o corpo; em seguida, o autor passa a caracterizar o corpo enfermo. Em oposição aos cenários ameaçadores que revelam o estado lastimável do corpo, o teólogo reafirma a tese que perpassa o cristianismo desde a Igreja dos primórdios: "O fim dos caminhos de Deus é o corpo, corpo crucificado e ressuscitado" (p. 131).

Fugindo da temática da sessão (o tema encaixar-se-ia melhor na segunda sessão), o trabalho da antropóloga Nilma Lino Gomes focaliza a relação *Corporeidade e negritude*, expondo os seguintes tópicos: a materialidade do corpo e o corpo como construção sociocultural; cabelo e cor da pele: símbolos da bele-

za e da identidade negra; o corpo negro e a construção da identidade. Ao final, a autora reconhece que, apesar dos avanços, " há muito que pesquisar, intervir e dialogar para que, de fato, construamos uma representação positiva sobre o povo negro, sua história e sua raça" (p. 140).

Em *Corpo e sexualidade: do biológico ao virtual*, o teólogo Antônio Moser desenvolve um itinerário histórico do corpo à corporeidade, mostrando a sua negação, depois, a sua afirmação; estuda a corporeidade no enfoque de uma abordagem dialética de toda a realidade. Ao expor as relações entre sexo e sexualidade, o autor aponta o convívio tenso entre religião e sexualidade, o alargamento da reflexão ética nas últimas décadas pelo desenvolvimento das ciências, focalizando, principalmente, a questão do prazer, e enfrentando as perplexidades da bioética.

Maria Inês de Castro Millen, médica, teóloga e cientista da religião, e a teóloga Maria Clara Lucchetti Bingemer discorrem sobre *Corporeidade e violência: o corpo profanado*. Iniciam tratando da corporeidade e violência em perspectiva bíblica — Antigo e Novo Testamento —, com ênfase no aspecto kenótico do corpo na encarnação. No subtema intitulado "Jesus de Nazaré: o templo de seu corpo e o corpo em conflito", a corporeidade humana e carnal vulnerável de Jesus é apresentada como "o lugar da presença e da manifestação de Deus em meio à humanidade, antes localizada no templo" (p. 193). Na Paixão de Cristo, as autoras lêem a tragédia da destruição do corpo. Já com a vinda do Espírito Santo, a corporeidade humana redescobre novas dimensões. No subitem "Corporeidade, violência e crise de paradigmas", é caracterizada uma tipologia da violência, são indicadas as múltiplas causas desse mal, que dilacera o outro na sua corporeidade, e são expostos possíveis caminhos de superação. Entre eles, é apontada a necessidade de reabilitar a convicção em uma "revolução cristã" capaz de desarmar a ideologia da violência, que se deve considerar como uma "patologia humana", porque abre espaço para a falsidade, para a "pseudo-inocência", para o desejo de resolver os conflitos pela disputa, pela força do poder e das armas, pela covardia para com os mais fracos (p. 226).

O teólogo Luiz Carlos Susin dá ao seu tema o título *Isto é meu corpo dado por vós*. Entre os vários tópicos, ele aborda a centralidade ou o eixo da corporeidade na espiritualidade cristã; focaliza a pessoa a partir da corporeidade: de "corpo próprio" a "corpo doado". Trabalha dois conceitos clássicos de pessoa. Um que acentua a individualidade ou singularidade; outro que vê a pessoa como relação. Faz, em seguida, uma bela articulação entre a corporeidade e as pessoas da Trindade, dando ênfase ao Espírito Santo, que sempre foi considerado "o mais esquecido", "o desconhecido para além do Verbo" — segundo a famosa expressão de Hans Urs von Balthasar (p. 251). Susin finaliza seu trabalho discorrendo sobre Eva-Maria: o terceiro modelo de pessoa, aliada ao Espírito da vida.

A última sessão da obra, sob o título *Conclusões*, contém dois trabalhos. O primeiro, da socióloga Lúcia Ribeiro, *Corporeidade como desafio teológico na América Latina*, estuda as diversas fases do corpo na evolução da pessoa, as desigualdades sociais que se inscrevem no corpo, os meandros e a riqueza da sexualidade, as condições e as relações saúde-doença, e termina apontando as exigências cristãs, em especial o amor, que elevam o corpo a um *locus* teológico de encontro com Deus.

O capítulo final, do especialista em teologia moral Márcio Fabri dos Anjos, intitula-se *O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade*. Aborda, de início, o conceito de dignidade na ética. Depois, discorre sobre a corporeidade enquanto passível de vulnerabilidade nas pesquisas científicas. No item seguinte, focaliza algumas sinalizações teológicas para a corporeidade, propondo a tese que "a teologia da corporeidade converge para uma soteriologia" e que "olhar o corpo é um passo metodológico necessário para a teologia". No último item, o autor aponta algumas argumentações ou razões em ética (razão ontológica, autônoma, funcional, anamnética, simbólica) e suas implicações no trato da corporeidade.

Este breve garimpo pelos tópicos principais da obra oferece apenas uma pálida idéia da profundidade e da riqueza do material que ela contém. Hugo Assmann, em *Paradigmas educacionais e corporeidade* (3. ed. Piracicaba, Unimep, 1995), escreve que "a corporeidade do nosso ser é a instância referencial de critérios para a educação, para a política, para a economia e até para a religião" (p. 91). Mais adiante, referindo-se especificamente à educação, faz uma afirmação categórica: "O corpo é, do ponto de vista científico, a instância fundamental e básica para articular conceitos centrais para uma teoria pedagógica. Em outras palavras: somente uma teoria da corporeidade pode fornecer as bases para uma teoria pedagógica" (p. 113). Poderíamos afirmar o mesmo com relação ao saber e à práxis teológica e às ciências da religião? Embora os escritos da obra que resenhamos não cheguem, explicitamente, a essa conclusão, parece-me que as ricas análises teológicas e os olhares multidisciplinares que ela contém apontam nessa direção.

José J. Queiroz

Notas

* Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo, Soter-Paulinas, 2005. 302 pp. ISBN 85-356-1568-7.

Um encontro fascinante com Jesus*

José Luis Sicre é um autor bem conhecido entre nós, graças principalmente a seus estudos sobre a profecia, alguns deles traduzidos para o português. Daí a surpresa ao nos depararmos com essa obra, uma extensa introdução aos evangelhos: no primeiro volume são considerados os evangelhos sinóticos, no segundo temos um passeio pela terra de Jesus, e o terceiro nos introduz ao evangelho segundo João. O novo título em português tenta corrigir o estranhamento provocado pelo título original espanhol da trilogia – *O Quadrante*. Quadrante refere-se à moeda oferecida pela viúva de Mc 12,41-44, que despertou a curiosidade da personagem-guia, Andrônico, que se verá motivada a conhecer o mundo em que os evangelhos surgiram. Sim, porque a obra se desenvolve num tom inusitado: capítulos narrativos, em que são narradas as peripécias de Andrônico, um cristão fictício que teria vivido na segunda metade do século I, se alternam com capítulos de cunho mais científico, em que se procura fundamentar as posições adotadas na narrativa.

Dizia um professor que se numa argüição alguém começar sua crítica pelos elogios, pode-se esperar adiante pelo pior. Daí que começo pelo mais frágil, para depois chegar ao que considero os valores da obra. E a fragilidade reside exatamente nos capítulos mais científicos, que embasam toda a narrativa. As posições assumidas no tocante à formação dos evangelhos sinóticos estão, muitas vezes, ultrapassadas no campo da pesquisa. Dificilmente se mantém hoje que a escrita do evangelho segundo Marcos dependa da pregação de Pedro, ou ainda que o referido evangelho possa ser de responsabilidade de uma única pessoa, e que esta tenha sido exatamente Marcos, o mencionado em At 12. Estas últimas observações valem para os demais evangelhos (por exemplo: a obra lucana é mesmo devida a um discípulo direto de Paulo?). Sicre recolhe os diversos testemunhos da Patrística relativos aos autores dos evangelhos, como que para reforçar sua opções na parte narrativa. Há muito tempo já se vem reconhecendo que os evangelhos são fundamentalmente anônimos.

Essas observações não são de menor importância. Sicre praticamente ignora os estudos da *Formgeschichte* e da *Redaktiongeschichte*, que, cada uma a seu modo, destacaram o processo de redação dos evangelhos, fruto de uma história complexa, extensa. Eles se explicam muito mais pela história anônima das primeiras comunidades seguidoras de Jesus, e pelas circunstâncias variadas em que cada uma delas viveu, que pelas intenções e objetivos de alguns personagens individuais. Certamente Sicre não desconhece isso (como prova o capítulo 13 do volume I), mas sua ênfase nos personagens supostamente autores os superdimensiona, pondo a história das comunidades em segundo plano. Isso fica salientado também pelo fato de que, se no conjunto da obra temos um momento para conhecer a terra em que Jesus viveu (o segundo volume), não temos a oportunidade, a não ser em alguns momentos, e de relance, de conhecer as terras e regiões em que, mesmo supostamente, teriam sido escritos os evangelhos. E muito menos temos indicações extensas sobre as diversas facetas do desenvolvimento das comunidades seguidoras de Jesus. O resultado é que haja a tendência em identificar o tempo de Jesus com o da redação dos evangelhos, como se entre eles não houvesse acontecido um complexo processo de transmissão oral e escrita, de que os evangelhos são resultado. Isso possibilita a Sicre, por exemplo, apresentar os bem-aventurados de Mateus como os destinatários diretos da proclamação de Jesus (volume II, p.318), sem considerar que o relato mateano é fruto de um longo processo redacional.

Algumas posições merecem um estranhamento maior, pelo menos desde aqui, a empobrecida América Latina, e da parte de quem já tenha lido os escritos de Sicre sobre as questões sociais nos livros proféticos. A leitura das bem-aventuranças em Mateus é, no mínimo, espiritualizante ao extremo, a ponto de o autor precisar oferecer delas uma tradução muito distante do original grego, que justifique sua interpretação. Cite-se, a propósito, a passagem da p.148 do volume I, relativa a Mt 5,6: "a palavra 'justiça' pode fazer-nos pensar em justiça social. No entanto, o termo que o Evangelho usa tem uma conotação diferente, e poderíamos traduzir: 'bem aventurados os que têm fome e sede de serem fiéis a Deus, de cumprirem a vontade de Deus'". Não é possível concordar: traduzir

"justiça" por "vontade de Deus" é, no mínimo, retirar daquela sua especificidade. E por que não pensar que em Mateus "justiça" possa se referir também à justiça social se, por exemplo, em Mt 20, aquele patrão da parábola (que não freqüentava reuniões da Alca nem queria destruir os direitos trabalhistas...), ao pagar igualmente a quem tinha trabalhado desigualmente, o fez porque prometeu pagar "o que for justo" (Mt 20,4)? Por que não ler com atenção Mt 25,31,46, que chama justos àqueles que deram de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede, que se solidarizaram com os doentes, nus e encarcerados?

Irrita também a insistência com que Sicre busca convencer que a obra lucana seria desprovida de preocupações de cunho social. Ou pior, ela desestimularia a que se pensasse em Jesus articulado ao enfrentamento dos problemas sociais e políticos. Justamente a obra em que a temática ricos x pobres aparece de maneira mais acentuada. Mas, como Sicre faz Lucas dizer, "O que quero é preparar uma armadilha para o leitor. Que crie grandes ilusões a propósito de Jesus, até políticas, pensando que ele vai trazer solução para todo tipo de problemas. E que logo, pouco a pouco, vá surpreendendo-se ao perceber que Jesus não faz nada disso. Quando ele morre crucificado, o leitor deve sentir a mesma desilusão que os discípulos de Emaús. Deve ter desejos de mandar tudo às favas, de pular do barco que naufraga. E então se encontrará de novo com Jesus e voltará entusiasmado a Jerusalém. Porém sabendo que Jesus não salva de romanos nem resolve problemas materiais" (p.189). O estrago que uma passagem como essa pode fazer no contexto em que vivemos não se mede. E depois disso nem as palavras da pp.238-239, até porque ambíguas, são capazes de salvar. Repito: considerações como essas assustam em Sicre, autor muito sensível a esse tipo de questões em suas obras sobre a profecia. Ou terá ele uma chave de leitura emprestada a Marcião, o líder do século II, que opunha de forma irreconciliável Escritura judaica e Novo Testamento?

O segundo volume da tríade é o melhor de todos. Ele nos conduz, sempre através da saga de Andrônico, a percorrer a terra em que Jesus viveu. Também nos oferece uma exposição sobre a presença de Jesus e sua resposta aos desafios que se colocavam no seu contexto. Sempre alternada a capítulos narrativos, temos uma apresentação da obra de Flávio Josefo, reconhecidamente indispensáveis para a compreensão do momento, depois uma apresentação da geeografia de Israel. Em seguida um apanhado histórico, que chega até o tempo de Jesus, quando se apresentam as formas do domínio romano e da resistência comandada por sicários e zelotas.

A segunda parte deste volume nos coloca em contato com as festas e orações do Israel do tempo de Jesus. Talvez Sicre nos apresente mais do que efetivamente podemos saber, pois as fontes disponíveis reproduzem mais fidedignamente os modos e práticas do judaísmo posterior à grande catástrofe de 70 (a destruição de Israel e de Jerusalém pelos romanos), e o que disso pode ser aplicado ao período anterior é bastante discutível. Infelizmente não ficamos sabendo das práticas religiosas populares ou não-oficiais, indispensáveis para a compreensão de passagens dos evangelhos, os exorcismos por exemplo.

A terceira parte nos apresenta os grupos organizados em Israel no tempo de Jesus. Sobre os essênios, o autor segue a proposta da escola de Groningen (Holanda), que não simplesmente os identifica com os habitantes de Qumran nem os dissocia totalmente destes. Depois somos apresentados aos fariseus e saduceus, inimigos declarados uns dos outros. A quarta parte nos apresenta "o povo", formada pela classe governante (a corte, o sumo sacerdote, os sacerdotes dirigentes, os "sumos sacerdotes", a nobreza leiga e as autoridades menores), a classe dos subalternos (os escribas, os militares, os publicanos, os administradores), a classe sacerdotal (os simples sacerdotes, os levitas) e, separadas das anteriores por um abismo intransponível, as classes dos camponeses, dos artesãos, as impuras (por origem ou por profissão) e as da gente desprezível. Quadro expressivo, inspirado em Lenski e Crossan, entre outros. É nesse quadro que Sicre apresenta Jesus, e a resposta que deu aos seus contemporâneos, baseada na esperança judaica pelo Reino de Deus.

O terceiro volume, como o próprio autor salienta, "quer ser um comentário simples, acessível, ao quarto evangelho". Efetivamente, o que lemos é uma despretensiosa meditação, na maioria das vezes em forma de diálogo, sobre quase todo o evangelho. Os capítulos de cunho científico mostram que o autor se serve de autores reconhecidos, como Raymond Brown e Senén Vidal, seguindo a este mais de perto.

Até agora uma apresentação do conjunto, entremeada a críticas a pontos específicos. Mas a grande novidade é para ser destacada aqui, no termo dessa resenha: o estilo do livro, o seu gênero literário. Este é o grande achado da obra. Nela os capítulos científicos são adendos, apêndice para a narrativa fictícia protagonizada por Andrônico. Embora o ambiente deste seja de alguma forma o dos setores privilegiados do ponto de vista social (e, portanto, o "povão", aquela gente que, segundo 1 Cor 1,26-29, terá composto a esmagadora maioria das comunidades, apareça apenas esporadicamente), o retrato que temos

do mundo que viu surgirem Jesus e os evangelhos é para lá de interessante. Um objetivo do livro, que terá sido alcançado, é justamente o de dar aos evangelhos e aos seus contornos redacionais um tom coloquial, surgidos que foram da vida cotidiana e dos desafios de conferir-lhe sentido a partir das memórias de Jesus de Nazaré. Uma atenção maior às pesquisas de cunho sociológico e antropológico que têm sido aplicadas aos evangelhos teria dado maior densidade ao resultado final, matizando algumas de suas conclusões mais questionáveis, e conferindo maior realismo a algumas de suas afirmações. O que não torna dispensável a leitura desta obra original e estimulante. Muito pelo contrário.

Pedro Lima Vasconcellos[*]

Notas

[*] SICRE, José Luis. ***Um encontro fascinante com Jesus***. São Paulo: Paulinas, 2004. 3v.

[*] Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, é Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da mesma universidade e pesquisador no Programa de estudos pós-graduados em Ciências da Religião.