ISBN 85-86572-04-7

JESUS: ANÚNCIO E REFLEXÃO

FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO (ORG.)

Coleção Idéias 4

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

UNICAMP

Francisco Benjamin de Souza Netto (org.)

JESUS:
ANÚNCIO E REFLEXÃO

UNICAMP Coleção IDÉIAS 4
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Coleção IDÉIAS 4

Jesus: Anúncio e Reflexão

Francisco Benjamin de Souza Netto (org.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas

Diretor: Rubem Murilo Leão Rêgo
Diretor Associado: Rita de Cássia Lahoz Morelli

ISBN 85-86572-04-7

Comissão de Publicações:
Coordenação Geral: Profª Drª Rita de Cássia Lahoz Morelli; Coordenação da Revista Idéias: Prof. Dr. Marcelo Ridenti; Coordenação da Coleção Idéias: Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari; Coordenação das Coleções Seriadas: Prof. Dr. Lucas Angioni; Representantes dos Departamentos: Profª Drª Maria Suely Kofes – DA, Prof. Dr. Armando Boito Jr. – DCP, Profª Drª Eliane Moura Silva – DH, Prof. Dr. Lucas Angioni – DF e Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço – DS; Representantes dos funcionários do setor: Marilza A. Silva, Magali Mendes e Sebastião Rovaris; Representantes discentes: Igor J. Renó Machado (pós-graduação) e Mário A. Medeiros da Silva (graduação)

Editoração: Marilza A. Silva
Revisão: Francisco Benjamin de Souza Netto e Deborah Vogelsanger Guimarães
Projeto da capa: V. J. de Camargo
Capa: Rodrigo Franco da Silva - Comunicação LineaCreativa
"Jesus menino" - nanquim e aquarela carnivada de Egas Francisco, 2000.
Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

Jesus: anúncio e reflexão / Francisco Benjamin de Souza Netto. – Campinas,SP : UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.
420 p. - (Coleção Idéias)

1. Jesus Cristo. 2. Messias. 3. Teologia. 4. Redenção. 5. Encarnação. 6. Páscoa. 7. Religião I. Souza Netto, Francisco Benjamin de. II. Título. III. Série.

CDD 232

Catalogação na Fonte - Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP
CRB nº 3387 / Cecília Maria Jorge Nicolau Consul

"O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas , e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas".

Nietzsche

SUMÁRIO

7 Apresentação
Francisco Benjamin de Souza Netto

15 O Jesus de Tomás de Aquino
Francisco Catão

37 Cristo no Jardim das Oliveiras
Jean-Paul

41 Igreja e Evangelização: o endemoninhado e os apóstolos
Luiz Roberto Salinas

59 Jesus nas cristologias do Novo Testamento
Francisco Benjamin de Souza Netto

207 O mediador e a solidão
Franklin Leopoldo e Silva

229 Hegel e o *Verbum Crucis*
Xavier Tilliette

259 Jesus em Reich: a tirania e a conspiração contra a vida e a existência
Luzia Marta Bellini

273 Notas para uma interpretação da figura histórica de Jesus do ponto de vista do Anticristo de Nietzsche
Oswaldo Giacoia Jr.

313 Jesus, Narciso, Sócrates
Amnéris Maroni

337 Entre primitivismo e classicismo: o cristo romântico de Jean-Auguste-Dominique Ingres
José Roberto Nociti Filho

361 O Messias proletário crucificado: Jesus Cristo segundo Karl Kautsky
Michael Löwy

369 O Jesúvio de Georges Bataille
Eliane Robert Moraes

383 O Cristo reinterpretado: espíritas, teósofos e ocultistas do século XIX
Eliane Moura Silva

RESENHA

397 Jürgen Moltmann. O caminho de Jesus Cristo
(Pedro Lima Vasconcelos)

APRESENTAÇÃO

Francisco Benjamin de Souza Netto[*]

Duas afirmações podem certamente fazer-se a respeito da pessoa de Jesus de Nazaré, dito o Cristo, isto é, o Messias, seja qual for o juízo que se forme sobre as historicidade de sua existência. A primeira destas afirmações é a que o declara integrante da herança humana, isto é, de quanto a humanidade, desde seu anúncio e memória, inclui e encerra em seu patrimônio, ao lado de bens da mais variada natureza e procedência, sem omissão nem discriminação de quais quer outros mestres do saber, religiosos ou não. No que a isto concerne, pode-se dizer que o caráter de personagem que lhe é atribuído origina-se no oriente médio, migra para o conjunto do império romano, expande-se por este e, mais tarde, progressiva e diferenciadamente, irradia-se em todas as direções, alcançando inclusive culturas e civilizações mais antigas do que aquelas em que se originou. As recentes comemorações do presumido segundo milênio de seu nascimento foram uma expressão eloqüente desta sua universalidade. Junto a isto e por isto, tem ele lugar no que se pode denominar de a consciência de si de cada homem, ao menos no ocidente e em parte do oriente: ele o tem, no sentido de ser um dos referentes desta consciência e o tem,

[*] Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

sem dúvida, a partir de uma multiforme representação do que teria sido a sua pessoa, desde a admissão mais ingênua de sua historicidade, até a mais radical identificação entre o representado e sua representação. A publicação que ora apresentamos é um reconhecimento de que esta herança e esta consciência têm lugar no universo acadêmico. Entre a herança, enquanto recepção ainda que, de início, passiva do anúncio primitivo, e a consciência, em verdade um coletivo a compreender as mais variadas formas, há que se reconhecer que, sob formas variadas, por vezes divergentes, e sucessivas, a ponto de poder se discernir também uma variedade de tradições, ocorreu com a memória que dele se formou o mesmo que habitualmente ocorre na esfera da mente humana: entre a imaginação e as formas conceptivas mais elaboradas da razão, exerceu-se todo um esforço de reflexão, em meio ao qual a reflexão acadêmica é certamente apenas um caso ou exemplar, mas um caso que dá origem e forma à presente publicação.

A idéia de organizar uma publicação nesse sentido nasceu em 1998 por iniciativa do Prof. Dr. João C.K. Quartim de Morais, que rapidamente conseguiu o apoio de significativo número de colegas dentro do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, os quais a justo título adotaram a política de congregar em torno do núcleo por eles mesmos constituído colegas de outras instituições. Importava fazer vir à tona o que se pensava, em meio a profissionais acadêmicos e afins, a respeito de Jesus de Nazaré ou Belém, dito o Cristo em acepção especial de messias, ungido, por certo círculo humano, logo diversificado e ampliado, e assumido por seus adeptos como fundador e mestre religioso, não raro de porte teológico-político. Jamais se pretendeu privilegiar qualquer orientação ou ênfase confessional e, quando algo desse título foi visualizado, só o foi qual objeto de pesquisa e estudo desta ou daquela disciplina. O que veio à tona é o que ora apresentamos: um mosaico de abordagens, diferenciadas quanto aos sujeitos das representações estuda-

das e quanto à classificação epistemológica que se pode dar a cada uma delas. Nem de longe se esgotou o espectro de alternativas, nem foi isto pretensão dos organizadores; nada obsta que volumes similares venham a ser produzidos: o que se produziu é um elenco entre muitos possíveis. A leitura do resultado a que se chegou depara de imediato com sua diversidade e, talvez, o que o quase conjunto constituído tem em comum é apenas o distanciamento entre o autor ou pesquisador e a profissão de fé subjacente ao fenômeno estudado, prática religiosa, doutrina mais ou menos teológica ou representação estética a refletir uma ou outra, ou a pura afeição do artista por seu tema ou imagem. Deixamos à preocupação e incumbência de alguma possível resenha detectar se há ou não algo a mais a unificar o produto final. Há, talvez, o propósito de manter-se distante, quiçá abstração da confissão ou sedação do afeto. Há ainda a já referida condição acadêmica dos autores. Fica por conta do leitor, potencial ou virtual, discernir em que medida o que se alcançou é ou não expressão de uma época, na qual o espectador prevalece sobre o ator. Por enquanto, diga-se isto, somente, sobre a publicação, como livro, do presente volume.

Reunido o acervo das contribuições livremente produzidas ou enviadas e após haver o mesmo chegado às mãos do atual organizador, desde o início participante do projeto mas não a este título, foi feita uma avaliação do que chegara, avaliação cujo avesso revelou-se, como não poderia deixar de o ser, o quanto ficara por estudar e dizer. De todas as possibilidades deixadas em aberto, uma revelou-se significativa: não havia uma palavra sobre o documento fundamental a partir de cuja leitura, feita sob as mais variadas formas e, muitas vezes, transmitida por meio de um recurso e de um retorno à palavra oral, se haviam originado as múltiplas representações do personagem título do volume. Pareceu a este organizador e àqueles que teve a oportunidade de consultar, todos ou quase todos, a memória não permite ser preciso, que não se poderia omitir alguma

referência ao Novo Testamento. Feitas algumas consultas, impôs-se, por mais viável, a alternativa consistente em se tentar uma abordagem acadêmica e, atendendo a uma solicitação que já lhe havia sido feita desde o início, o já então organizador do volume assumiu o *munus* de autor de um estudo que visualizasse o Novo Testamento, entre outras razões por constar em seu currículo alguma formação nas disciplinas que o estudam. Todavia, isto se fez com um propósito preciso: não se trataria de expor as modernas controvérsias a respeito da historicidade de Jesus ou da crítica dos escritos estudados, mas de revisitar tal acervo a partir destas e em razão do que está na origem das mesmas e da presente publicação, ou seja, da importância histórica das tradições estudadas. Ora, esta importância reside antes de tudo no papel desempenhado por tais tradições na formação da própria história no que conveio chamar-se a era cristã. Por esta razão, optou-se por um estudo dos assim chamados escritos canônicos, com o sacrifício dos ditos apócrifos, objeto ainda de monografias especializadas e bem menos decisivos para a ótica adotada. Com isto completou-se o volume que apresentamos no essencial.

O resultado da convergência de estudos a que se deu oportunidade de ocorrer foi uma coletânea variada, a incluir estudos de psicologia, antropologia, sociologia, história, teologia, filosofia, estética, crítica literária, tudo isso sem nenhuma restrição ou censura. A determinação da unidade ou coerência, oposição ou contradição do que veio à tona fica à incumbência do leitor, mas é possível antecipar que não se pretendeu preestabelecer qual viria a ser em nenhum momento do trabalho de organização. Para melhor enfatizar a liberdade com que trabalharam os colaboradores, não se pretendeu montar o volume de modo a sugerir uma leitura em determinada direção, do particular para o universal, por exemplo, ou o contrário disto. A montagem feita foi conservada pelo atual organizador tal como a recebeu, sendo apenas em um pouco ampliada quanto a dois novos títulos.

Ainda em tempo, dirijo à Marilza, aos demais funcionários da gráfica e à Deborah Vogelsänger Guimarães, por sua contribuição ao trabalho de revisão e organização, os agradecimentos dos responsáveis por esta publicação. E a Egas Francisco, que gentilmente, criou para este número e nos cedeu as gravuras de vários aspectos de Cristo.

Autores:

Amnéris Maroni, Departamento de Ciência Política , Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

Eliane Moura Silva, Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

Eliane Robert Moraes, Faculdade de Comunicação e Filosofia da PUC-SP.

Ernesto Maria Giusti, Universidade São Judas Tadeu e PUC-SP.

Francisco Benjamin de Souza Netto, Departamento de Filosofia, IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

Francisco Catão, Instituto Teológico Pio XI-SP.

Franklin Leopoldo e Silva, Departamento de Filosofia, FFLCH-USP.

José Roberto Nociti Filho, Doutorando em História pela UNICAMP.

Luzia Marta Bellini, Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá.

Michael Löwy, Universidade de Paris.

Oswaldo Giacoia Jr., Departamento de Filosofia, IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

Pedro Lima Vasconcellos, Mestrado em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior.

Xavier Tilliete, Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

Egas Francisco - "De Jesus e Maria", nanquim, 2000.

O JESUS DE TOMÁS DE AQUINO

Francisco Catão[*]

Tomás de Aquino (1225-1274) é um autor de que muito se fala, mas que poucos conhecem em profundidade. Surge como uma figura cheia de contradições, que se refletem na movimentada história da interpretação de seus textos.

Os avatares do texto tomasiano

Na História da Filosofia é um dos paladinos do aristotelismo, chegou a ser condenado *post mortem* por causa de suas pretendidas concessões às teses do Estagirita, tais como eram sustentadas, na Universidade de Paris, pelos discípulos de Averroes, e, no entanto, durante a vida foi um vigoroso defensor do pensamento agostiniano-cristão contra os averroistas!

Na História da Teologia as contradições não são menores. Os contemporâneos de Tomás admiravam-se da novidade de sua doutrina, mas não foram capazes de introduzi-la na prática corrente da Escola. Durante mais de dois séculos continuar-se-á tomando por base do ensino da teologia as Sentenças de Pedro Lombardo, escritas no século XII.

Somente no século XVI os dominicanos começaram timidamente a comentar na Escola os textos de Tomás de Aquino, em particular a *Suma*

---

[*] Doutor em Teologia pela Universidade de Strasbourg (França) e Professor de Teologia no Instituto Teológico Pio XI – São Paulo-SP.

de Teologia. Mas transplantavam sua doutrina para uma problemática inteiramente nova, que ocultava mais do que esclarecia o pensamento original do autor. O tomismo dos Comentadores clássicos, como ficaram conhecidos é um grande biombo, escondendo o pensamento tomasiano, que se depreende do texto. Apesar de sua grandeza esse tomismo, centrado nas questões controvertidas entre cristãos, esvaziou-se com a escolástica e agonizava no século XIX.

Foi quando se esboçou uma primeira reação. Leão XIII sentia-se responsável pela restauração da cristandade. Era preciso enfrentar as questões modernas, especialmente da liberdade, do Estado laico e do afastamento das massas, tratadas como simples força de trabalho, com total desconhecimento de sua dignidade. Nos embates que se anunciavam, a Igreja precisava de uma doutrina consistente, harmoniosa e aberta às questões contemporâneas. Diversas circunstâncias apontaram para Tomás de Aquino, promovido, então a Doutor Comum da Igreja. Posição de prestígio, mas demasiado incômoda para quem se aplicasse em sublinhar-lhe a originalidade do pensamento. A oficialização de uma doutrina é o melhor caminho para sua esterilização.

Todavia, desencadeada a volta à verdade do texto, foi impossível conter a crítica histórica. Recolocado no contexto das questões medievais, o ensino de Tomás de Aquino recobrou aos poucos a aura de novidade que o acompanhou na sua época e se tornou ponto de partida para uma profunda renovação de toda a problemática teológica. Foi a grande contribuição que deram para a História da Teologia os "tomistas" da primeira metade do século passado: redescobrir o pensamento tomasiano escondido pelas pseudo-fachadas do tomismo corrente e preparar assim um diálogo com os pensadores contemporâneos, análogo ao do jovem Tomás, na nóvel Universidade de Paris.

Mas as contradições das origens também se reproduzem hoje. O tomismo continua aferrado a uma visão histórica de Tomás de Aquino, ainda que renovada. Quando porém se adquire uma certa familiaridade com o seu texto, percebe-se que só há um meio de lhe seguir o pensamento: partir das mesmas bases de que ele partiu, depois de submetê-las, evidentemente à crítica, com os novos recursos históricos e lingüísticos

de que dispomos. Tentar enfrentar, em harmonia com o conjunto dos caminhos de solução para os quais apontou, as questões que se colocam hoje para o teólogo contemporâneo.

Sob esse aspecto, a questão de Jesus é especialmente interessante. Sua abordagem, nesse espírito, tem se revelado de grande fecundidade. A questão evoluiu bastante nesses últimos trinta anos. Vale a pena tentar um pequeno balanço.

Contexto e significação

Ao falar do Jesus de Tomás de Aquino, o primeiro cuidado é de ler, no contexto da problemática da época, os inúmeros textos que nos legou sobre Jesus. Somente assim é possível se dar conta das questões que enfrentou e da significação das diferentes soluções que nos foi propondo desde o início de seu magistério parisiense, como comentador das Sentenças até a última parte da Suma de Teologia, que acabou deixando incompleta.

Quando se estuda um grande autor, sobretudo medieval, que valorizava sobremaneira a tradição recebida, é indispensável distinguir a materialidade das questões de que trata e que, do ponto de vista histórico, tinham para ele, sem dúvida alguma, a maior importância; da perspectiva em que buscou resolver as dificuldades que nelas descobria e superar os limites e as incongruências das soluções até então propostas.

Mais importante do que o contexto das questões que se colocam aos pressocráticos, são as significações das resposta que dão, quanto se tornaram patrimônio de todo o pensamento ocidental e fonte sempre renovada de inspiração filosófica. *Mutatis mutandis*, se pode dizer o mesmo de Platão e de Aristóteles, ou de qualquer outro grande filósofo, como Descartes e Spinoza, Kant e Hegel, Heidegger e Wittgenstein, para só citar alguns. Sob esse aspecto, a filosofia difere enormemente da ciência. Mais do que a materialidade das conclusões a que se chega, importam os muitos caminhos que foram tentados, para responder às interrogações de todos os tempos.

Também é assim a teologia. Apesar das fortes aparências em contrário, nada tem de dogmático nem de definitivo. Uma das grandes marcas

do trabalho teológico atual é precisamente o reconhecimento de que os próprios dogmas são expressões autênticas da fé, mas como respostas a determinadas perguntas, culturalmente situadas no tempo e no espaço. Sua materialidade têm vigência plena no contexto em que foram sancionados; todo teólogo confere valor decisivo à expressão dogmática da fé, assim entendida. Tem-na realmente como norma do seu saber. A história é mestra da vida e mediação à manifestação de Deus. Para lembrar o título de um livro marcante, do grande teólogo belga, Eduardo Schillebeeckx: *História humana: revelação de Deus.*

Ora, a revelação de Deus está na história. Sendo de Deus, porém, a transcende. Todas as suas expressões históricas são relativas. Como o filósofo, mais ainda do que ninguém talvez, e a seu modo, o teólogo busca sobretudo discernir, nos dados históricos que lhe merecem o maior respeito, a significação que têm, pois é por intermédio desta significação que somente poderá responder, de maneira teologicamente adequada, às questões do seu tempo.

Discorrer sobre o Jesus de Tomás de Aquino requer, pois, que se analise primeiro como se colocava a questão em seu tempo, para depois se procurar estabelecer historicamente a significação de suas soluções, a fim de se estar em condições de propor qual a figura de Jesus que melhor corresponderia hoje ao pensamento tomasiano.

Panorama dos textos

Os ingentes estudos que vêm sendo feitos há um século têm mostrado uma profunda e significativa evolução no pensamento de Tomás de Aquino, desde os tempos parisienses até o momento em que, meses antes de morrer parou de ditar, por considerar insignificante o que dizia, comparado com a experiência espiritual por que passou, na festa de São Nicolau em 1273.

Essa evolução apresenta uma certa homogeneidade, mas adquire características próprias em cada um dos temas que foi levado a tratar, quer pelas circunstâncias do ensino ou da resposta que teve de dar a questões

precisas que lhe eram colocadas, quer pela necessidade que sentiu de avançar um pouco mais nesse ou naquele terreno.

Tendo-se em vista a questão de Jesus pode-se, grosseiramente, distinguir três etapas na nítida evolução do pensamento de Tomás de Aquino: o comentador das *Sentenças*, o autor de obras com endereço específico, como o *Contra Gentes* e o *Compêndio de Teologia*, e o teólogo da *Suma*.

Na perspectiva da significação, porém, mais importante do que a materialidade da doutrina contida em cada uma dessas obras, é o que caracteriza a passagem de uma para outra etapa. Nas *Sentenças*, o foco da questão é a compreensão da união das duas naturezas na pessoa ou hipóstase do Verbo, o que se denomina tecnicamente, a união hipostática. Na etapa posterior, das obras mais pessoais é a compreensão de como essa questão se foi colocando historicamente, através dos sucessivos erros ou heresias, obrigando a uma precisão cada vez maior do vocabulário cristão, em diálogo com o helenismo. A passagem pode ser caracterizada por uma "historização" da compreensão de Jesus, que desde já lhe parece ser muito mais fatual, do que racionalmente elaborável, a partir das percepções filosóficas.

Acentuam-se porém ainda, na exposição da doutrina, os elementos filosóficos, metafísicos ou ontológicos, como quisermos, indispensáveis à compreensão do modo de união. Quer dizer, a questão teológica central é ainda a questão da união hipostática. Ora, na passagem desta para a etapa final, o que impressiona é a mudança do foco teológico da estrutura de Jesus para sua significação efetiva no conjunto do desígnio de Deus. De certa maneira, num vocabulário mais moderno, o agir de Jesus prevalece sobre o seu ser e a teologia se articula, diretamente, com a afirmação fatual maciça, revelada, da significação universal salvadora do gesto humano-livre de Jesus, consumado na cruz.

O processo de historização foi levado ao extremo. O que interessa sobretudo a Tomás é compreender de que forma o ato humano de Jesus é salvador, realiza plenamente o desígnio de Deus sobre o mundo. O Jesus de Tomás de Aquino é o homem, Jesus de Nazaré, que, por disposição inefável de Deus, o "mistério", na expressão do Novo Testamento, se tornou fonte da vida no Espírito, a que é chamada toda a humanidade.

Impõe-se, pois, uma análise dos textos. Só depois de feito esse trabalho, numa primeira parte, é possível indagar qual seria, atualmente, a significação do Jesus de Tomás de Aquino.

1. Leitura dos textos tomasianos

Uma forma breve de apresentar os textos tomasianos, para lhes compreender a evolução, é recorrer à imagem da arqueologia e tentar ler os diversos extratos que se deixam perceber nos textos tomasianos.

O Jesus histórico e a história de Jesus

Nos textos tomasianos o primeiro dado a ser considerado é o valor histórico indiscutido dos textos do Novo Testamento.

Hoje em dia a exegese trabalha com a certeza científica de que os textos evangélicos e apostólicos são, em primeiro lugar, expressão da fé dos apóstolos e das primeiras comunidades cristãs. Os discípulos de Jesus, os pregadores e os autores sagrados leram a história de Jesus iluminados, ofuscados, dirão alguns, pela certeza de que, depois de morto, continuava vivo e portanto, que havia ressuscitado. Tendo aparecido inequivocamente vivo aos discípulos que testemunharam sua morte, Jesus os induziu à certeza de que havia ressuscitado, embora jamais se possa entender como. Ora, se Jesus ressuscitou, era verdadeiramente o Messias e tudo que fez e ensinou vinha da parte de Deus e deve ser acolhido como a realização das profecias feitas aos patriarcas e aos profetas.

Assim, no Novo Testamento, há um complexo dificilmente analisável de experiências históricas e de certezas de fé. Na Idade Média o Novo Testamento era tomado como um todo e lido como história a mesmo título que como documento da fé. A exegese histórica nos obrigou a distinguir os dois enfoques, chegando a colocar até com um certo ardor, o problema da historicidade de Jesus. Há pouco mais de cinqüenta anos atrás, a descoberta dos manuscritos do Mar Morto e um melhor conheci-

mento do judaísmo da época de Jesus têm permitido ver melhor quem foi esse Judeu marginal, galileu, Jesus de Nazaré, o Jesus histórico, e a significação que a fé dos discípulos, fundada na sua ressurreição, lhe reconhece na realização do desígnio de Deus sobre o mundo.

Entender que os fatos se passaram como estão narrados no Evangelho é fazer hoje profissão de fundamentalismo e desconhecer a natureza específica dos textos neotestamentários. Contudo, não se pode negar aos autores sagrados do Novo Testamento o direito de haver utilizado a chave hermenêutica da ressurreição para ler a história de Jesus, tanto mais que tinham certeza do fato de que esse Jesus de Nazaré com quem haviam convivido, estava realmente vivo.

O primeiro grande estrato da imagem medieval e, por conseguinte, tomasiana de Jesus, é a história evangélica de Jesus, e não o Jesus histórico, tal como o entendemos hoje. Quando se lêem os textos de Tomás de Aquino sobre os mistérios de Jesus, seus comentários às Escrituras ou suas obras catequéticas, por exemplo, em qualquer momento ou etapa de seu pensamento, encontrar-se-á sempre, na base de sua reflexão, a história evangélica de Jesus, como documento fatual indiscutido.

Não é por aí que se deve buscar qualquer originalidade de Tomás de Aquino, embora seja importante notar desde agora que essa história de Jesus, história da fé, é realmente a base do Jesus de Tomás de Aquino, mais do que qualquer especulação sobre o Verbo encarnado ou, muito menos, sobre a experiência subjetiva de Jesus como meu Salvador e Senhor, como alguns tenderam a interpretar as orações e as composições poéticas ou litúrgicas do Aquinate.

A realidade da Encarnação

O segundo extrato do texto tomasiano é mais complexo. Refere-se à realidade da encarnação – este homem, Jesus, é o Filho de Deus – e à maneira original e única de entender corretamente a união da divindade com a humanidade, na pessoa de Jesus.

Considerando-se apenas os grandes textos mencionados acima, percebe-se bem a evolução desse estrato. Nas *Sentenças,* seguindo os enuncia-

dos do Lombardo, na distinção 18 do terceiro livro, o assunto é introduzido a partir da "pessoa que assume" e da "natureza assumida", para se tratar logo em seguida do "modo de união", na pessoa. Somente na questão oitava se fala diretamente de Jesus, seu nascimento, a adoração da humanidade, a santidade de Jesus, seu conhecimento perfeito e os limites humanos por ele assumidos, a vontade livre de Jesus agindo verdadeiramente como homem e, enfim, a atribuição a Jesus de tudo que caracteriza a vida moral do ser humano agraciado por Deus, desde o mérito até à prática das virtudes, incluindo a submissão à lei, como expressão da fidelidade ao caminho traçado por Deus para os humanos.

Ora, quando se passa para o *Compêndio* e para o *Contra Gentes*, a abordagem é outra. A preocupação com a "união" continua sendo central. Ela comanda o desenvolvimento do texto. Mas o problema é agora colocado na história, em que se pode ler um desenvolvimento até certo ponto lógico da doutrina sobre o Cristo.

Deixando de lado o contexto mais amplo, que depende dos objetivos e, portanto, da organização dos livros e capítulos de cada um desses escritos, observa-se notável paralelismo a partir do capítulo 202 do *Compêndio* com o texto que começa no capítulo 27 do quarto livro do *Contra Gentes*. Tomás acompanha desde as suas origens históricas, os "erros" a respeito da doutrina sobre o Cristo.

No quarto livro do *Contra Gentes* depois de tratar da Trindade, Tomás situa logicamente na história o lento processo de formulação da doutrina cristológica. O fato, historicamente comprovado pelos Evangelhos, é de que Jesus é o Filho de Deus encarnado, feito verdadeiramente homem.

Fotino, como Ebion e Cerinto, seguidos por Paulo de Samósata, ao considerar a realidade histórica de Jesus, negaram que fosse Deus, no sentido verdadeiro e próprio. Um grande homem, um santo, um profeta, adotado por Deus, mas não verdadeiramente Deus.

Maniqueu, Valentiniano e Apolinário, vinculado por sua vez ao arianismo, acabaram vendo em Jesus um ser tão espiritual e celeste, que desconheceram a realidade da natureza humana íntegra de Jesus. Como poderia ser Deus, um ser corpóreo dotado de uma alma racional, de inteligência e de liberdade, que tende a se afirmar autonomamente como o outro de Deus?

É difícil dizer até que ponto Tomás de Aquino tinha consciência de que historicamente todos esses "erros", embora repercutissem na maneira de entender Jesus, lesavam uma das duas naturezas em causa, a divina ou a humana, mas não chegavam a colocar diretamente a questão da originalidade do Filho de Deus encarnado. Ele sabia, entretanto que a "união do Verbo ao homem", como diz no capítulo 34, só foi diretamente posta em questão na corrente denominada hoje antioquena, dos autores que privilegiavam a leitura histórica dos textos do Novo Testamento. Cita Teodoro de Mopsuéstia e Nestório, que deu ocasião, de fato, à explosão da disputa cristológica na primeira metade do século V.

O capítulo 34 constitui uma análise rigorosa e matizada do vício apontado como radical no pensamento que se atribuía então a Nestório. É interessante perceber que Tomás, embora receba os *Anatematismos* como definições do Concílio de Éfeso (431), prefere referir-se sempre ao fato dos Evangelhos – este homem é o Filho de Deus – em lugar de enveredar pelo raciocínio mais especificamente ciriliano, de gosto excessivamente platônico. Seu ponto de partida é sempre o fato histórico, o qual, porém, não pode ser entendido de outra forma, senão pela união das duas naturezas, em Cristo, na hipóstase ou pessoa do Verbo. A união pois não é entendida, à maneira ciriliana, como uma espécie de conseqüência ou corolário da perfeita comunicação de Deus com a criatura, senão como a única maneira de ser coerente com o fato histórico Jesus, cujo alcance transcendente transparece da narrativa evangélica.

Tomás mostra, em seguida que a posição de Eutiques, levando ao extremo a teologia ciriliana centrada na união das naturezas, que provocou a intervenção do Papa Leão e a decisão de Calcedônia (451), também não é aceitável, bem assim como a posição pretendidamente conciliadora de Macário de Antioquia, depois de dois séculos de disputas cristológicas. Curiosamente, porém, Tomás não acentua a importância de Calcedônia – "sem confusão nem mistura, sem divisão nem separação" (DS 302) – e se contenta em mostrar como unicamente viável a união que mantém íntegras as naturezas como sendo uma união de "articulação" entre as duas na pessoa, de tal forma que as duas, como naturezas, não são uma só e de maneira alguma se misturam.

Finalmente Tomás discute algumas questões levantadas pela escolástica medieval na sua primeira fase, predominantemente lógica, para mostrar, por um lado a unidade natural do homem Jesus e, por outro, a unidade pessoal das duas naturezas no Verbo. O argumento de base é sempre a impossibilidade de entender de outro modo a narrativa evangélica.

Do ponto de vista deste segundo estrato, o fato e o modo de união, nada teríamos a acrescentar a respeito do texto da Suma, que retoma de certa maneira a ordem clássica das Sentenças nas primeiras questões da IIIa parte, guardando porém a mesma base histórica concreta: refletir sobre o Cristo a partir do fato Jesus.

O ato salvador de Jesus

O tomismo, assim como a teologia posterior de um modo geral, parece se ter concentrado em torno desse segundo estrato e concebido a doutrina cristã sobre Jesus como que dominada e polarizada pela realidade da Encarnação, isto é, pela confissão da divindade de Jesus e da condição divina de sua humanidade.

Hoje em dia nota-se uma volta decidida ao primeiro. A discussão de quem foi realmente Jesus na história ocupa o primeiro plano e a cristologia se entende como sendo um aspecto, ainda que o principal, da Teologia do Novo Testamento. Essa volta ao Jesus histórico ressalta a importância teológica de seu agir como ser humano, os seus "mistérios", como já dizia Tomás de Aquino e, em particular, o mistério por excelência de sua paixão e morte na cruz. Não se deve deixar de observar que a posição de Tomás, revalorizando os "mistérios", em particular a paixão e a cruz, se articula diretamente com a valorização do histórico, na maneira de se entender Jesus, tal como acontece com a exegese e a teologia contemporâneas.

Denominam-se "mistérios", por causa do alcance salvador que se atribui ao agir humano de Jesus. O Verbo se fez carne "por nossa causa, e por causa de nossa salvação", como se diz na profissão de fé, o *Credo*, que data do século IV, mas cujas raízes remontam às origens da comunidade cristã e que até hoje é recitado na Igreja. A salvação vem do alto e é

oferecida, sem exceção, a todos os humanos, de todos os tempos e épocas, de todas as culturas e religiões. É que na origem da salvação está o desígnio de amor de Deus, que quer se comunicar com todos os humanos. Mas esse desígnio é historicamente realizado pela ação humana de Jesus.

É o terceiro estrato a ser analisado na doutrina cristológica de Tomás de Aquino: como entender que a ação humana de Jesus seja causadora de nossa salvação? Em outros termos, como explicar que Jesus é real e historicamente o salvador da humanidade?

Que ele o seja, é o núcleo mesmo do Evangelho, é a Boa-Nova da salvação. Que ele o seja por sua ação humana, é a melhor maneira de entendê-lo historicamente e de dar peso à narrativa evangélica. Por isso Tomás de Aquino, sobretudo depois de conhecer melhor as disputas que precederam o III Concílio de Constantinopla (680), em particular, as obras de Máximo o Confessor, como tivemos ocasião de mostrar em nosso estudo a respeito, *Salut et Rédemption chez saint Thomas d'Aquin* (Paris, Aubier, 1965), reconhece particular consistência à ação humana de Jesus, como exigência decorrente da integridade da natureza assumida.

Mas a questão específica desse terceiro estrato extrato refere-se à maneira como a ação humana de Deus é causadora da nossa salvação.

A questão nasceu na escolástica e é típica de uma abordagem teológica lógico-analítica. Mas não resta dúvida de que tem um alcance universal, pois, uma vez colocada, a solução que a ela se dá vai definir o *clima religioso* de todo o cristianismo. Jesus operou a nossa salvação como instrumento da divindade ou graças a seu ato humano de liberdade? Se como instrumento, acentua-se a graça operante, que atua determinando o ser humano ao bem ou deixando-o na condição de quem precisa ser salvo. Se graças ao ato humano, acentua-se o papel da liberdade, e a salvação é algo a ser conquistado quer pela prática da religião, quer pela prática da ascese.

Anselmo de Cantuária (1033-1109) havia aberto um caminho que parecia fecundo: em toda a criação divina prevalece um projeto de justiça, que deve ser respeitado acima de tudo e que nem ao próprio Deus convém derrogá-lo. Seria uma imperfeição divina inaceitável dizer que Deus tenha agido contra sua própria justiça. Ora, o pecado de Adão,

como todo pecado subseqüente, fere a justiça divina. Nenhum puro homem a poderia restabelecer, dada a infinidade da culpa quando o lesado é o próprio Deus. Somente Jesus, sendo o Filho de Deus pôde, como homem, dar *satisfação* plena à justiça divina lesada e, por isso, merece de direito o título de Salvador de todos os humanos.

Tomás de Aquino segue Anselmo em seus primeiros escritos, embora nunca se tenha mostrado plenamente satisfeito com essa idéia de satisfação baseada no restabelecimento da ordem de justiça, lesada pelo pecado. Seria interessante pesquisar o porque dessa sua insatisfação. Não se prenderia ao caso de que Jesus, sendo o Filho de Deus, Sabedoria e Palavra em Deus, desde toda a eternidade, está antes na raiz de toda justiça e não a ela sujeito, como pressupõe o raciocínio anselmiano? Não é fácil prová-lo, mas a hipótese não pode ser afastada.

Depois de haver lido Máximo o Confessor e melhor se inteirado do alcance das disputas cristológicas do século VII, em que o argumento da nossa salvação pelo agir humano de Jesus era central, Tomás estende a essa questão, tornada crucial, sua metodologia de prestigiar, na base da doutrina, o fato evangélico. Não há dúvida, portanto, de que o ato humano de Jesus nos salva. Por que? É assim porque esse ato tem uma significação única entre os atos todos dos seres humanos de todas as épocas e de todos os lugares. Mas o que dá significação única ao agir de Jesus? O que tem de próprio o agir de Jesus é que é um agir humano perfeito, sem pecado, um ato de amor consumado, a realização plena do que Deus tem em vista chamando a humanidade à existência.

A unicidade do agir humano de Jesus, cuja perfeição se consuma historicamente na paixão e na cruz, é, ao mesmo tempo, o que permite compreender a sua universalidade e a condição de comunhão com Deus em que, por esse ato, é colocada toda a humanidade.

É claro que essa condição única e santa do agir de Jesus é fruto do dom de Deus, mas é um dom que decorre da união da humanidade com a divindade, portanto, uma "graça". Graça capital, pela qual Jesus Cristo é cabeça da comunhão com Deus oferecida a toda a humanidade. Seu agir é salvador simplesmente porque atualiza humana e historicamente, realiza sua vocação inscrita na própria condição única de seu ser.

Uma forma simples e direta de perceber a distância entre a posição de Tomás na primeira etapa de seus escritos e sua posição na maturidade, seria comparar o texto das *Sentenças* (III, d.18, q. 1, a. 1-6) com o da *Suma* (III,48,1), quando abordam o problema do mérito de Cristo.

Quando se fala em merecer, explica Tomás nas *Sentenças*, emprega-se o vocabulário da justiça: representa-se uma situação que requer o concurso de duas pessoas, o que administra a justiça e aquele que faz jus ao merecimento. É o que se verifica entre Deus e Jesus, durante sua vida terrena, pois ele tinha o que merecer, a plena glorificação de seu corpo, agia livremente e sua ação, sendo um ato de amor, era proporcional ao que tinha para merecer.

Entende-se desta forma, continua Tomás, que Cristo, desde o momento de sua concepção, agiu meritoriamente, até a consumação da sua vida terrena, especialmente na paixão, que foi um ato de plena liberdade e de supremo amor. Cristo mereceu primeiramente a imortalidade para si mesmo, mas mereceu também por nós, explica o a. 6. De que maneira? Porque, diz Tomás, por um lado sua humanidade era como que o instrumento da divindade, e recorre a uma importante citação de João Damasceno, por outro, a natureza humana em Cristo tinha uma certa universalidade, devendo-se atribuir à humanidade em geral o que é devido a Jesus, pois, como diz Porfírio na sua *Isagoge*, todos os humanos são como um só homem, quando se fala da natureza na sua generalidade.

Essa questão das *Sentenças* mereceria ser melhor analisada. Há uma espécie de mistura de tradições culturais e filosóficas, sem que se tenha a convicção de que o autor conseguiu exprimir um pensamento pessoal, a respeito do problema que levanta. O recurso à ordem da justiça, a instrumentalidade da ação humana de Jesus e a universalidade que se reconhece à sua humanidade são como que diversos acenos para um foco que ainda não está claro: como realmente entender que Jesus nos tenha merecido a salvação?

No texto da *Suma* todas as ambigüidades desaparecem. Impressiona sua brevidade:

> A graça foi dada a Cristo, não só como pessoa individual, mas também como cabeça da Igreja, para que aproveitasse a todos, como a seus membros. Por isso o agir de Cristo tem significa-

> ção não apenas para ele, mas para todos os seus membros, como o agir de alguém que está em graça lhe aproveita pessoalmente. Ora, quem, na graça, sofre por causa da justiça, merece a salvação, como se lê no Evangelho: bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça. Assim, Cristo, por sua paixão, além de merecer para si, mereceu a salvação para todos os seus membros (III, 48, 1).

Cristo nos salvou por seus méritos, especialmente na sua paixão. A verdade é, antes de tudo fatual, afirmada nos Evangelhos. O teólogo a entende apelando para o dado básico da missão universal de Jesus, como cabeça da humanidade, também fato afirmado pelo Novo Testamento, e, subsidiariamente para a analogia com o agir humano, em que se realiza no sentido próprio e direto, o que se quer designar pela palavra mérito, como Tomás o estudou ao analisar os efeitos da graça (I-II, 114).

Observe-se que o mecanismo do raciocínio na Suma é totalmente diverso das Sentenças. Lá prevalecia o projeto de Deus, uma ordem de justiça, dentro da qual agiu Jesus, merecendo para si e para todos, em virtude de sua condição de natureza assumida pelo Verbo e constituída como que representante de todos os que participam da natureza humana. Na *Suma* prevalece o desígnio de Deus, desígnio de amor, que outorga a seu Filho encarnado, Jesus, um dom de graça que se derrama sobre toda a humanidade, de tal sorte que por amor, sendo fiel à justiça até o fim, Jesus merece a salvação para todos os humanos.

A posição definitiva de Tomás no que tange a Jesus, nesse que chamamos terceiro estrato, representa o abandono da idéia geral de um projeto divino que se realiza na história, em favor de uma iniciativa de liberdade e de amor de Deus, um desígnio de salvação, que é acolhido e seguido por um ato de liberdade e de amor de Jesus. A história é valorizada na sua originalidade, enquanto é, a cada momento, um espaço aberto à aventura do amor. A ação humana de Jesus ganha especial consistência na realização do desígnio divino de amor, conferindo ao mesmo tempo singular consistência ao agir de cada ser humano, na medida em que se situa livremente e comunga nessa mesma aventura de amor.

A grande confirmação desta surpreendente posição a respeito da significação salvadora do agir de Cristo, especialmente na paixão, encontra-se

na leitura dos outros artigos da questão 48. Dizer que Cristo nos salvou por ter oferecido a Deus satisfação adequada pelo pecado, que nos salvou por seu sacrifício, porque pagou o preço do nosso resgate ou porque sua humanidade era instrumento da divindade, são maneiras de exprimir, por intermédio de imagens religiosas, jurídicas ou outras a realidade central do mistério da redenção, que é o ato humano perfeito de amor pelo qual Jesus, constituído por Deus cabeça da humanidade, tornou acessível, para todos os humanos, a comunhão com Deus, tal como o ensinam, na sua simplicidade imperscrutável, as Escrituras Sagradas.

O Espírito Santo e o desígnio salvador

O Padre Yves Congar (†1995), dignificado no fim da vida com o cardinalato, depois de ter sido um grande batalhador em favor do restabelecimento da visão tradicional da Igreja e da economia cristã de um modo geral, e um ardente pioneiro do ecumenismo cristão, foi um dos teólogos que percebeu com maior clareza, especialmente depois de suas lides na elaboração dos documentos conciliares de Vaticano II, a carência de uma teologia consistente do Espírito Santo. na maneira católico-romana de entender a salvação.

Escrevendo sobre o Espírito Santo não hesitou, com grande honestidade, assinalar a cristologia tomista ao mesmo tempo como uma expressão e uma causa desta carência. Fazendo assentar em última análise a salvação sobre a graça capital de Jesus, Tomás teria transformado o Espírito em um simples complemento ou ornamento da salvação, que se deveria inteiramente ao desígnio de amor de Deus, apropriado ao Pai, e ao ato humano de caridade de Jesus, que nos mereceu a salvação.

Não é aqui o lugar de discordar, nem mesmo de discutir a asserção crítica de Congar. Mas ela parece implicar um pressuposto que não pode deixar de ser assinalado. Ao falar de Jesus cabeça, Tomás não enuncia um princípio teológico abstrato. Consigna, pelo contrário, um fato dado no Novo Testamento. Ora não se pode dissociar esse fato da ação do Espírito, que está presente em todo o Novo Testamento, na raiz e no coroa-

mento da realização do desígnio divino por Jesus. Há, na realidade, uma dupla série de textos neotestamentários sobre o Espírito Santo, aqueles em que Jesus é concebido, conduzido e animado pelo Espírito, e aqueles em que Jesus, cheio do Espírito, o comunica aos seus.

Tomás de Aquino, inserido na cultura teológica de sua época, não tinha condições de mudar completamente a imagem de Jesus que então predominava. De fato, do ponto de vista textual, não deu suficiente relevo à ação salvadora do Espírito, apropriando-lhe de maneira quase exclusiva, a ação santificadora, na efetivação do desígnio salvador.

Mas na posição de Tomás de Aquino há dois aspetos que precisam ser lembrados. Primeiro, dada a sua concepção do ato salvador como ato de amor, desaparecem as diferenças estruturais entre salvação e santificação. Os dois termos designam a mesma realidade da comunhão com Deus, vivida como introdução na possibilidade e na realidade dessa comunhão (salvação) ou como efetivo gozo da mesma comunhão (santificação). Numa perspectiva mais ampla de salvação-santificação não se pode acusar Tomás de Aquino de não ter acentuado o papel do Espírito Santo. Só quem restringe a salvação a uma de suas figuras (satisfação, sacrifício, resgate ou eficiência) pode sentir tal carência no pensamento tomasiano, mas é porque não vai até o fundo da grande transformação que imprime a esse pensamento sua original doutrina da redenção.

Além disso é preciso lembrar que a comunhão com Deus, salvação-santificação, assim como é apropriada ao Espírito no ser humano, é analogamente apropriada ao Espírito também em Jesus. É a analogia correspondente à que faz Tomás no texto acima citado, falando do mérito de quem sofre, por amor, perseguição por causa da justiça. Dessa forma, o Jesus de Tomás de Aquino é um espiritual no sentido pleno, é o Adão "pneumatikós" de que falava Paulo. O Espírito não está de maneira nenhuma ausente de sua vida e de sua obra. Não resta dúvida, os atores da salvação são o Pai, a que se apropria o desígnio de amor, que se manifesta na criação e na salvação, e o Filho que, encarnado, agiu como homem, merecendo a salvação por um gesto humano de liberdade e de amor. O Espírito não é propriamente ator da salvação, mas é o clima em que se desenrola o mistério, escondido em Deus desde toda a eternidade,

manifestado no Filho e presente na história de todos os humanos, até a consumação dos séculos.

A adoração da humanidade de Jesus

Tomás de Aquino é conhecido por ter aprofundado como poucos, talvez, a compreensão teológica da adoração devida a Jesus. Falando do Jesus de Tomás de Aquino é indispensável dizer uma palavra a respeito.

No século XIII a humanidade de Cristo merecia especial atenção religiosa. Seria longo ir buscar os caminhos que levaram a essa característica da piedade cristã medieval. Já no Novo Testamento se verifica uma passagem de Jesus como adorador do Pai e anunciador do Reino para Jesus como Filho de Deus e Senhor, adorado pelos cristãos. Aos poucos se foi desenvolvendo a religião da adoração de Cristo, não unicamente na sua divindade, mas na sua humanidade, manifestada pelas imagens, presente no pobre e no próximo que passa necessidade, presente no Pai espiritual, no Abade, como o explícita a Regra de São Bento, mas especialmente presente na liturgia, em particular no centro da liturgia, o sacramento do altar.

Ainda hoje não é fácil para o teólogo lidar com essa pluralidade de "presenças" e as diferentes formas que assume na vida, no culto e na piedade cristãos, a adoração à humanidade de Jesus.

O caminho sugerido por Tomás é simples. A adoração é um ato religioso, não propriamente teologal. Isto quer dizer que não se dirige diretamente a Deus em si mesmo como autor de suas obras, como criador e salvador, mas às realidades criadas em que se reconhece, de uma certa forma, a expressão da presença e da ação de Deus. Adoram-se realidades criadas, enquanto são sinais da presença e da ação de Deus e que, por isso, são consideradas sagradas. Toda religião se desenrola no nível dos sinais.

A humanidade de Cristo é adorável em si mesma, porque humanidade do Verbo, que traz em si os sinais de nossa redenção, seu coração transpassado, suas chagas, sua face, espelho do Verbo e seus pés anunciadores da Boa-Nova.

Adoráveis, também as imagens de Jesus, como os cristãos tiveram que afirmar de maneira enfática, nas lutas contra os iconoclastas. Há sempre o perigo de se esquecer de que a imagem é adorada como sinal da humanidade, não como tela pintada, pedaço de pedra ou de mármore. Mas o perigo não invalida a legitimidade da adoração, simplesmente porque tudo que dá sentido à vida humana é humanamente vivido num sinal e por intermédio de um sinal. Haveria amor humano que dispensasse os sinais de carinho?

Frade mendicante, Tomás de Aquino conviveu com discípulos diretos do pobrezinho de Assis. Esposou a seu modo a pobreza quando fugiu da carreira prestigiosa que era chamado certamente a fazer em Monte Cassino, para se apresentar como humilde postulante no Convento de Nápoles. Tomás mais do que adorava Jesus nos pobres. Decidira fazer-se pobre como Jesus, vendo em Jesus o exemplo a seguir, o sinal vivo da salvação comunicada à humanidade.

Mas Tomás se tornou o grande arauto da adoração eucarística, ao ser encarregado de compor o ofício da festa do Corpo de Deus, inaugurada liturgicamente na sua época. As circunstâncias históricas inscreveram assim no Jesus de Tomás de Aquino um traço ao mesmo tempo de realidade, de proximidade e de simbolismo, pois ele teve ocasião de manifestar que a realidade do amor salvador é sacramentalmente, quer dizer, no sinal, vivida pela comunidade, que adora a humanidade de Jesus nos sinais sacramentais do pão e do vinho consagrados.

Seria preciso falar da Igreja de Tomás de Aquino, para explorar melhor a dimensão comunitária e oficial dessa adoração da Eucaristia, de que cantou a significação.

2. Numa perspectiva de atualidade

Tomás de Aquino não é um autor menor. Quem o freqüenta durante um certo tempo aprende a conviver com as grandes questões sempre presentes no horizonte das interrogações humanas. Dialoga com Platão, Aristóteles e Agostinho, como se hoje dialogasse com Bacon e com Shekspeare, com Descartes e com Pascal, com Goethe e com Kant.

Não se pode encerrar no passado o discurso a respeito de Tomás de Aquino. À guisa de conclusão, pelo menos, é indispensável reler os textos numa perspectiva de atualidade: que nos tem hoje Tomás a dizer sobre Jesus?

Realidade e interpretação

A primeira grande lição de Tomás é a consciência que tem dos limites do seu pensamento sobre Jesus. Sua atitude de homem, de religioso e de teólogo, cujos fundamentos metafísicos e gnoseológicos soube desenvolver como poucos, está em continuidade com uma atitude radical de bom senso, para quem a realidade é a plenitude, de que o pensamento não será jamais senão uma pálida expressão. Humildade do saber diante do mistério que é realmente oferecido por tudo que sentimos, experimentamos e percebemos.

Na base do que se possa saber sobre Jesus está a realidade do Jesus histórico, tal como foi sentido, experimentado e até certo ponto, adivinhado pelos discípulos, graças ao Espírito de Deus, sobre eles derramado.

Essa posição de Tomás há de ser retomada em cada época e em cada cultura. Nosso Jesus, digamos assim, não poderá ser o Jesus de Tomás, simplesmente porque não somos como Tomás, não vivemos no mesmo mundo e guardamos com o seu mundo vínculos cada vez mais frouxos e mais distantes. Nosso Jesus será sempre o Jesus filho de Maria, que viveu na Galiléia há 2000 anos. Só o podemos alcançar a partir do conhecimento crítico de sua história, tal como nos é possível hoje tentar reconstruir, em continuidade com a nossa experiência voltada para o sentido do mundo em que estamos e da vida que vivemos.

Mas a história sozinha não é suficiente para nos colocar diante do que significa Jesus para a humanidade. Assim como no seu tempo, não só foi desconhecido, como rejeitado por muitos, também hoje pode ser acessado, sem que se desvele a sutileza de seu mistério pessoal. Para descobrilo, é preciso que a realidade seja experimentada na ótica do sentido da vida, ótica que designamos habitualmente pelo adjetivo religiosa. Quan-

do, nos Evangelhos, se aponta para a importância da fé, se está referindo em primeiro lugar a essa atitude religiosa do sujeito, capaz de discernir o sentido que têm os gestos e as palavras de Jesus.

Assim como a história que hoje fazemos de Jesus não é mais a de Tomás de Aquino, nossa experiência religiosa também não é mais a dele. Mas o seu ensinamento permanece. É ele o primeiro a estar convencido de que, mais importante do que sua interpretação é o primado da realidade. Haverá sempre lugar às mais diversas interpretações, desde que não contradigam nenhuma das interpretações efetivamente acolhidas pela comunidade cristã no decurso de sua história.

O ser humano na história

Mas a interpretação de Tomás comporta em si mesma uma certa universalidade, que a torna respeitável, no sentido forte do termo, para os cristãos de todos os tempos. Fala-se nesse sentido de doutrina perene e de Doutor comum, mas é preciso ver exatamente o que se quer dizer.

A universalidade, característica positiva da interpretação tomasiana, pode dar lugar aos maiores abusos, quando entendida como um sistema de conclusões que valem universalmente como verdade e, portanto, que se impõem a todos os humanos, de todas as culturas e de todas as épocas, permitindo denunciar, acusar e até condenar como estando no erro, todos aqueles que se expressem de maneira diferente a respeito da doutrina da fé, no nosso caso preciso, a respeito de Jesus.

Corruptio optimi pessima, diz o ditado. Concebido como um sistema de proposições verdadeiras, o tomismo se tornou a regra da fé, nos tribunais da Inquisição! À parte os abusos políticos a que deu lugar esse infelizmente famoso controle ideológico, seu próprio mecanismo de funcionamento nada tem a ver com a originalidade do pensamento tomasiano, pois gira em torno da validade absoluta das interpretações, quando Tomás defendia precisamente o contrário, a fidelidade à verdade transcendente da história.

A história suplantou os tomistas. Lamentavelmente, muitos teólogos, ao se desfazer do tomismo, porém, não preservam Tomás, e jogam fora a criança com a água do banho. Cria-se um universo polarizado de pensamento, em que o tomismo funciona como um sistema de conclusões verdadeiras, ao gosto conservador, contra o qual se erigem os teólogos sensíveis aos avanços da história e à evolução da cultura, mas sem levar às vezes em conta, a preciosa contribuição que lhes poderia dar uma leitura tomasiana do velho texto medieval.

A universalidade do pensamento tomasiano não deve ser entendida como um conjunto de proposições, que estarão sempre profundamente marcadas pela cultura e pela experiência de cada época, senão como uma atitude fundamental diante da realidade, baseada num pressuposto tão universal quanto o próprio ser humano, que não é outro, aliás, senão esse mesmo ser humano, espelho e cadinho de tudo que se possa dizer sobre a realidade.

O Jesus de Tomás é o ser humano por excelência. O conhecimento de Jesus é fruto imediato do conhecimento histórico que o ser humano tem de si mesmo, como pessoa na comunidade humana, na sociedade, levando em conta o fato das Escrituras, isto é, o fato de que o homem Jesus foi constituído por Deus cabeça da humanidade, como decorrência de ser ele, como homem, o Filho de Deus. Não se pode interpretar corretamente Jesus senão a partir do ser humano que foi, é e será para sempre. Na ordem real, a verdade sobre Jesus é a verdade sobre o ser humano, mas na ordem do conhecimento, a verdade sobre o ser humano é a verdade sobre Jesus. Tenha-se presente que a teologia, como todo saber humano, procede segundo a ordem do conhecimento, antes de estabelecer a ordem real. Somente no ser humano e a partir do ser humano se tem acesso a Jesus.

Esse princípio tomasiano foi ultimamente valorizado pela cristologia de um modo geral e, em particular, pela cristologia latino-americana. Jon Sobrino, por exemplo, insiste no fato de que o ponto de partida da cristologia é e não pode ser senão o Jesus histórico, ressuscitando com vigor o procedimento de Tomás de Aquino, agora em continuidade com a realidade de pobreza e de opressão, que caracteriza a grande maioria do povo latino-americano.

Ser e agir

Mas há uma segunda característica fundamental da cristologia tomasiana que merece especial menção numa perspectiva de atualidade. Num certo contraste com os seus contemporâneos, mas na realidade integrando no pensamento teológico um dado da experiência religiosa de seu tempo, Tomás de Aquino, valorizou sobremaneira o agir de Cristo, em relação ao seu ser.

Na tradição helênico-platônica o centro do mistério de Jesus era a maravilhosa união – *admirabile commercium* – da natureza humana com a natureza divina na pessoa do Filho. Jesus era como que a expressão estática da divinização do ser humano: a manifestação do Verbo, a epifania de Deus. A piedade medieval chamava entretanto cada vez mais atenção para a humanidade de Jesus. Francisco de Assis armou o presépio e adorou Jesus menino, no despojamento da estrebaria, como sinal por excelência do que realmente foi Jesus e quer que sejam os cristãos.

Tomás dá um passo de gigante ao compreender que na humanidade de Jesus o que conta historicamente, mais do que sua condição divina, raiz da originalidade do seu ser, é seu agir perfeito como agir humano, é o ato de caridade, intensamente presente na sua vida desde seu primeiro movimento humano até a consumação na cruz. A humanidade de Jesus, sim, mas a humanidade encarada sobretudo como agente ético, princípio de uma nova humanidade inspirada e dócil ao Amor.

Ainda aqui a teologia latino-americana vai ao encontro da cristologia tomasiana, quando exalta, antes de tudo o Jesus Libertador, como o apresenta Leonardo Boff, por exemplo. Mais do que a estrutura da união hipostática, conta em Jesus o seu gesto salvador, que é, do ponto de vista dos seus efeitos históricos, o gesto libertador por excelência.

Sem nenhum concordismo podemos dizer que o Jesus de Tomás de Aquino é antes de tudo o Jesus de todos os humanos, de todas as épocas e de todas as culturas, o Jesus da história revivido na imagem que cada um possa fazer do que dá sentido à sua vida, pessoal e em sociedade.

CRISTO NO JARDIM DAS OLIVEIRAS

Com Deus morto e o céu vazio,
filhos chorai, que já não tendes pai!

Jean-Paul

Quando o Senhor ergueu os descarnados braços
Entre os ramos sagrados, ao modo dos poetas,
Longo tempo o tomou a infinda dor secreta
E a idéia da traição de amigos seus ingratos.

Voltou-se para trás e ali os viu deitados
Sonhando serem reis e sábios e profetas,
Mas tomados de sono e brutos como pedras.
"Ah não, Deus não existe!" — exclamou entre brados.

E ergueu a voz: "Amigos, ouvi a novidade:
Eu toquei com a fronte o céu da eternidade,
Imerso em dor me arrasto, entre suores deliro.
Ó irmãos, é um engano. O abismo escuro e frio
É só o que há no altar em que eu sangrei a fio.
Deus, porém, não!" — jurou. Mas ninguém quis ouvi-lo.

II

"O que há é morte apenas. Eu percorri os mundos;
No seu espaço etéreo errei, ave aturdida,
Até aonde a vida, em artérias fecundas
Irriga terras pingues e fontes cristalinas.

Ao redor do deserto há a agitação das ondas
E turbilhões confusos de mares enfurecidos...
um sopro vago anima esferas vagabundas,
Imensas, em que nunca achei quaisquer espíritos.

Busquei de Deus o olhar; a órbita vi só
Profunda, vasta e negra em que a noite abortou,
Que invade o mundo e todo o planeta domina.

À volta há um arco-íris, estranho guarda, à porta
Daquele velho caos que ombreia com a Morte,
Essa espiral que envolve em Nada o Mundo e o Dia.

III

Ó imóvel Destino, ó muda sentinela,
Fria Necessidade! Ó Acaso que, erguido
De entre o mundo obscuro e o mais fundo dos gelos,
Anulas pouco a pouco um mundo arrefecido!

Saberás, Poder que vens das origens da terra,
O que são os teus sóis brevemente extinguidos?
És o sopro imortal por quem os seres esperam
Poder enfim passar de mortos para vivos?

O que pressinto em mim, Pai meu, é o teu espírito?
De vencer morte e vida o poder tu terás?
Ou caíste quiçá sob o gládio voraz.

Desse Anjo do Inferno a quem chamas maldito?
Vejo-me abandonado a chorar e a sofrer,
Mas se eu morrer, és tu quem mais há de morrer..."

IV

Ninguém ouviu gemer a vítima aturdida,
Que em vão fazia ao mundo o dom do coração;
Desfalecendo enfim torcia-se no chão
E o único chamou que em Salém não dormia:

"Judas — bradou — tu vês aquilo em que eu sou tido.
Apressa-te a vender-me e sela a transação.
Nenhuma dor que sinto achou consolação,
Dá-me tu pois a tua força de assassino."

E até Judas fugiu, descontente e pensando
No pouco preço ganho, e em seu crime tão grande,
Que lhe aparecia escrito em todas as paredes.

E foi Pilatos quem respondeu afinal:
Virou-se por acaso e, em gesto casual,
Disse: "Ide-me buscar o doido em que não credes!"

V

O doido era ele, o tal tolo sublime,
O Ícaro perdido a esvoaçar os céus,
Faéton a quem fere com raio a mão de Deus.
Morto Atis formoso a quem Cibele anime.

E eis que o áugure explora as víseras de vítima.
Sangue sem preço em rios a terra percorreu,
Enquanto, arruinados os fundamentos seus,

O orgulhoso Olimpo em terra já declina.

"Responde! — ordena então César a Júpiter
Um novo deus será? Demônio poderás ser?
Quem um deus novo à terra assim terá mandado?"

O oráculo negou-se porém a dar resposta.
Quem tais mistérios pode um dia pôr à mostra
É o que insuflou a alma aos de terra amassados.

IGREJA E EVANGELIZAÇÃO

Luiz Roberto Salinas

O endemoniado e os apóstolos

Jesus e seus discípulos chegaram à outra margem do mar, na região dos gerasenos. Logo que Jesus saiu da barca, um homem possuído por um espírito mau saiu de um cemitério e foi ao seu encontro. Esse homem morava no meio dos túmulos e ninguém conseguiu amarrá-lo, nem mesmo com corrente. Muitas vezes tinha sido amarrado com algemas e correntes, mas ele arrebentava as correntes e quebrava as algemas. E ninguém era capaz de dominá-lo. Dia e noite ele vagava entre os túmulos e pelos montes, gritando e ferindo-se com pedras.

Vendo Jesus de longe, o endemoniado correu, caiu de joelhos diante dele e gritou bem alto "Que há entre mim e ti, Jesus Filho do Deus altíssimo? Eu te peço por Deus, não me atormentes!" O homem falou assim, porque Jesus tinha dito: "Espírito mau, saia desse homem!" Então Jesus perguntou: "Qual é o seu nome? " O homem respondeu: "Meu nome é LEGIÃO, porque somos muitos." E pedia com insistência para que Jesus não o expulsasse da região.

Havia aí perto uma grande manada de porcos, pastando na montanha. Os espíritos maus suplicaram: "Manda-nos para os porcos, para que entremos neles." Jesus deixou. Os espíritos maus saíram do homem e entraram nos porcos. E a manada mais ou menos uns dois mil porcos – atirou-se monte abaixo para dentro do mar, onde se afogou.

Enquanto Jesus entrava de novo na barca, o homem que tinha sido endemoniado pediu-lhe que deixasse ficar com ele, Jesus, porém, não dei-

xou. E, em troca lhe disse: "Vá para casa, para junto dos seus, anuncie para eles tudo o que o Senhor, em sua misericórdia, fez por você." Então o homem foi embora e começou a pregar pela Decápole tudo o que Jesus tinha feito por ele. E todos ficavam admirados.[1]

Sobre esta passagem do evangelista, escreve Jean Starobinski um ensaio intitulado "El combate com la legión" no livro "La posesión demoníaca", que nos permite, pelas mãos de mestre, introduzir o leitor em alguns aspectos da evangelização cristã glosados admiravelmente pelo filósofo historiador e crítico francês.

Disserta Starobinski: "El paso de la frontera constituye el acontecimento central, idóneo para funcionar como SIGNO decisivo, asi en la alegoria eclesiológica como en la lectura ontológica. Cristo VA HACIA EL OTRO: adversário, incrédulo, ser doliente. Como puede verse, los dos sentidos de la travesía – vencer (al demonio), convencer (a los hombres) – no se excluyen uno a otro; por el contrario, mutuamente se confirman, ya que dichas dos significaciones no rivalizan entre sí; puédense considerar consecutivas, constituyendo la acción liberadora el punto de partida de la misión evangelizadora "encomendada al endemoniado curado".[2]

"En Marcos 5, 19-20 – prossegue Starobinski precisamente, encontramos la ordem que Jesus da al geraseno curado: "anúnciales". El hombre obedece. "El se fue y empezó a proclamar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho com él". El texto deja bien claro de dónde parte el acto de proclamar. Parte del instante milagroso de una curación, es la ejecución de una ordem expresa del Maestro, el cual prefiere que el hombre, a quien ha devuelto a la salud, se aleje, de El en misión lejana"

A DISTANCIA, más bien que aceptarle entre la muchedumbre de fieles que le escoltan y le escuchan".

Para chegar à região dos gerasenos Jesus e seus seguidores atravessaram o mar, indicação puramente topográfica diz Starobinski, no entanto,

---

[1] Bíblia Sagrada Edição Pastoral. Edições Paulinas, São Paulo, 1990. Observação, os trechos citados, facilmente reconhecíveis não foram aspeados.

[2] Starobinski, Jean.*La Posesión Demoníaca*, Taurus Ediciones, Madrid, 1975, p. 55

acrescentamos, repleta de sentido na medida em que sugere travessia e espaço, terra e mar. Quanto à chegada à região dos gerasenos, indicação que Starobinski reputa de caráter étnico-religioso, trata-se realmente de informação "CARGADA DE SENTIDO: Jesús entra em tierra extrangera, en la Decápolis (región de Gerasa). Se encuentra por alli piaras de cerdos, que no se hubieran visto en tierra judía. Tras cruzar los limites confesionales de su tierra, va a intervenir para "salvar" a um hombre, para hacer de él su testigo, en medio de um pueblo que no observa la ley, ni nunca problablemente la observó. Puede deducirse que, por metonimia, la región de los gerasenos posiblemente aparece como prototipo de todas las tierras paganas, de todas las naciones de los gentiles, por donde se extenderá la MISION cristiana. De esta suerte, el endemoniado en libertad viena a ser prefiguración de los apóstoles, quienes constituyen los modelos de toda empresa evangelizadora".

O caminho

A dedicação dos primeiros missionários cristãos empenhados na tarefa de pregar o Evangelho fora da palestina encontrou o caminho palmilhado pela propaganda judia, que de maneira ativa e eficaz havia conquistado para o monoteismo consideráveis populações pagãs. No âmago do próprio paganismo apresentavam-se forças que intentavam superar a diversidade de cultos. Nesse sentido, o expansionismo cristão beneficiava-se de movimentos convergentes, afirma Marcel Simon.[3]

Os últimos séculos antes da nossa era acrescenta Simon-correspondentes, de maneira geral, ao período helenístico, registram profundas mudanças na religião de Israel. O culto estritamente nacional e étnico dos primeiros tempos cede terreno à religião de caráter universal. As raízes distantes deste processo mergulham no Exílio de Babilônia, que extinguiu a independência do pequeno Estado palestino. Por sua vez, a

[3] SIMON, Marcel. *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* Arthaud, Paris, 1972, paginas 37 e seguintes.

futura e permanente expansão romana atingiria a Ásia Menor, posteriormente, a Síria. Jerusalém é vencida e submete-se à dominação romana. Os estertores nacionalistas e messiânicos, agravados pelas exações das autoridades imperiais, desaguaram na desastrosa revolta de 66-70 e na conseqüente destruição de Jerusalém e do Templo pelas legiões de Tito. A derrocada do templo acarreta a extinção do sacerdócio e dos últimos vestígios de autonomia nacional. A Palestina, a partir desta conquista romana nada mais é do que um modesto território do Império Romano.

A despeito de todos esses acontecimentos, o destino de Israel e do judaísmo não foram contidos em limites geográficos tão estreitos. Proporção crescente do povo judeu, a partir do Exílio de Babilônia, não cessou de se fixar fora dos limites da Palestina. Somente parte dos judeus deportados por Nabucodonosor regressou à Palestina. Por outro lado, a intervenção militar romana, seguida das duas guerras da Judéia contra a dominação imperial, completou-se com a transferência para Roma, na condição de prisioneiros de guerra, de numerosos judeus. Vendidos como escravos, muitos logram a manumissão e decidem permanecer em Roma.

A emigração judia nem sempre era compulsória. Espontaneamente muitos judeus abandonavam o seu território, pressionados pela expansão demográfica em território de modestas proporções. A partir da época helenística importantes comunidades judias habitavam as principais cidades do Mediterrâneo Oriental, dentre elas Alexandria. Durante a predominância romana as províncias ocidentais, africanas e européias do Império receberam populações judias. A maioria dos judeus residia – prossegue Simon, op. cit. – fora da Palestina, nesta Diáspora ou Dispersão, que movimentava milhões de pessoas.

Segundo o escritor judeu Philon, contemporâneo de Cristo, um milhão de judeus vivia, nesta época, no Egito. A conseqüência destes fatos obrigava os judeus a repensar suas relações com a humanidade não judia. E tal ocorreu gerando duas orientações diversas. De uma parte isolamento quase absoluto em relação ao paganismo impuro e odiado. Esta tendência separatista não era destituída de razões e fundamentos, ante os cativeiros e ocupação do território judeu por outros povos. A fim de salvaguardar a unidade nacional, condição primordial de sua existência de povo eleito,

essa corrente recorreu a medidas de extremo rigor, a exemplo da proibição de casamentos entre judeus e não judeus e normas rituais a cada dia mais estritas e minuciosas. A noção de pureza ritual torna-se dominante, esclarece Simon. O rito adquire lugar essencial na vida religiosa. Não há campo, nestas circunstâncias, para difundir a religião. O paganismo é definitivamente excluído da Aliança entre Israel e seu povo. O seu extermínio é aguardado e, enquanto isto não ocorre, nos primórdios da era cristã, o judeu piedoso evita freqüentar os ímpios ocupantes da Terra Santa, principalmente os não judeus, nesta categoria compreendidos os judeus dissidentes e odiados, a exemplo dos Samaritanos. Não sem fundamento a samaritana que dá de beber a Jesus, relatam os Evangelhos, se espanta com o pedido do Cristo.

Este porém, é apenas um dos aspectos das relações entre Israel e o restante da humanidade, pois, concomitantemente, desenvolve-se no seio do judaísmo tendência diversa, mais aberta ao convívio religioso com outros povos. O monoteísmo judeu se universaliza e o dever de Israel é conduzir os pagãos ao culto do único e verdadeiro Deus. Acrescenta Marcel Simon, após mencionar as fontes bíblicas que escoram este raciocínio, que as instituições rituais subsistem, mas em moldura singularmente ampliada, pois a humanidade é convocada a reunir-se na colina de Sião e levar ao Templo reconstruído suas preces e sacrifícios ao único Deus. Idênticos princípios preenchem o conjunto de trabalhos escritos no decorrer dos últimos séculos anteriores à era cristã. Estas duas concepções contraditórias – continuamos em companhia de Marcel Simon – dominam a história de Israel no período antecedente ao aparecimento do cristianismo, inclusive imprimindo o seu simbolismo nesta esperança messiânica que, na época, é o traço fundamental da religiosidade judia.

A Diáspora alimenta esta tendência universalista do judaísmo. A presença judia no Império romano foi assegurada por César que reconheceu o direito dos judeus à sua religião, religião lícita, em condições de igualdade com o paganismo. A opinião popular, porém, dos romanos, não lhes era favorável, renitente a privilégios outorgados sem contrapartida aparente. O rito da circuncisão era reputado degradante, a recusa de se alimentar da carne de porco, e o fato de que um dia a cada sete era vivido na

ociosidade, provocavam reações dos romanos. Esta prática do descanso semanal era reputada absurda aos latifundiários romanos, profundamente convictos da ideologia escravista. Sêneca lamentava que dessa forma" se perdesse a última semana do trabalho humano"e Tácito cita o repouso sabático como prova da propensão dos hebreus à preguiça! Tentando explicar de qualquer maneira a origem dessa prática, procura-se associá-la fantasticamente ao planeta Saturno(Tácito). Daí o nome dado ao sábado em algumas línguas modernas: por exemplo, em inglês satur-day, o dia de Saturno, assim como o primeiro dia da semana é sun-day, o dia do sol, o segundo mon-day, o dia da lua, e assim por diante. Não só para diferenciar-se do costume hebraico, mas também por motivos de prestígio religioso, em virtude da difusão do culto do deus-sol nos primeiros séculos do Império, os cristãos, ao contrário, adotaram – como o seu dia de repouso e prece – a festa do "senhor sol", o domingo, hoje definitivamente consagrada ao novo "senhor Jesus" (dies dominica). Mas a passagem não se verificou sem resistências; algumas confissões protestantes ainda hoje observam o repouso festivo não no domingo, mas no sábado, o "sétimo" dia.[4]

O rigor do monoteísmo judeu, sua rejeição a qualquer forma de sincretismo e de permitir que Jeová integrasse um panteão apto a acolher sempre mais uma divindade, desconcertavam e irritavam os cidadãos do Império. Manifestações anti-semitas espocavam em grandes centros, como Alexandria, por vezes estimuladas pelas autoridades locais. Em Roma – acrescenta Simon – Cícero, Horácio e Tácito constituem exemplos de peculiar mentalidade antijudaica. A situação dos judeus na Diáspora não era, porém, dramática. Os aspectos mais nacionalistas do judaísmo, e, particularmente, a expectativa messiânica, atenuaram-se consideravelmente na Diáspora. Aspectos da cultura pagã foram assimilados pelos judeus, dentre eles a tormentosa questão da língua, acarretando a necessidade de traduzir a Bíblia em idioma compreensível à maioria dos judeus residentes no mundo greco-romano. Embora a prioridade fosse esta, a tradução da Bíblia correspondia ao propósito de permitir aos pagãos conhecê-la, e ao intento de adotá-la como eficiente instrumento de propaganda religiosa.

---

[4] SIMON, Marcel, op. cit. P. 167.

Essa diversidade lingüística atormenta o evangelismo cristão dos primeiros tempos, mas, sem dúvida, de maneira candente a partir da penetração em outros territórios e outros povos de idiomas próprios.

Algumas indicações merecem registro, pois antecipam de cerca de 15 séculos a natureza do problema que é tão antigo quanto o próprio cristianismo. A transcrição integral do texto dos Atos dos Apóstolos no tópico que nos interessa, relacionado a este problema de caráter lingüístico, exigiria espaço que, nesta fase, julgamos de melhor alvitre abreviar, no entanto recomendamos leitura integral aos que buscarem entendimento mais aprofundado do tema. Lemos nos Atos, n.2: "Quando chegou o dia de Pentecostes, todos eles estavam reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um barulho como o sopro de um forte vendaval, e encheu a casa onde eles se encontravam. Apareceram então umas como línguas de fogo, que se espalharam e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram repletos do Espírito Santo, e começaram a falar outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem. Acontece que em Jerusalém moravam judeus devotos de todas as nações do mundo. Quando ouviram o barulho, todos se reuniram e ficaram confusos, pois cada um ouvia, na sua própria língua, discípulos falarem. Espantados e surpresos, diziam:

> "Esses homens que estão falando, não são todos galileus? Como é que cada um de nós os ouve em sua própria língua materna?".
> "Então Pedro que aí estava com os onze apóstolos....", diz: "Pelo contrário (refuta a afirmação de que os homens estivessem embriagados, etc...), está acontecendo aquilo que o profeta Joel anunciou: 'Nos últimos dias, diz o Senhor, eu derramarei o meu Espírito sobre todas as pessoas'".

O Espírito está presente em todas as línguas, arriscaríamos opinar no pedregoso, mas palmilhadíssimo caminho da interpretação bíblica. Não há que temer as falas humanas, lição que os judeus da Diáspora haviam aprendido há muitos séculos. A diferença, supomos, reside na convicção de Pedro apóstolo de que, a despeito de muitas línguas o Espírito se derramará sobre "todos os homens".

A Bíblia, Edição Pastoral Paulinas, apresentando os Atos dos Apóstolos, discorre: " De fato, é a continuação do Evangelho de Lucas. Ambos formam, segundo o autor, o caminho da salvação: o Evangelho representa o caminho de Jesus: o livro dos Atos apresenta o caminho da Igreja, que prolonga o caminho de Jesus ' até os extremos da terra'. O relato que une as duas obras é a ascensão, que coroa a vida de Jesus (Lc 24,51) e funda a missão universal da Igreja (At. 1,8). A atividade missionária da Igreja é apresentada como a grande viagem de Jerusalém até Roma, centro do mundo na época. Por isso, a evangelização é vista como caminhada e a vida cristã recebe o nome de Caminho (9,2;19,9.23;24,22)."

O saber e a sinagoga

Muito cedo forma-se uma corrente de pensamento judeu que se esforça por conciliar e harmonizar os fatos da revelação bíblica com os ensinamentos dos sábios do paganismo. O principal centro desta cultura judeo-helenística é Alexandria. Marcel Simon debruça-se, e neste ponto em harmonia com numerosos outros autores, sobre o decisivo papel desempenhado por Philon, filósofo judeu de origem grega, no pensamento cristão subsequente, embora sua influência não tenha produzido frutos no pensamento judeu. Sobre as fundações lançadas por Philon, porém, outros ergueram edifícios, a ponto de Simon afirmar que a orientação do cristianismo poderia ter sido muito diferente se ele não existisse. A síntese por ele almejada entre a Bíblia e a filosofia foi retomada por autores cristãos do primeiro século.

O tema que procuramos esboçar até este momento encontra amparo no objetivo de expor os complexos, e profundos problemas de variada natureza, que dimensionam a incessante tarefa de evangelizar, os seus percalços, as suas origens, as razões dos êxitos e dos malogros, mas primordialmente, o decisivo vigor da evangelização cristã.

Prossigamos, sempre auxiliados pelo excelente livro de Marcel Simon. O processo de penetração do judaísmo no período antecedente ao aparecimento do cristianismo independe, porém, de maneira exclusiva

de Philon e da tradição do pensamento Alexandrino. Outros meios concorrem para esta disseminação, dentre eles a instituição das sinagogas. Investigar a origem "de l'instituition synagogale" supera os limites deste artigo. A princípio implantadas fora de Jerusalém a fim de reunir os judeus que não podiam freqüentar regularmente o templo, paulatinamente elas complementam o Templo e se estendem pela Diáspora. Representam criação original, e permitiram ao judaísmo superar a crise provocada pela destruição do Templo, subsistindo até nossos dias. Tarefa saborosa seria descrever o papel que a sinagoga exerceria nos séculos vindouros, no entanto limitar-nos-emos aos aspectos que influirão no caminho do cristianismo rumo à universalidade do seu domínio. A sinagoga, os cultos públicos, a presença do gentio no seu recinto, contribuia para a expansão do judaísmo e assentava bases para a vitoriosa dissidência cristã.

As catástrofes dos movimentos revolucionários e independentistas dos judeus, em 70 e 135 D.C, não arrasaram nem o povo, nem a firmeza dos seus princípios religiosos, no entanto contribuíram para a dispersão dos judeus, sem que deixassem de se reunir nas sinagogas e, superando as vicissitudes da derrota militar, se empenhassem em crescente proselitismo. Embora os rabinos houvessem se desentendido, após 70, sobre a oportunidade de propiciar conversões, se, aos olhos de alguns, o proselitismo é tão nefasto para Israel quanto a lepra para a epiderme, outros proclamam o dever missionário de Israel. Para um rabino desta corrente 'Deus exilou Israel entre as nações para que aumentasse pelo número de prosélitos'. Em Roma, os adeptos do judaísmo penetravam nas camadas superiores da sociedade, a exemplo de Pompéia, concubina de Nero. Somente com os imperadores cristãos do IV século foram editadas leis reprimindo o proselitismo judeu, correspondentes, no plano eclesiástico, aos anátemas dos concílios contra os judaisantes.

A princípio aceitos, tolerados pelos imperadores, mais adiante quase-aliados dos romanos (esperança romana, mais do que disposição judia) durante o principado de Juliano, o Apóstata, o judaísmo, a despeito de algumas simpatias recolhidas junto aos pagãos, cede terreno ao cristianismo.

O judaísmo desperta simpatias em Roma, mas enfrenta animosidade talvez maiores, quer pelo caráter nacionalista dessa religião, quer pelas

exigências de severo ritualismo. O código ritual – explica Simon – estava dirigido a galvanizar a posição privilegiada do povo eleito, segregando-o dos impuros goim. Face a face com o seu rival o cristianismo, o judaísmo nessas circunstâncias, cede terreno e prosélitos. Suplanta-o o cristianismo, por sua vez universalizando-se celeremente.

Mais algumas palavras, se quisermos examinar a evangelização na América espanhola, para exemplificar. Sem hesitação, o resultado das viagens de Colombo foi o enorme crescimento do ORBIS CHRISTIANUS. A Igreja, finalmente, supera as fronteiras do Ocidente e novo e imenso campo de ação se lhe deparava: o mundo inteiro.

Desde que Colombo, regressando de sua primeira viagem, se apresentou à rainha Isabel, na praça de Barcelona e os primeiros indígenas por ele levados à Europa foram batizados (o que ocorreu na catedral sob o apadrinhamento da rainha), principiava um dos mais esplendorosos períodos da história missionária da Igreja.

Ainda é cedo para iniciarmos esta investida num tempo futuro, regressemos ao período que ora nos prende a atenção.

As massas rurais no Império romano só imperfeitamente foram associadas à cultura antiga, fenômeno em princípio urbano. A vida religiosa desses camponeses não cessara de se alimentar, essencialmente, do velho repositório de crenças ancestrais cujas raízes provinham de longínquo passado, talvez desde a época neolítica: culto das forças da natureza concretizado pelas festas e ritos tradicionais, freqüentemente associadas aos lugares onde as pessoas pressentiam a presença do sagrado: montanhas, bosques, árvores ou fontes de água sagradas...

Sob a influência grega ou romana, esses cultos freqüentemente se revestiram de aspecto peculiar ao politeísmo oficial, embora sob outros nomes. Contra estas práticas insurgiram-se os missionários cristãos nas primeiras décadas do IV século.[5]

Por onde quer que deparemos com os mesmos problemas, são aplicados os mesmos métodos, por toda parte cuida-se de arrasar as estátuas dos

---

[5] DANELOU, Jean e MARROU, Jean. de *Nouvelle Histoire L'Eglise. Des origines à Gregoire le Grand.* Seuil, Paris, 1963.

deuses, talar os bosques, incendiar templos e santuários (erguendo, por vezes sobre o mesmo lugar igrejas e capelas), consagrar um altar e proceder ao batismo de multidões.

A partir do século XII, ante as mudanças sociais que despontam na Europa feudal, produz-se imprevista fermentação religiosa, no seio da grande Igreja instituída, resultado espontâneo do comportamento de células provenientes das novas camadas populares que adquirem presença e prestígio na sociedade que ressente os primeiros impactos de um fenômeno que descabe descrever agora, mas que resumiríamos sob a denominação de ruptura desfeudalizante, embora a palavra ruptura exprima um processo que se estende por alguns séculos.

Como afirma Chenu,[6] a partir dos princípios do século XII, anárquica proliferação desses grupos espontâneos enfrentam e contestam, pela sua própria existência, as instituições estabelecidas. Esses movimentos populares reivindicam o regresso à letra do Evangelho, almejando retornar à Igreja primitiva, assumindo a sua pobreza voluntária contra o poderio dos senhores bispos. Pregadores populares traduzem a Bíblia em língua vulgar, acessível às novas gerações. Ao mesmo tempo repudiavam a ordem estabelecida e a Igreja, denunciando a aliança de Constantino entre a Igreja o Estado. Heresias populares é a classificação que se lhes atribui. Expressão ambígua – afirma Chenu –, pois não é simples traçar uma linha de demarcação entre Pierre Valdo de Lyon e Francisco de Assis, cujo anarquismo inicial foi domesticado pela habilidade dos papas.

No povo, emancipado da servidão – assevera Chenu – nos integrantes dos artesanatos (dans les artisans de metiers), dentre os burgueses das cidades livres, recrutam-se estes novos apóstolos, que unem aspirações de liberdade evangélica e reivindicações sociais. A partir do momento em que principiam a organizar-se recuperarão a velha palavra 'ordo'. Curiosa denominação econômica que designa, menos diretamente a 'mendicidade', do que a recusa do feudalismo, suas corvéias e propriedades senhoriais. Prossegue Chenu expondo que São Domingos com seus "irmãos prega-

---

[6] CHENU, R. P. L. *L'Athéisme Méthodolooique: Saint Thomas d'Aquin en Philosophie et Réligions,* Editions Sociales, Paris, 1974, p. 73 e seguintes.

dores", e São Francisco de Assis, com seu, "irmãos menores", constituem os exemplos dignificantes destes iniciadores. Serão eles os artífices da civilização e os animadores da cultura "moderna", nas cidades onde se erguem seus conventos, na universidade onde são mestres acreditados e também alvos da discórdia; nas profissões resultam aceitos como conselheiros, nas cidades erigem-se defensores das reivindicações urbanas e, freqüentemente, os redatores de suas cartas de liberdade.

Jesus de Nazaré

O princípio é Jesus de Nazaré, embora as raízes fincadas no povo hebreu a sabedoria religiosa sejam unida aos sofrimentos e condições específicas de seus adeptos. Palavras que demandariam batalhões delas para introduzir o árduo percurso entre as inseparáveis inimigas: a história e a teologia. O nosso terreno é palmilhado com as cautelas de que dispomos, sem bravatas ou desafios aos teólogos, mas com o propósito de desvendar o que pudermos do cenário humano que se desdobra nas relações entre os filhos dos homens.

Para François Houtard[7] a despeito de que a classe de origem de Jesus fosse a pequena burguesia artesanal, não é para esta categoria social que ele dirige, a princípio, a sua pregação . A base social do Cristo, pelo contrário, é constituída pela massa marginalizada do processo produtivo e pelos camponeses iletrados, submetidos a funda exploração no seu conjunto denominados de am ha-ares. Em sua disputa pelo poder religioso em Israel, a base social sobre a qual se apóia Jesus é , exatamente, desprezada pelos seus oponentes saduceus, herodianos, fariseus e escribas. Sobre esta base social privilegiada por Jesus apoia-se também o movimento zelote (o mais acirrado na luta contra os romanos e disposto a enfrentá-los em luta aberta, como mais de uma vez aconteceu).

No entanto – adverte François Houtard – a pregação de Jesus não se dirige, exclusivamente, aos am ha-ares (literalmente povo da terra), mas

[7] HOUTART, Fraçois. *Réligion et Modes de Production Précapitalistes*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 245

penetra, embora menos notoriamente, nos setores da pequena burguesia urbana totalmente dominada pelos farisaísmo. Os interesses destes últimos setores caracterizam-se, abertamente, por alcançar coerente sistematização ideológica, o que não ocorre entre a grande população camponesa.

Interesses populares – para não enfrentarmos questões que demandariam outras análises ficamos com esta expressão, a despeito de sua ambigüidade – coerência doutrinária da "pequena burguesia urbana" engendram complexos discursos entre a teoria e a prática, tensões (para o intelectual o problema do mundo é um problema de sentido-aspecto que Max Weber examinará detidamente), mas também busca incessante de novos horizontes.

Prossegue Houtart anotando que o vocabulário abertamente agressivo de Jesus, voltado contra os grupos dirigentes, assegura-lhe, por outro lado, notário apoio popular, no entanto sua produção ideológica corresponde à demanda especificamente religiosa (proprement réligieuse) de grupos camponeses mais desenvolvidos e de setores da pequena burguesia urbana, à medida em que esta produção oferece a essas camadas um sentido "de ce qu 'ils sont à partir de ce qu'ils appelés à être", a exemplo do que se depreende do discurso das Beatitudes.

Finalmente, conclui o autor que estamos citando, encontramos na prática discursiva de Jesus a luta pelo "monopólio do exercício legítimo do poder de modificar, profunda e duravelmente, prática e a visão do mundo dos leigos". Em suma, a leitura da estrutura social realizada por Jesus é radical. Ela se realiza a partir do dever ser absoluto peculiar ao ideal messiânico elevado ao seu extremo limite. Nesse sentido Jesus tem a consciência de propor um programa de libertação radical, e se não tivermos receio de sermos interpretados superficialmente (diz Houtart), um utópico programa de libertação. De fato, na prática repousa toda a estrutura de dominação das sociedades precapitalistas de classe seja qual for suas formas históricas": o Poder, a Riqueza e a Religião-ideologia. O Templo repousa sobre estes três pilares e Jesus propõe a sua negação absoluta.

A hipótese de que a resolução prática-teórica desta pregação lograsse, neste momento, supondo que não era rigorosamente original, requisitos e

condições favoráveis para expandir-se além fronteiras do seu núcleo original foi confirmada pela difusão persistente do cristianismo. Não é tarefa nossa, pois muito já se atreveu neste campo, ingressar nas minúcias desse vitorioso percurso que se propaga da Palestina ao coração do Império, arrebatando as esperanças dos oprimidos, mas oferecendo a todos a mesma salvação. Eis aí a palavra, outra palavra, mais um desafio. Salvação que está ao alcance de todos, do mais humilde escravo ao Imperador, neste "vale de lágrimas". No inquieto mundo em decadência do Império todos estão em perigo. Resta a salvação.

Salvação ao alcance de todos, sem distinção de raça, classe ou formação cultural. Religiosidade aberta, portanto, à universalidade dos crentes, sem que esta receptividade excluísse os rigores da ética correlata às aspirações de igualdade e fraternidade que nos primórdios da evangelização cristã, reunia os fiéis, que se amparavam mutuamente nesses predicamentos, observados pela hierarquia.

Solidariedade a sobrepujar os tímidos propósitos semelhantes de outros cultos. As obras de caridade e assistência aos necessitados eram praticamente ignoradas pelo paganismo.

A concepção da fraternidade entre os fiéis – entre os homens, de maneira geral – livrava os cristãos da *solitude*, que o paganismo não lograva amenizar.

Fosse qual fosse o seu papel na sociedade, o aconchego dos irmãos em Cristo medrou nos espíritos robusta fortaleza de ânimo, apta a enfrentar perseguições e violências.

O fato de que muitos indivíduos pertencentes às classes dominantes aceitassem o conceito da salvação e pedissem para serem iniciados nestes novos cultos, não pode ser visto como contraditório.

A sociedade escravista no seu todo, e não a condição individual do escravo, criou a necessidade da salvação. O processo é dialético, e não automático. No momento em que a economia escravista principia a se desintegrar, e o sentido de segurança das próprias camadas privilegiadas começa a se enfraquecer, o apelo ao sobrenatural torna-se um fenômeno geral, mas a perseguição destas novas religiões por parte das autoridades estatais do mundo greco-romano, ajuda-nos a compreen-

der, melhor do que qualquer demonstração teórica, a sua origem de classe.[8]

Estamos ante idéias da libertação do homem da servidão e da culpa-conclui Donini, através do sacrifício cruento de um personagem divino ou divinizado, que se constitui 'mediador' entre o ser supremo e o gênero humano. Os teólogos dizem a verdade quando procuram destacar a originalidade desta concepção, mas não podem naturalmente compreender que o resgate espiritual substituiu lentamente, na consciência dos homens, aquela necessidade de econômico e social que se revelava sempre mais difícil no terreno das relações de força ou dos costumes legais.

Substituição que nunca se completa, pois o relacionamento da Igreja Católica com todas as classes sociais não logra descomprometê-la dos seus laços com os setores mais oprimidos, quer do Império Romano, quer do período feudal. Reportando-se a esse momento culminante da religiosidade ocidental diz Huges Portelli em trabalho voltado ao pensamento de Antonio Gramsci e a questão religiosa: "A tarefa da Igreja é facilitada graças a seu vínculo orgânico com todas as classes da sociedade: na sua qualidade de intelectual orgânico da classe dirigente, a Igreja controla estreitamente a aristocracia feudal, porém o clero conserva também o seu caráter inicial de intelectualidade das classes subalternas. Daí decorre uma contradição que se tornara aguda, sublinha Gramsci, entre a base social do clero – classe feudal – e os princípios religiosos-morais que inculca e são próprios das classes populares".[9] [10]

---

[8] DONINI, Ambrogio. *Breve História das religiões* Editora Civilização Brasileira, 1965, p. 2

[9] PORTELLI, Hugues. *Gramsci y la Cuestion Religiosa*, Editorial Laia, Barcelona, 1977, p. 63

[10] Portelli, Hugues. Gramsci y la Cuestion Relogiosa, Editorial Laia, Barcelona, 1977, p. 56: "A aliança com o Império Romano modifica, radicalmente, o cristianismo primitivo em seu tríplice aspecto, de movimento das classes subalternas, de organização eclesiástica e de religião. Com esta nova imagem a Igreja se converterá na estrutura ideológica do mundo feudal."

Egas Francisco - "Máscara da dor", nanquim, 2000.

JESUS NAS CRISTOLOGIAS DO NOVO TESTAMENTO

Francisco Benjamin de Souza Netto[*]

Observações preliminares

A pessoa de Jesus de Nazaré, como objeto de história, teologia ou conhecimento em geral, só nos é acessível, na documentação mais antiga a ele concernente, nos escritos do Novo Testamento, o que possa haver, além disso, sendo praticamente irrelevante. Ora, nestes escritos, ele nos aparece no elemento de um discurso que, em sua mais rigorosa especificação, é uma cristologia. É neste elemento que, no presente artigo, se pretende precisar o que dele se disse e, portanto, o que dele se pode saber. Em verdade, a questão cristológica, sob sua forma mais originária, consistiu em saber-se, em rigor de termos, quem seria o Messias; no que concerne ao novo testamento, resultou isto em saber-se se Jesus de Nazaré seria ou não o Messias prometido e esperado. Em um primeiro momento, tratava-se de dar-lhe como tal a adesão. Tratava-se, assim, desde o início de uma delicada tomada de posição, tendente a dividir os adeptos da religião mosáica, entre os quais não existia unanimidade quanto aos sinais mediante os quais poderia ser tal personagem identificado. Pode-se dizer que é nestes termos que, durante a vida de Jesus, é tal questão enunciada e respondida, seja pela negativa, seja pela afirmativa, uma tensão se produzindo entre a compreensão dos discípulos, mesmo em Cesaréia e

[*] Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

nos termos de Natanael, e o apelativo com que Jesus, as mais das vezes, se identificava: Filho do Homem. Todavia, é fato conhecido, mesmo de não especialistas, ocorrerem no novo testamento expressões, interpretáveis nesse sentido, que se acrescentam ao clássico Cristo, como tradução do hebráico *MaShiaH*. Menos conhecido seja, talvez, o fato de tais expressões, palavras ou locuções, pertencerem a uma concepção de quais seriam os atributos do personagem assim designado, não sendo tais atributos sempre compreendidos de um modo em tudo o mesmo por cada uma das diferentes concepções. Enfim, para permanecermos apenas a nível da denominação, cabe esclarecer que tais expressões são orquestradas, a seu modo, por cada evangelho ou escrito, de modo próprio, nem sempre nos mesmos contextos e com igual importância.

Todavia, é mister não pensar que se trata apenas de se saber qual a compreensão de cada título e, em cada escrito diferente, do conjunto dos títulos. Com efeito, mesmo apreendido o significado destes em suas diferenças, não se encontra ainda encaminhada, mas tão somente posta, a solução da questão. Um primeiro complicador se apresenta, quando a crítica, textual e literária, dá-nos a conhecer a complexa gênese dos escritos em que os encontramos, notadamente no que concerne aos evangelhos sinóticos[1], onde parece a tal crítica ser possível distinguir camadas mais antigas de outras mais recentes. Haveria, assim, um substrato comum, que permite sejam eles chamados sinóticos, e elementos próprios, estes últimos consistindo em muito mais do que simples acréscimos e importando uma teologia peculiar. É como parte maior desta que uma cristologia se constitui e articula diferentemente tais títulos, o que se reflete na compreensão dos mesmos, em sua importância e no momento diferenciado em que aparecem ao longo de cada narrativa, bem como a relação a travar com o título que determina a questão, messias, cristo.

---

[1] Cf. Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 12, Göttigen, 7 ed., 1967. Para o conjunto dos escritos cf. Schnackenburg, R., Cristologia do Novo Testamento, em Mysterium Salutis, org. Feiner J., Loehrer, M., O Evento Cristo, III/2. Cf. tb. Bornkamm, G., Jesus de Nazaré, Vozes, Petrópolis, 1976 e, para a história e atualidade do debate teológico, Boff, L., Jesus Cristo Libertador - Ensaio de cristologia crítica para nosso tempo. Vozes, Petrópolis, 1972.

Com isto, porém, não se circunscreve ainda o quanto a questão tem de complexa; ao contrário, na medida em que a narrativa descreve ou refere, não apenas um estado de coisas, mas uma ação constituída por interações variadas, também isto deve ser considerado atentamente para a apreensão da concepção de conjunto de cada escrito. No que concerne aos sinóticos, mas também aos atos, ao quarto evangelho e ao apocalipse, escritos em que a categoria ação é mais determinante, é necessário apreender a relação dialética entre títulos, apelativos e concepções teológicas portadores de um significado relativamente a priori, e a referida ação como movimento, fato que engaja a distinção entre o que o redator final recebe e conserva e as alterações por ele introduzidas, processo do qual tais títulos saem enriquecidos em seu significado pleno. Como o veremos logo mais, isto é decisivo quanto aos títulos que enunciem ou pressuponham um messias transcendente.

No que concerne à história da leitura do corpo de escritos que denominamos Novo Testamento, pode-se dizer que se passou rapidamente da simples atribuição do título *Messias* a Jesus de Nazaré à consideração de sua transcendência, isto é, da medida em que algo tal poderia ser-lhe reconhecido. Tudo se passou, até o surgimento da crítica moderna, como se cada escrito, evangelho ou não, houvesse obedecido a um processo de produção contínuo, homogêneo e, dentro do possível, sincrônico, e o que se procurou foi depreender a unidade no que concerne ao interagir dos títulos. Com isto, fez-se absolutamente dominante o título *filho de Deus*, fato este favorecido pelo caráter hegemônico do cristianismo helenístico, ao qual, muito menos do que ao judeu palestinense ou de diáspora, a dignidade de messias designava mais propriamente a função ou a missão, do que a essência a ser predicada de Jesus de Nazaré e a fazer dele caso único em todo âmbito e em toda história da espécie humana. Sem dúvida, não se ignorava que o conhecimento da filiação divina passava pelo reconhecimento da dignidade messiânica, mas esta última era havida como função e manifestação daquela, qual acidente próprio, que a inseria na história da salvação, mas que, igualmente, a tornava manifesta, permitindo, entre outras coisas, uma leitura plena das profecias. Resultado quase natural de um tal modo de ver a revelação novotestamentária foi a bipola-

rização da cristologia patrística e medieval entre a encarnação a ser, o quanto possível, compreendida conceitualmente, e a redenção, a ser justificada em sua necessidade, bipolarização esta herdada pela teologia clássica posterior e com freqüência enrijecida. Com isto, não se quer transmitir a falsa impressão de que os teólogos destes três períodos teriam ignorado toda e qualquer dificuldade crítica subjacente ou inerente ao novo testamento, mas que certas questões postas pela crítica textual e literária posterior não eram postas nos termos problemáticos que lhes reconhece a ciência moderna.

As considerações feitas no derradeiro parágrafo, desde que contrapostas às tecidas nos anteriores, permitem adiantar uma precisão indispensável em um ensaio conciso como o presente artigo. Não se trata de dividir a histórica da cristologia em duas fases desiguais, uma especulativa e transcendentalista e outra histórico-crítica e positiva. No que concerne ao cristianismo, mesmo o liberal, crítico e moderno, o messias transcendente é o que faz ter sentido uma cristologia como questão, já que um simples enviado, tão somente mais do que profeta, é algo infinitamente menos desafiador. O que a crítica moderna impõe é a abordagem adequada das fontes em que se encontram os elementos, constituintes e estruturantes, de tal cristologia, não apenas em seu estado final de composição, mas em suas formas originárias, isto é, em suas próprias fontes. Nesses termos, é ela a advertência de que a especulação, antes de demandar uma forma conceitual superior, deve apreender mediante que momentos constituiu-se a sua fonte inelutável, o novo testamento e, isto, unidade após unidade. O que este cuidado resgata é, no fundo, uma história da fé no Jesus messias e, portanto, da cristologia originária e fundante, qual seja a do novo testamento, em seu estado atual e em suas formas originárias. Com efeito, seria, sem dúvida, a grande tentação de uma teologia liberal, exorcizar de seu âmbito todo transcendente, mas o próprio impacto dos escritos examinados, tornou tal propósito inexeqüível a uma ciência histórica rigorosa, isto é, crítica. Tornou-se, ao menos, inelutável admitir que o processo de redação e crítica, a bem dizer, a tradição originária que formou o novo testamento, deixou-se seduzir irresistivelmente pelo pressuposto transcendente, que, inclusive, pode ser sem violência compen-

diado no título maior *filho de Deus*. É verdade que a pura consideração desta locução, bem como de outras como filho do homem, primogênito, servo do Senhor, cordeiro de Deus, Senhor, os títulos do Apocalipse e dos dêutero paulinos, bem como messias e outros títulos e apelativos a este ou aos demais redutíveis, tomados em separado, podem, com desiguais dificuldades, ser aplicados a um messias concebido como simples enviado, como criatura, como o quiseram os arianos. A grande dificuldade, mesmo para o leitor mais racionalista, é manter esta posição perante o conjunto dos títulos e, mais ainda, perante o lugar que estes ocupam e a sua importância na articulação dos discursos em que aparecem como verdadeiros agentes e personagens. Igualmente resistente a qualquer reducionismo é a reação dos ouvintes, adversários, testemunhas de acusação e supostos juízes de Jesus[2].

Em verdade, a transcendência, que o novo testamento atribui a Jesus, emerge da crítica racionalista como de um verdadeiro batismo, o batismo da razão. A sua aceitação, como ato de fé ou como hipótese, no sentido de algo que todo discurso pressupõe, dá origem à cristologia no que fez a sua razão e o seu destino na história do homem, do pensamento à formação da sociedade, até a forma da política. Todavia, antes deste emergir mais recente, ela já resistira aos desafios do rígido monoteísmo judáico e da exigente razão helenística. Entre os primórdios e as definições de Éfeso e Calcedônia, com os complementos decisivos do terceiro concílio de Constantinopla, foi necessário dar conta da unidade entre o humano e o divino em Jesus de Nazaré, tanto quanto a trindade das pessoas, como se convencionou dizer, na unidade da mesma essência, absorveu as inteligências e comprometeu a fé em Nicéia e Constantinopla. E assim como se tratara de determinar a exata relação entre essência e hipóstase na doutrina trinitária, tratou-se de precisar a união das duas naturezas ou essências, na hipóstase, isto é, na pessoa, única do Logos, ou, para usar o grande hápax legómenon, do *Μονογενης Θεος*. Este desafio foi bem menos simples do

[2] Esta tese é defendida de forma convincente ao longo do livro de Schnackenburg, citado à nota 1, que recomendamos como primeiro passo de um estudo do tema, juntamente com Jeremias, J., *Teologia do Novo Testamento*, Ed. Paulinas, S. Paulo, 1977.

que pode parecer, mesmo porque, se para um judeu era impensável que um homem pudesse ser Deus, era para um grego inadmissível que um deus, a fortiori se único e omniperfeito, quisesse ser homem.

Assim, a questão cristológica tem lugar primeiramente nos próprios escritos do novo testamento, sem com isto se pretender serem estes assinalados por uma total ruptura com o judaísmo palestinense em meio ao qual teve curso o movimento de Jesus de Nazaré. Em verdade, algo de novo e extraordinário determinou que os elementos colhidos neste último, bem como os que o foram diretamente no antigo testamento, estes últimos responsáveis, qual substrato próprio, pela constituição da tradição cristã, recebessem uma leitura diferenciada e nova, o que resultou em formas também novas de articulação e, no limite, em um novo corpo de escritos, postos sob a égide de uma nova aliança. Este fato extraordinário foi a ressurreição de Jesus, o que quer que se pense de sua historicidade factícia. Professada pela comunidade primitiva, foi ela que estruturou o núcleo inicial desta, desencadeou sua tradição constituinte, sob as formas do testemunho, do kérygma, da pregação, da catequese, tudo isto compendiado na liturgia e nos escritos do novo testamento. Em outros termos, as várias formas de proclamação, de um lado, e o memorial da ceia, de outro, desdobraram o movimento de Jesus para além de sua morte, com fundamento, centro e polo em sua ressurreição[3]. O caráter dominante desta, reenfatizado pelo ainda recente movimento litúrgico, foi, mais do que confirmado, demonstrado com rigor histórico pela exegese moderna e orquestrado pelo também recente movimento de volta às fontes. Especial contributo da referida exegese foi mostrar que toda construção do corpo doutrinal do cristianismo decorreu da fé na ressurreição e estabeleceu a partir dela os critérios de fixação da memória de Jesus, tal esta é registrada no novo testamento entre a menção, mais ou menos circunstanciada, de seu aparecimento e o processo que resultou em sua morte. Tudo o que se conserva e se resgata tem por razão de se constituir o horizonte de compreensão desta e leva a ela qual itinerário que tem por objetivo resultar na iniciação no mistério que a mesma constitui. Com isto, fica des-

[3] Ver, a respeito, Schnackenburg, ob. ct. p. 8-23.

de já claro que uma preocupação biográfica ou histórica, de tipo moderno ou antigo, não move os esforços da tradição ou dos redatores.

Embora este primado da ressurreição na gênese do cristianismo haja padecido certo olvido desde a idade média, não só a liturgia como também a teologia acadêmica não deixaram de o reconhecer, na medida em que, mesmo perante o impacto da doutrina da encarnação e o desafio de expressar de forma conveniente a união hipostática, afirmação de densidade ontológica máxima, não deixaram de conceber o mistério pascal, talvez excessivamente fragmentado em seus três momentos, paixão, morte e ressurreição, como algo dotado de necessidade superior precisamente porque *μυστηριον*. Entretanto, cabe reconhecer que a exegese moderna teve e tem o mérito de haver demonstrado com rigor novo, o que o gênio da patrística havia captado ser dominante no que poderíamos chamar de a história e o código da nova aliança. Nesses termos, podemos concluir esta primeira parte deste estudo afirmando de forma categórica que, em razão desta contribuição, toda a cristologia moderna, da exegese à especulação, deve tudo compreender à luz da ressurreição, tal foi esta professada pela fé manifesta no novo testamento e, por isso, deve principiar por empreender a sua melhor compreensão. Donde, pois, a atribuição a Jesus do título de messias, a compreensão deste e, nesta, dos demais títulos, até o entendimento do título filho de Deus em acepção estrita e transcendente, tudo se alcança e recebe a compreensão que for possível a partir da ressurreição. É esta, sem prejuízo de seu valor salutar, o lugar teológico em que se processa a invenção de todo o restante, inclusive a união hipostática como expressão da filiação divina e, por esta razão, tem um efetivo valor de revelação e mesmo de suprema e definitiva revelação. Procuraremos, para o bem da concisão, enfatizar isto no exame de cada escrito em particular.

Feitas estas precisões e esclarecimentos, cabe, antes de prosseguir, dar conta de uma distinção que o leitor atento certamente apreendeu ao longo do que até aqui se explicitou. Trata-se da clássica distinção entre o que seria uma teologia, e, portanto, uma cristologia sistemática, e uma teologia positiva, consistente esta na pura apreensão do que se encontra no novo testamento, e sendo a primeira no desenvolvimento das proposições

em que se expressa tudo quanto se pode afirmar do Cristo, seja em sua coerência, seja em suas necessárias implicações, até o limite que a razão humana for capaz de alcançar. Tal distinção fez-se efetivamente na história, primeiro de fato, depois de forma tematizada, notadamente a partir do momento em que a exegese moderna de certo modo sentiu a necessidade de uma síntese, seja do que foi apreendido em cada escrito, seja de certos conjuntos em que se assinalava uma unidade que se pretendeu identificar, seja quanto ao todo do novo testamento. Historicamente inegável, esta como que divisão de um gênero mais próximo em suas espécies adequadamente distintas, uma vez reconhecida, não pode fazer-se sem que se reconheça o caráter originário do novo testamento em relação à teologia especulativa, mesmo e principalmente sob sua forma a mais acadêmica. É a este respeito exemplar a unidade que se alcança na Suma de Teologia de Tomás de Aquino. Esta afirmação vale para todas as formas de representação do Cristo, na ciência e na arte e o que dela se afasta ou rompe com ela só será representação do Cristo ou cristologia em sentido equívoco. Dito isto, cabe, entretanto, adotar o cuidado de não julgar teologia só o discurso que ostenta as formas eruditas acima identificadas. Há que se reconhecer outras e muitas, desde monumentos clássicos como os de Homero e Hesíodo, a Bíblia, os livros sagrados da Índia, o Corão e quantos similares possa haver. É mesmo indispensável reconhecer que, no interior destes conjuntos maiores, gêneros distintos convivem, assim como importa continuar a reconhecer um lugar ao discurso oral e não esquecer as formas que se ligam ao culto ou nas quais este se expressa, em especial as que têm a forma plena de uma liturgia.

Assim, a cristologia presente aos escritos do novo testamento é um referencial necessário para todo discurso que se pretenda tal. É ela, por exemplo, que o exegeta interessado no tema visa identificar, é dela que se procede à síntese, assim como foi ela a fonte e a autoridade de quanto se disse do Cristo ao longo da história do Cristianismo, desde a catequese mais elementar, aos grandes escritos dos períodos patrístico e medieval. É ela igualmente que o estudioso moderno deve conhecer, ao menos no essencial, se o que lhe interessa é compreender a pessoa e o movimento de Jesus de Nazaré. Eis porque, a despeito da necessária concisão destas

páginas, alguma alusão a seu estado atual não pode ser omitida. Principiemos por dizer que a teologia do novo testamento, em suas várias e diferentes manifestações, é antes de tudo uma Cristologia. Assim como, acima, reconhecemos o caráter originário e fundamental da ressurreição para a compreensão do evento Cristo, tal este aí toma forma, cabe também, agora, assinalar que todo o conhecimento de Deus e do seu desígnio só é acessível no que apresenta de próprio a partir da compreensão do Cristo no complexo de suas relações. Ora, o que a exegese moderna acrescentou de mais significativo e próprio às leituras que a precederam na história foi um conhecimento mais preciso da formação do novo testamento, escrito após escrito. Não surpreende mais ninguém a afirmação segundo a qual, não havendo Jesus nada escrito, toda a tradição a seu respeito principia por ser oral. É comum asseverar-se que cerca de três décadas transcorreram entre a existência histórica de Jesus e a redação dos primeiros escritos sobre ele. Por outro lado, só dispomos dos escritos que lhe dizem respeito em seu estado final de redação. Nesses termos, o acesso aos elementos ou componentes mais remotos dos atuais escritos depende necessariamente de um rigoroso exame destes que, não por força de nenhum propósito a priori, mas da situação em que se encontra o leitor, principia por ser estrutural, isto é, por tentar detectar as unidades mais elementares às quais recorreu o redator e, mais imediatamente, o redator final. É óbvio que, neste caso, interessam precipuamente as unidades que proclamem Jesus ou afirmem algo a seu respeito. Cabe, porém, assinalar que tal estudo, não só não pretende deter-se nas referidas estruturas e circunscrever-se ao tempo lógico da narrativa, mas remontar à história do texto e, ao menos, entrever a de Jesus, preocupação esta em que cabe insistir. Eis porque, notadamente no que concerne aos sinóticos, o trabalho mais inventivo realizado a este respeito recebeu, significativamente, três denominações: história das formas, história da redação, história das tradições[4].

[4] Para uma abordagem concisa e precisa do assunto ver Cullmann, O., A Formação do Novo Testamento, Editora Sinodal, 1970. Quanto à teoria e prática dos referidos métodos cf. Zimmermann, H., Los métodos histórico-críticos en el nuevo testamento, BAC, 1969, especialmente pp. 81-284. Cf. tb., para o estudo

Sem pretender examinar quantas fontes tomaram forma antes que se chegasse ao estado atual dos textos nem demarcar e distinguir as etapas percorridas antes disto, mesmo porque isto implicaria um estudo de pormenor de escrito após escrito, obra em grande parte realizada por especialistas, há que se convir que tais fontes existiram e que tais etapas foram percorridas. No que concerne à cristologia o anúncio do ressuscitado, de início feito de forma concisa, terminou por adotar uma linguagem que se impôs tanto uma expressão mais precisa e categórica da transcendência quanto a demanda de uma harmonia, de uma verdadeira orquestração dos vários títulos aos quais nos referimos acima. Todavia, parece hoje fora de questão pretender-se tanto atribuir à ressurreição ser, para a proclamação primitiva, um fenômeno meramente psíquico, bem como não tem suficiente fundamento na documentação acessível querer-se sustentar uma evolução de um messianismo simplesmente humano em direção a outro divino: mesmo admitindo o acesso às formas constituintes dos escritos atuais, não é possível nelas fundamentar tal hipótese que fica, assim, reduzida a algo puramente gratuito, senão arbitrário. Aliás, neste particular, importa que os herdeiros da modernidade não queiram atribuir aos antigos problemas seus e dificuldades suas. O que se pode fazer efetivamente e efetivamente se faz é examinar em separado certas perícopes havidas por independentes e assinalar o que têm de próprio e de diferente comparativamente, seja a seções maiores, seja ao conjunto, por exemplo, de um evangelho. Tal trabalho é grandemente proveitoso no que concerne aos sinóticos, aos atos e ao corpo paulino. Além disso, o que se poderia fazer e, talvez, não se faça tanto quanto seria desejável, seria determinar em que medida tais formas, por força das interrogações suscitadas, foram desde o início a exigência de uma proclamação mais completa e, isto, desde a própria pregação. Igualmente, se é decisivo adotar princípios hermenêuticos de leitura, capazes de identificar mitos e expressar-lhes a verdade em linguagem de outra natureza, como pretende ser a nossa, cabe não fugir ao que se tem em conta de um excessivo realismo, em direção a

---

da questão histórica nela própria, Dufour X.L. Les Évangiles et l'Histoire de Jésus, Paris, Ed. Du Seuil, 1963.

um existencial arbitrário, que dissimula a verdade da narrativa tal esta se apresenta ao leitor. É o que acontece quando se quer que a ressurreição ocorra apenas na consciência do homem de fé, tanto mais quanto este nem tem consciência de que tem consciência daquilo de que tem consciência. É mister que saibamos ficar com nossos problemas sem fazê-los de fontes arcaicas de cuja sedução não somos capazes de nos livrar: Para todo o novo testamento Cristo ressurgiu em um corpo glorioso, certamente, mas capaz do mesmo espaço e do mesmo tempo de que somos capazes, embora não por eles confinado.

Seja como for, a situação com a qual, presentemente, depara o estudioso ou o pesquisador, bem como todo aquele que pretenda, ainda, dedicar-se à teologia acadêmica, é desafiadora. É necessário, em qualquer hipótese, adquirir um conhecimento de um *status quaestionis* complexo e no qual muito se discute e discorda, mas no qual, igualmente, alguns marcos alcançados devem sempre ser levados em consideração. Já nos referimos ao lugar do anúncio da ressurreição e da fé na mesma; precisemos agora tão somente ser esta atribuída, antes de tudo, a Deus, ainda que se afirme que Jesus, desde o início, era já investido de um poder sobre sua própria vida; mesmo nesse caso, trata-se de uma aptidão e de uma competência, que não se concretiza sem a ação do Pai[5]. Um outro aspecto a ressaltar é que tal anúncio, desde praticamente a sua mais remota formulação, associou-se algumas referências, mesmo sumárias, aos antecedentes de Jesus, ao menos aqueles indispensáveis ao entendimento de sua morte e à mais precisa identificação de sua pessoa. Há também que se considerar que a chamada cristologia dos primórdios é formulada segundo dois pólos, de um lado, a vida do ressuscitado junto a Deus e, de outro, a expectativa intensa e ansiosa de seu retorno[6]. Não nos parece ser possível dissociar destas duas ênfases, que, feitas fórmulas, desempenham uma função constituinte do anúncio, os desenvolvimentos posterio-

---

[5] Cf. Atos, 2,23s; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39s. cf. tb. 13,28-30; I Cor. 3,ss; Rom. 4,25.

[6] Cf. Atos 2,36; 3,20s; Rom. 1,4; Mac. 8,31; 9,12.31; 10,33; 13,26;14, 21.41.62; I Cor. 1,22s; 2,2.7s; Jo. 7, 26-29.41ss; 10, 24.32-38;tb. 1,49; 11, 27; 30,31 etc..

res em parte delas derivados. Um critério para se reconhecer os elementos de tal cristologia, a subsistir no estado atual dos escritos, é a presença de uma linguagem tomada toda ou quase toda do judaísmo contemporâneo dos redatores. Enfim, deixando de lado questões controvertidas secundárias, importa assinalar as duas tendências principais detectadas pelos especialistas na primitiva formulação da fé no ressuscitado. A primeira tendência é a de se divisar na ressurreição uma exaltação de Jesus, operada por ela ou juntamente com ela, e na qual Deus lhe conferiu poder, dignidade e glória. A outra é a que discorre sobre o Cristo segundo o duplo modo de ser de que é dotado, o ser segundo a carne e o ser segundo o espírito. Em verdade, esta tendência é decorrência inelutável da primeira e temos por certo que os desenvolvimentos ulteriores têm nela um primeiro movimento que, inclusive, acabou por se desdobrar neles, variando em quantidade e complexidade em razão das particularidades de cada comunidade[7]. No que nos concerne, seja isto suficiente, exceto quanto a nos permitirmos dedicar à tradição mais remota alguma observação ao abordarmos os escritos em que se encontrem. Acrescentemos apenas que as passagens citadas acima (cf. nota 7) como pertencentes a uma cristologia originária, se não chegam a expor e nem sempre implicam a idéia de um ser transcendente do Cristo junto ao Pai, não criam problema maior para os desenvolvimentos posteriores, precisamente os que serão estudados neste ensaio, porque não o excluem, como o uso feito pelos autores dos escritos em que se encontram o atesta. São fórmulas de fé, independentes ou integrantes de hinos litúrgicos, relativas ao Cristo, em seus dois modos de ser, uma alocação, isto é, um ser em regiões diferentes do universo, segundo a cosmologia de então, não sendo exigida necessariamente pelo uso da preposição com o locativo, ou são fórmulas relativas à sua parúsia, que se espera com ansiedade. O teor judaico de algumas ou de todas pode, para o fiel helenista, deixar indefinidas certas questões ou precisões, mas reflete o ambiente em que o cris-

[7] Para um estudo da Cristologia dos primórdios cf. Schnackenburg, ob. ct. pp. 24-45. Reencontraremos os seus temas adiante, nos escritos que os transmitem.

tianismo tomou forma. Além disso, cabe reconhecer não haver um só texto primitivo que se possa considerar estar em contradição com os desenvolvimentos posteriores, enquanto o famoso hino de Filipenses 2, 6 - 11 expressamente com eles concorda no essencial. Esta observação de ordem lógica está em geral ausente da exegese técnica. Enfim, não trabalhando com todo rigor do pensamento helênico e, menos ainda, do medieval e do moderno, não só conceitos como representações, figuras e metáforas, têm no pensamento semita uma necessidade muito maior de amparo contextual para serem devidamente interpretadas. Esta cautela de natureza hermenêutica torna discutível qualquer tentativa de opor adequadamente a cristologia dita dos primórdios à dos textos que chegaram a nós.

Observemos, antes de abordarmos as cristologias dos vários escritos do Novo Testamento, que as limitações deste ensaio exigiram também a da bibliografia expressamente citada, a qual, entretanto, remete a fontes mais especializadas. Enfim, cabe assinalar que optamos por fazer o Cristo, o quanto foi-nos possível, emergir do interior de cada escrito, o que exigiu alguma atenção para as articulações próprias deste e para o movimento que, em alguns, julgamos divisar. Evitamos trabalhar com citações tomadas à parte, isto é, como artigos de fé ou proposições teológicas nelas próprias dotadas de significado. Isto fez com que nosso discurso se tornasse pesado, mas, parece-nos, tem ele a vantagem de levar o leitor ao texto e, assim, favorecer uma leitura livre e própria dos escritos estudados.

1 - Jesus nas cristologias dos evangelhos sinóticos

As derradeiras considerações sobre a cristologia dos primórdios permitem-nos a passagem às cristologias mais complexas dos escritos posteriores. No que concerne a tais escritos, vale o que se disse acima sobre o caráter especializado de porte maior que o seu estudo demanda. O primeiro conjunto a considerar-se, mas não o mais antigo, é o constituído pelos evangelhos sinóticos. Sem entrar na questão de sua formação[8] e proce-

[8] Ver, para uma exposição concisa do problema Cullmann, O. *A formação do novo testamento,* Editora Sinodal, 1970.

dendo de forma simplesmente indicativa, importa, de início, chamar a atenção para o seguinte: o que os distingue não é apenas o fato de, além de recorrerem à fonte "Q", Mateus e Lucas possuirem seções que lhes são próprias bem maiores que as de Marcos, mas também o fato de suas respectivas ênfases nos títulos, atributos e relações de Jesus serem diferentes, sem que se possa, disto, concluir apoditicamente por uma essencial alteridade de mensagem ou doutrina. Assim, Marcos, além de um forte acento no segredo messiânico[9], que perpassa toda a vida de Jesus, impondo-se dos espíritos impuros aos discípulos, sem omitir um cuidado para com os curados, introduz e tematiza o título *filho do homem.* Importante também é o lugar que confere à incompreensão dos discípulos, inclusive quando da ressurreição. Já o título *filho de Deus* põe-se como interrogação maior tanto no que concerne à sua verdade, quanto no atinente ao significado a atribuir ao mesmo: em um crescendo suave, caminha-se em direção à exclamação do centurião gentílico[10]. Além destes dois títulos maiores, há uma série de apelativos utilizados para expressar a dignidade de Jesus, como *mais forte, que o opõe* a João Batista e o introduz na narrativa, enquanto o apelativo *filho amado* é de uso exclusivo do Pai e o designa como o servo de Isaias; com efeito, a locução παις μου é substituída por υιος μου, alteração que, sem perda do significado expiatório original, coloca-o sob a égide de uma discreta mas efetiva transcendência.[11] Entre esta declaração do Pai e a que é proferida quando da transfiguração, onde a mesma locução se encontra,[12] ocorrem os títulos ou apelativos mencionados, ao longo do anúncio do reino. São seus emitentes, em primeiro lugar, os demônios, que têm dele algum conhecimento[13]. Já

---

[9] Cf. Mc. 1, 24-45; 3,11-27; 5; 6, 34-52; 7,31-37; 8, 1-10. 17-21. 22-26.30s.; 9,2-10; 14,17-21. Para as várias interpretações deste tema cf. Schnackenburg, ob. ct, pg. 47-50, texto e bibliografia. Para a formação deste evangelho ver Trocmé, E., *La formation de l'Évangile selon Marc*, P.U.F., Paris, 1963.

[10] Cf. Mc. 1, 11; 4,11.40; 8, 34 ss.; 9, 7.28; 11, 23s.; 13; 15, 26-39.

[11] Cf. Mc. 1,7 (mais forte). 1, 9-11, esp. 11 (batismo). cf. Is. 42.1.

[12] Cf. Mc 9,9-13, esp. 9,7.

[13] Mc. 1,24 (santo de Deus); 3,11 e 5,7 (filho de Deus), com conotação messiânica.

no que concerne aos humanos, discípulos e outros, nenhuma expressão encontramos que denote ou mesmo conote algum messianismo, antes da confissão de Pedro em Cesaréia, que tem, assim, o seu valor de revelação enfatizado de forma tácita[14]. Note-se, porém, que, imediatamente após, até 9,1, Jesus fala qual filho do homem e, em seguida, quando da transfiguração, 9, 2-13, após ser declarado pelo Pai filho amado a quem é mister ouvir, é também como filho do homem que ele prescreve o segredo messiânico, agora extensivo até a sua ressurreição, quando cessaria o interdito. É importante assinalar que o título υιος του ανθροπου é aplicado somente por Jesus à sua pessoa e é dominante no tríplice anúncio do evento pascal, paixão, morte, ressurreição. É comum a sentença segundo a qual designa ele a excelência escatológica de Jesus, o que implica a realeza em seu pleno exercício, mas, como vimos, sempre mediante os três passos pascais, compreendido, pois, o sofrimento. Por isso, diante dele, chega ao clímax a incompreensão dos discípulos. Mas ele é dito também do Jesus presente[15]. A imagem apocalíptica liga-se à do servo sofredor de Is. 53 através de 10, 45. Enfim, de seu evangelho diz-se ser uma história da paixão com uma extensa introdução e ser, também por isso, mais estritamente evangelho que os demais. Mas ele fornece também a estrutura de conjunto da narrativa, desde o prelúdio remoto do ingresso messiânico em Jerusalém, na qual não é excessivo admitir que se cumpre a promessa do reinado de Davi qual rei terrestre[16]. Imediatamente, o evento pascal é introduzido pela ceia, que o cumpre sacramentalmente e estabelece o vínculo que faz Jesus padecer e triunfar por muitos como o servo sofredor[17]. A oração em Getsêmani é o marco da identificação com o humano, sob a invocação a mais forte do Pai; já o duplo processo, com a resposta afirmativa à questão do sumo sacerdote (14, 61s.) e, entremeada a negação de Pedro, a resposta velada dada a Pilatos sobre a realeza, desemboca na morte como algo necessário, ainda que isto fique

[14] Mc. 8, 27-30, esp. 8, 29.

[15] Eis as passagens em que ocorre: Mc. 2, 10.28; 8,31.38; 9,9 .31; 10, 33-45; 12, 31; 13, 26; 14, 21. 27-30. 41. 62.

[16] Mc. 11, 1-11 cf. Sl. 118, 25-26.

[17] Mc. 14, 12-31.

implícito na passagem. A crucifixão, com a repartição das vestes, a invocação do Pai, o clamor da morte e a ruptura do véu do templo tem a força de uma cumprimento das profecias, como tão bem o entenderá Mateus. Por fim, a ressurreição, revelada pelo jovem de branco, tem ela mesma a força de uma revelação, que se torna plena na aparição aos discípulos e investe-os da missão a cumprir e do poder para tanto[18].

Já no que concerne a Mateus, observação comum é a que o considera um evangelho fortemente eclesial, sendo nele a igreja o Israel de Deus ou aquela em que este se congrega para a acolhida da redenção[19]. No que concerne aos títulos, além de filho de Deus e filho do homem, são decisivos cristo, isto é, messias e, como tal, filho de Davi. Da orquestração bem mais complexa de todos eles parece decorrer o uso do título senhor para o Jesus terreno ser tão numeroso, o que, no mínimo, implica, desde então, o reconhecimento a este da autoridade, que há de ser efetivamente exercida a partir da ressurreição, descrita esta em termos apocalípticos. Procuraremos estar atentos a estas observações no breve percurso que faremos de seu evangelho em demanda de sua cristologia. Crítico acerbo do judaísmo oficial, Mateus é, entretanto, mais do que Marcos, levado a recorrer a elementos judaicos para apresentar Jesus como Messias. Ele o faz em perspectiva cristã e, nesse sentido, é um exemplo acabado de uma leitura que remonta da ressurreição à vida de Jesus e desta ao antigo testamento. Lido em seu estado acabado, há que se notar a seção de abertura, que, muito mais do que um evangelho de infância, é uma teologia da dupla origem de Jesus. A genealogia faz remontar o homem Jesus a Abraão e, a partir deste, mediante o esquema de três vezes quatorze gerações, passa por Davi e chega ao próprio Jesus, apresentado como Messias[20]. Note-se que tal genealogia, em seu conjunto, já pressupõe, por força da própria simbologia dos números, a intervenção divina, o que é prenunciado em

---

[18] Mc. 14, 43 - 16, 20.

[19] Para um estudo da cristologia de Mateus cf. Schanckengurg, ob. cit., p. 58, nota 26.

[20] Mt. 1, 1-17. Para as origens deste evangelho ver Kilpatrick, G. D., The origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford, 1946 e Schnackenburg, o.c., nt. 27 e 28.

Mt. 1, 16, quando se chega a Jesus. Este primado da iniciativa divina é, a nosso ver, a razão de ser da narrativa que se segue, qual seja: é em função dele que enuncia o fato da concepção, enfatizado pela perplexidade de José, que dá ensejo à missão angélica, a qual coloca a geração que vem de ocorrer sob a égide do Espírito Santo, para a salvação do povo de seus pecados. Feito isto, introduz-se a praxe de interpretar o que ocorre como cumprimento de uma ou mais profecias. Com efeito, em 1, 21, o nome do menino é Jesus, Ieshuah, Javé salva ou é salvação, em 23, ao citar-se Isaías, o nome que se evoca é Emanuel, que quer dizer, segundo a tradução dos setenta, Deus conosco, o que se completa com a recepção de Maria por José como sua mulher[21]. Há que se observar que o nome Jesus, desde aí, adquire uma força no mínimo igual à de qualquer título e a sua leitura a partir de Isaías, neste a primeira citação sendo lida a partir da etimologia da segunda, prepara o ouvinte ou leitor do restante para a presença real do transcendente no recém nascido. Segue-se a narrativa da visita dos magos e do tríptico fuga para o Egito, morte dos recém nascidos e retorno, com a ida para Nazaré. O significado geral da seção de abertura, dominante do capítulo[22], é matéria de acordo: a sabedoria do oriente curva-se perante a sabedoria chamada a reinar naquele recém-nascido. A estrela evoca Números 24, 17, o que situa no horizonte toda a legenda de Balaão[23]. É a partir deste que Balac e Bilham (Balaão), são postos em paralelo com Herodes e seus sacerdotes e escribas, representantes ambos da sabedoria oficial e, a partir disto, são postos em antítese com Jesus, como os primeiros o foram quanto ao povo em êxodo e a estrela de Judá. Uma combinação de profecias dá-se por cumprida quando da resposta dos assessores de Herodes[24]. Justifica-se, assim, o nascimento. A narrativa se completa com a continuidade da viagem dos magos, sempre guiados pela estrela, até a presença do recém-nascido, que é cultuado como um rei teocrático, e se perfaz com o retorno sem escala em Jerusalém, junto a Herodes. Segue-se o tríptico: a fuga para o Egito cum-

[21] Mt. 1, 18-25, cf. Is. 7, 14 e 8,8,10 cf. LXX..
[22] Mt. 2, 1-12.
[23] Num. 22 - 24.
[24] Mt. 2, 5-6 cf. Miquéias 5, 2; II Sam. 5, 2; I Cron. 11, 2.

pre Oséias 11, 1, onde Israel é chamado filho desde o Egito, o que prenuncia o tratamento que Jesus terá de Deus e sugere a recapitulação em sua pessoa do povo, em termos de personalidade corporativa. Também uma profecia, Jr. 31, 15 , é cumprida e, como se trata de um oráculo de esperança, a atenção deriva das crianças mortas para Jesus, não sendo demais pensar tal esperança como a de um retorno do povo por elas representado na pessoa deste; enfim, a ida para Nazaré é também justificada como cumprimento de profecias[25]. Eis como Jesus emerge deste evangelho das origens como messias davídico, personificação corporativa do povo de Israel e sabedoria aberta aos gentios, tudo isto no horizonte de uma relação especial com Deus, irredutível aos antecedentes bíblicos, mormente em sua geração, no culto dos magos e no retorno do Egito.

No que concerne ao restante do evangelho de Mateus, relacionado com os dois primeiros capítulos, de um lado, e, no outro extremo, o evangelho pascal, não há dúvida ser difícil manter a tese segundo a qual ele intencionaria escrever um pentateuco cristão[26]. A posição central da confissão de Cesaréia, bem como eventos de tipologia exôdica, como a multiplicação dos pães e a caminhada sobre as águas, geram, a respeito, dificuldades de monta maior, outras mais havendo a considerar, que, aqui, nos permitimos omitir[27]. Todavia, há que se manter o paralelismo Jesus – Moisés bem como a idéia de um novo êxodo deve ser objeto de atenção permanente. Mais modesta, a divisão sétupla, que isola, nos extremos, a narrativa das origens e do evento pascal, intercalando cinco seções compostas, cada qual, de uma narrativa e de um discurso mais ou menos longo, permite, a nosso ver, captar os elementos essenciais da cristologia de Mateus. Principiemos pela primeira seção dupla[28]. Nesta, tudo é muito mais elaborado do que em Marcos: principia ela por um paralelismo, não antitético, mas sintético, com João Batista. Sempre sob

---

[25] Mt. 2, 13-15 (fuga), 16-18 (matança), 19-23 (ida para Nazaré) cf. Jz. 13, 5. 7; Is. 11, 1: 53, 2.

[26] Cf. Bacon, B. W., Studies in Matthew, New York , 1930, pg. 80-90.

[27] Cf. Mt. 14, 12-21; 22-33; 13, 32-39; 16, 13-20. Ver tb. Schnackenburg, ob. cit. p. 64s.

[28] Mt. 3 - 7.

amparo profético, este perfaz, já no sentido de levar à perfeição, a imagem do profeta, estigmatiza fariseus e saduceus, tudo remete ao poder de Deus, capaz de suscitar das pedras filhos a Abraão, e termina por fazer de seu batismo de conversão o referente para a introdução de seu outro, aquele que lhe é superior e que batiza no Espírito Santo e no fogo[29]. Jesus emerge, assim, como aquele que é maior e, apesar disso, vem a João para ser batizado, cumprindo toda justiça, quando, ao sair das águas, à sombra do Espírito Santo, recebe do Pai o reconhecimento e o apelativo de filho do beneplácito[30]. Preludiado, o tema do deserto e do êxodo é introduzido formalmente pela narrativa da tentação: esta é um preâmbulo à teologia da recapitulação em Jesus das maravilhas de Deus: as provas são as que o povo experimentou no deserto e Jesus, chamado filho de Deus pelo tentador, dito também diabo e satanás, delas triunfa[31]. Isto já valia para Marcos, mas em Mateus sustenta-se melhor. Sempre na ótica do cumprimento das profecias, todo o restante narra a abertura do ministério de Jesus[32]. Segue-se o discurso chamado sermão da montanha.

Não nos cabe, aqui, analisá-lo quanto a seus pormenores de doutrina, mas tão somente na medida em que isto importa à cristologia. Nesses termos, assinalemos que sua página de abertura, as nove bem-aventuranças, fazem-nos divisar um Jesus que tem por paralelo Moisés, mas com a peculiaridade de falar por própria iniciativa e não a título oracular e, além disso, como quem atribui aos estados e ações do homem o seu efetivo valor[33]. Em seguida, após um complemento que declara os ouvintes sal da terra e luz do mundo, o discurso assume um tom mais legislativo; mais uma vez é o valor interior o que importa e Jesus atribui-se a missão de levar a lei à perfeição de sua gênese πληρωσαι ..... γενηται. O que vem em seguida explicita o que ele quer dizer com isto: em seis casos prescreve que se vá além e mesmo muito

---

[29] Mt. 3, 1 - 12. Cf. Is. 40 3; II Reis, 1, 8.

[30] Mt. 3, 13 - 17. Embora a tradição haja retido a leitura "pomba", pode-se pensar na shekinah., na nuvem luminosa do Êxodo, o que preludia o tema deste.

[31] Mt. 4, 1 - 11.

[32] Mt. 4, 12 - 17 cf. Is, 9, 1 - 2 (início); 18 - 22 (vocação) 23 - 25 (ministério).

[33] Mt. 5, 1 - 12.

além da estrita observância do que preceituava a lei em seu teor literal[34]. Deixando de lado o requinte de ver no número três um marco de plenitude – três vezes três bem-aventuranças, três vezes dois aperfeiçoamentos da lei antiga –, fiquemos com um Jesus que é superior à lei e ensina a perfeita justiça. Este movimento de levar à plenitude é também um movimento de levar à interioridade: é o que se ensina sobre a esmola, a prece, o jejum, a verdadeira riqueza, o corpo, o dinheiro, para tudo colocar sob a égide da confiança na providência, remate da série em que Jesus se sente à vontade para falar em nome do Pai[35]. Já o capítulo sétimo remata o grande discurso com normas complementares variadas relativas ao humano e ao sagrado, perfazendo-se com uma lição sobre o verdadeiro discípulo e, o que muito nos interessa, sobre o impacto das palavras de Jesus, que fala como quem tem autoridade, εξουσια, e não como os escribas[36]. Note-se que, até esta altura, é só nas falas do Pai e de satanás que Jesus é dito filho de Deus.

A seção seguinte, de igual estrutura, alinha dez milagres, em sua primeira parte, intercalando-se outros quatro episódios. Os milagres manifestam o poder de Jesus sobre os demônios, as doenças e a natureza exterior. Na seqüência, é ele chamado Senhor, κυριος, e pode-se pensar em um significado pós pascal[37], mesmo porque a última destas invocações vem precedida do apelativo filho de Davi. Com isto, Mateus antecipa em muito, em relação a Marcos, o emergir de alguma consciência de Jesus como messias de parte de seus interlocutores, bem como assinala que seu poder, na medida do necessário, exerceu-se antes da Páscoa. Ao lado destas manifestações dos contemporâneos de Jesus, cabe colocar a do evangelista que, em 8, 16 - 17, divisa nele o servo sofredor de Isaias 53, 4. Por sua vez, em 9, 29, os demônios chamam-no filho de Deus e denotam saber que há um tempo em que há de derrotá-los. Por fim, Jesus se autodenomina filho do homem[38].O evangelista registra duas reações a

[34] Mt. 5, 13 - 16 (sal da terra e luz do mundo); 17 - 48 (a lei levada à plenitude).
[35] Mt. 6, 1 - 34.
[36] Mt. 7, 1 - 29.
[37] Mt. 8, 1 - 9, 38. Quanto a Senhor cf. 8, 2, 6, 7, 21, 25; 9, 28.
[38] Mt., 8, 20; 9, 6.

todas estas obras, a das multidões, para as quais jamais se viu algo igual em Israel, e a dos fariseus que as atribuem ao príncipe dos demônios[39]. Para além da oposição entre Jesus e estes, a observação assinala a divisão ou contradição provocada por sua pessoa. O discurso que constitui a segunda parte desta seção, dito apostólico, principia pela missão dos doze, aos quais são comunicados poderes sobre as moléstias e os demônios; são eles enviados apenas a Israel, o que assinala que o tempo dos gentios, preludiado em 8, 6 - 13, fica diferido. Além disso, as instruções dadas denotam regime de urgência, gratuidade total do serviço, aceitação da hospitalidade, mas também radicalidade perante a rejeição: a perseguição, que não deve bloquear o destemor no falar, as dissenções causadas pelo fato de serem eles discípulos de Jesus, a necessidade da renúncia a si mesmo para seguir a este, tudo isto é coroado por uma identidade entre esta missão e a de Jesus: é este que é acolhido no seu enviado, qual profeta ou justo[40].

Abre-se, com a mesma estrutura, nova seção no capítulo 11. A primeira unidade da mesma é precisamente a que narra o envio dos mensageiros de João Batista: é significativo que Mateus, ao referi-la, denomine Jesus o Cristo; quer saber João se este é quem deveria vir ou se é o caso de esperar um outro; Jesus reponde com uma dupla citação do livro de Isaias e, após, vale-se do Êxodo e de Malaquias, para situar João, que termina por assimilar a Elias. Na comparação, não só ele, Jesus, mas também o menor no Reino é dito maior que João[41]. Em seguida, após a maldição das cidades resistentes em converter-se, Jesus dirige-se ao Pai para dar graças por sua opção pelos simples e declara, após, o seu fardo leve como algo a aceitar[42]. Eis como se esboça a superioridade da ordem nova. No capítulo 12, uma primeira controvérsia sobre a observância do sábado termina com Jesus se declarando senhor deste, enquanto a outra, à ocasião de uma cura, leva os fariseus a se reunirem em conselho contra ele[43].

---

[39] Mt. 9, 32 - 34.
[40] Mt. 10, 1 - 42
[41] Mt. 11, 1 - 19 , cf. Mal, 3, 1; Is. 35, 5-6; 42, 18; 61, 1Ex. 23, 20; Mal. 3, 1; 4, 5.
[42] Mt. 11, 20-30.
[43] Mt, 12, 1 - 8; 9 - 14.

Feita esta demonstração de autoridade, é a vez de o evangelista assimilar Jesus mais uma vez ao servo sofredor, enquanto os fariseus, respondendo à questão da multidão, que pergunta se não seria ele o filho de Davi, o assimilam a Beelzebul, recebendo de Jesus a resposta, ao final da qual este se diz mais uma vez filho do homem[44]. Seguem-se as lições sobre a árvore e seu fruto, o signo de Jonas, prenúncio da paixão em que se denomina outra vez filho do homem, maior que Salomão, sobre o retorno do espírito impuro e a verdadeira parentela de Jesus[45]. O discurso em parábolas com a exposição da dupla razão de ser destas, não contém diretamente elementos cristológicos, mas cria um ambiente de mistério em torno do Reino e, por extensão, da Pessoa de Jesus[46]. Menos rica em atribuição de títulos a Jesus, esta secção, todavia a confirma e permite uma conclusão: Mateus faz diferentes sujeitos denominarem Jesus diferentemente, sem ele próprio se excluir.

Uma visita a Nazaré abre a unidade seguinte em sua seção narrativa. Nela, Jesus não é reconhecido, precisamente porque seus conterrâneos julgam conhecê-lo, o que ele considera ter ocorrido com os profetas. Já Herodes o tem em conta de João Batista ressuscitado[47], observação que permite presumir-se ser desigual a notícia que circulava sobre Jesus. De capital importância para a cristologia são as perícopes seguintes, a primeira multiplicação dos pães e a caminhada sobre as águas. Nelas Jesus recapitula em sua pessoa as duas principais maravilhas do Êxodo e o faz com um salto de qualidade quanto à autonomia de sua ação e o próprio caráter prodigioso desta. Na primeira, nenhum título ocorre, mas na segunda é ele chamado por Pedro duas vezes Senhor e, ao final, pelo conjunto dos discípulos, que o dizem, Filho de Deus, a ausência do artigo deixando ainda indecisa a transcendência da relação[48]. O capítulo termina com a menção de várias curas. Já o capítulo 15 abre-se com uma dura crítica aos fariseus e escribas e, dando continuidade a esta, com a contra-

[44] Mt. 12, 15 - 21 cf. Is. 42, 1 - 4; Mt. 12, 22 - 32.
[45] Mt. 12, 33 - 49.
[46] Mt. 13, 1 - 52
[47] Mt. 13, 53-58; 14, 1 - 12.
[48] Mt. 14, 13 - 21; 22-33, especialmente 14, 28 . 30 . 33.

posição de uma ética da interioridade ao formalismo destes; no contexto desta, Jesus trata Deus como seu Pai, com uma fórmula que, esta sim, implica estrita filiação[49]. Em 15, 22, dentro da narrativa da cura da filha de uma cananéia, esta o trata de filho de Davi e, em 27, responde-lhe tratando-o de Senhor em um contexto em que se trata da missão de Jesus; com efeito, em seguida, após novas curas, a perícope se conclui com exclamações que dão glória ao Deus de Israel[50]. Segue-se, em 15, 32 - 39, a segunda multiplicação dos pães, que reforça o paralelismo com o Êxodo. Já no capítulo seguinte, uma controvérsia com fariseus e, agora, saduceus é acirrada ainda mais[51]. A clássica passagem da confissão de Cesaréia vem logo após, Mt. 16, 13 - 20. Nela, à pergunta de Jesus, que se denomina filho do homem, e por oposição aos homens, Pedro professa ser Jesus o messias davídico de forma expressa e em termos solenes: Συ ει ο Χριστος ο υιος του Θεου του ζωντος (v. 16). A solenidade da fórmula, o valor de revelação do que Pedro proclamou, a oposição a tudo que se dizia de Jesus e o elogio, bem como a promessa feita a Pedro, não deixam dúvida alguma quanto a tratar-se de um reconhecimento pleno, o qual é confirmado por Jesus que, ao final, proíbe que se diga a qualquer outra pessoa ser ele o Cristo, mais uma vez sendo o título precedido do artigo. Todavia, em seguida, quando do primeiro anúncio da paixão, morte e ressurreição, a reação de Pedro, que trata Jesus de Senhor, manifesta que isto está longe ainda de ser tudo, o que permite ao intérprete afirmar que a confissão da transcendência é ainda algo virtual, mesmo dada a leitura pós-pascal de Mateus[52]. Seja como for, a primeira parte do ministério de Jesus colhe um fruto maduro e trata-se, desde então, de iniciar na necessidade deste último tríplice evento, do qual só os dois primeiros momentos parecem fixar-se na consciência dos discípulos. Em seguida, após explicitar as condições para o seguir, Jesus diz-se filho do homem como sujeito do evento escatológico[53]. Segue-se a transfigura-

[49] Mt. 15, 1 - 20.
[50] Mt. 15, 21 - 31.
[51] Mt. 16, 1 - 12.
[52] Mt. 16, 21 - 23.
[53] Mt. 16, 24 - 28.

ção[54], em verdade uma transformação ocorrida no interior de uma teofania, a ser pensada também na perspectiva do Êxodo, mas já direcionada para o específico da páscoa do Cristo; interpelado por Pedro como Senhor, imediatamente após a aparição de Moisés e Elias, Jesus é reconhecido filho em termos estritos: Ουτος εστιν ο υιος μου ο αγαπητος, εν ϖ ευδοκησα, ακουετε αυτου (v5). Se o apelativo Senhor do versículo anterior pode, no contexto, ser interpretado como um reconhecimento mais forte de uma transcendência que a proposta de Pedro manifesta estar ainda carregada de incompreensão, a prostração em que caem os discípulos ao ouvirem a voz do Pai a incrementa ainda mais, dado ser a reação típica de quem está na presença de uma teofania. À descida do monte, a ordem de guardar segredo até a ressurreição do filho do homem, reiterando a da confissão de Cesaréia, a menção da vinda de Elias e a declaração por Jesus que esta já ocorreu em João Batista, cuja paixão precedeu a de Jesus, que se diz novamente filho do homem, tudo isto consolida o horizonte messiânico do evento[55]. Intercalada a cura de um possesso epiléptico, quando Jesus é dito Senhor, segue-se o segundo anúncio do tríplice evento pascal, expresso como algo necessário, μελλει, quando Jesus se diz filho do homem novamente: a consternação dos discípulos sugere ainda uma considerável incompreensão[56]. Os versículos finais da seção, 24 - 27, em que Jesus opõe os estrangeiros aos filhos, preservam o tom a que se chegou. O discurso que se segue, proporcionalmente breve, regula as relações destes em comunidade, principiando pela questão sobre quem é o maior, seguindo-se a norma sobre o escândalo, a imagem da ovelha perdida, a correção fraterna, a prece em comum e o perdão[57]. Trata-se de um discurso instituinte, compatível com a acentuação do paralelo com Moisés e com um aumento de densidade na aplicação dos apelativos Senhor e Cristo; já filho do homem é o título de Jesus tanto perante o evento pascal quanto perante a parusia. Fica também confirmada e proclamada a relação com o Pai.

---

[54] Mt. 17, 1 - 13. Cf. Sl 2, 7; Dt. 18, 15 II Pe. 1, 16 - 18.
[55] Cf. Mt. 17, 9 - 13cf. Mal. 4, 5 - 6.
[56] Mt. 17, 14 - 21, esp. 15; 17, 22 - 23.
[57] Mt. 18, 1 - 35.

Uma derradeira unidade precede a conclusão do evangelho. Em sua seção narrativa, principia esta por abordar uma série de questões, o divórcio e o repúdio, a continência voluntária, as crianças, a riqueza, seu risco e a recompensa pelo desapego: na solução de todas as dificuldades postas, Jesus se pronuncia com total autoridade e, ao final, promete aos apóstolos, especialmente visados, a condição de juízes e a todos os observantes de seus preceitos ou conselhos a vida eterna em sua qualidade de filho do homem vindo em sua glória[58]. A autoridade com que se expressa assinala-se, em seguida, como total liberdade na parábola dos diaristas e da vinha[59]. A seqüência é interrompida pelo terceiro anúncio do evento pascal do filho do homem, desta vez sem menção da reação dos discípulos, após o que vem o pedido dos filhos de Zebedeu, com a lição sobre o serviço, a exemplo do filho do homem e o episódio dos cegos de Jericó, que tratam Jesus de Senhor e Filho de Davi por duas vezes[60]. A narrativa do ingresso messiânico em Jerusalém inicia uma segunda parte da seção[61]. Enfim, Jesus assume sua pretensão publicamente e envia seus discípulos intitulando-se senhor (v. 3). A ação é dada como cumprimento de Isaias 62, 11 e Zacarias 9 , 9, a aclamação sendo tomada ao Salmo 118, 25 - 26. Todavia, no versículo 11 a multidão identifica Jesus como profeta de Nazaré na Galiléia. Após, quando da purificação do templo, a aclamação hosana ao filho de Davi é reiterada, o que Jesus justifica citando o Salmo 8, 3: trata-se de um ato definitivo de autoridade, o que confirma o caráter público de sua missão inaugurado pelo ingresso[62]. Segue-se uma longa sucessão de controvérsias, seja sob a forma de apóstrofes diretas, seja de parábolas: a partir da cena da figueira estéril, passando pela questão sobre a autoridade de Jesus, que este deixa sem resposta já que os sacerdotes e anciãos não lhe respondem sobre o Batismo de João, são debatidas as diferenças entre Jesus e seus opositores, mas também

---

[58] Mt. 19, 1 - 30 cf. 19, 28 - 29.

[59] Mt. 20, 1 - 16.

[60] Mt. 20, 17 - 19 (terceiro anúncio); 20 - 28 (filhos de Zebedeu); 29 - 34 (cegos de Jericó).

[61] Mt. 21, 1 - 11.

[62] Mt. 12, 12 - 17 cf. Is. 56, 7; Jer. 7, 11; Sl. 8, 2.

entre várias tendências do judaísmo: parecem-nos suficientes estas indicações, para remetermos o leitor ao texto de Mateus, que deixa transparecer a total liberdade e a igualmente total autoridade de Jesus[63]. Em 22, 41 - 45, Jesus encerra a controvérsia colocando a questão sobre a sua relação com Davi, que, no salmo 110, 1, trata-o de seu Senhor: Dado ser a leitura deste messiânica, acena-se para o transcendente. A incapacidade de resposta de seus interlocutores encerra as discussões e Jesus passa a uma longa apóstrofe contra os fariseus e outra breve mas incisiva contra Jerusalém[64]. Tudo está preparado para a grande consumação. O discurso escatológico, dito também apocalipse sinótico, encerra a unidade: no que concerne à escatologia, cabe assinalar que, de um modo geral, é ele a expressão de um domínio total dos eventos a se desenvolverem, o que é incompatível com uma constituição puramente humana, mesmo porque o comportamento de Jesus não é o ordinário de um profeta, isto é, de alguém que recebeu uma revelação e profere um oráculo, mas de quem fala em nome próprio, ou seja, como quem é sujeito do que sabe e senhor do que há de ocorrer. Além disso, precisamente porque o polo do discurso é a parusia, assinale-se o uso de títulos messiânicos, seja nas advertências em relação ao surgimento de falsos messias, seja quanto ao advento do verdadeiro em sua qualidade de filho do homem no pleno exercício de seu poder e de sua competência[65]. Em vista do contexto, tais títulos e apelativos são investidos de um valor escatológico e encontram o contexto por excelência de sua predicação ao mesmo Jesus, agora manifesto em vista do cumprimento de sua missão. Há, enfim que se assinalar que, mesmo então, tudo se passa sob o primado do Pai[66].

Segue-se o que se pode chamar o Livro da Paixão, Morte e Ressurreição. Embora mais longa, a narrativa de Mateus é rigorosamente paralela à de Marcos e com ela concorde no essencial. Todavia, em sua página de abertura, a menção da Páscoa, a ocorrer em dois dias, é feita por Jesus,

---

[63] Mt. 21, 1 - 22, 40.

[64] Mt. 23, 1 - 39.

[65] Mt. 24, 5. 33: Cristo; 24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 41: Filho do Homem; 24, 34. 40: Rei; 24, 37 . 44: senhor.

[66] Mt.. 24, 36: só o Pai conhece o dia e a hora da parusia.

que se designa como filho do homem[67]. Embora títulos não sejam mencionados, importa reconhecer que, do início até a ceia, Jesus assume a frente dos acontecimentos e revela um preciso conhecimento do que está para acontecer; mais do que isto, na ceia, toma ele sacramentalmente a iniciativa de um tal cumprimento e o faz em perspectiva pascal, o que já sugere o valor sacrificial, a saber, consecratório, do evento, expresso nos termos do memorial[68]. O mesmo deve dizer-se da prece em Getsêmani, 26, 36 - 46, onde toda ênfase posta no homem na iminência da morte guarda um perfeito equilíbrio com a vontade do Pai. Entre este e os apóstolos, ao final da agonia, é como filho do homem que assume a sua hora[69]. Já na cena de prisão, é bem mais dramática a reação de Jesus, quando do golpe de espada de um discípulo seu: invoca-se o poder do Pai e afirma-se a necessidade de se cumprirem as escrituras[70]. Na argüição perante o sinédrio, a solenidade da grande questão do príncipe dos sacerdotes reveste-se quiçá de maior solenidade do que em Marcos; a resposta de Jesus, a princípio menos categórica, é reforçada, integrando o messias davídico e o filho do homem e assim é entendida segundo o versículo final da perícope[71]. Após a negação de Pedro, 26, 69 - 75, a ação perante Pilatos, entremeada da narrativa sobre a morte de Judas, gira em torno da realeza de Jesus, a qual, confirmada, não parece preocupar o governador, que, entretanto, duas vezes o chama Cristo, antes de autorizar sua crucifixão[72]. Esta segue-se ao escárnio a que Jesus é submetido e se apresenta como cumprimento das escrituras[73]. A cena da morte, Mt. 27, 45 - 56, é dominada novamente pela citação do salmo 22, 1, que, note-se, é um salmo que termina por expressar a confiança em Deus; sua menção bem pode aludir ao fato de Jesus o haver recitado por inteiro. De resto, toda narrativa, de feição apocalíptica, é o expresso cumprimento das escritu-

---

[67] Mt. 26, 2 cf. 26, 1 - 5.
[68] Mt. 26, 6 - 13 (unção); 14 - 16 (traição) 17 - 35 (ceia).
[69] Mt. 26, 45.
[70] Mt. Mt. 26 53 - 54 cf. 47 - 56.
[71] Mt. 26, 63 - 64 cf. 57 - 68 cf. Sl. 110, 22. 41-42; Dn. 7, 13; 8, 20.
[72] Mt. 27, 1 - 26 especialmente 27, 11. 17. 22.
[73] Mt. 27, 27 - 44, cf. Is. 50, 6; Sl 69, 21; Sl 22, 18.

ras[74]. Os versos finais do capítulo, 27, 57 - 66, rematam a narrativa e preparam o anúncio do que fora desde o início visado: a ressurreição.

Esta é, também ela, narrada em linguagem apocalíptica: à chegada das mulheres, um anjo remove a Pedra, prostra os vigias, e anuncia a ressurreição e as envia aos discípulos, que devem reencontrar Jesus na Galiléia; ao encaminhar-se para lá, são estas atalhadas por Jesus, que confirma o evento e a ordem de encontro[75]. Após a narrativa da ida dos guardas aos sacerdotes e anciãos e da solução dada por estes ao impasse, é em um monte, na Galiléia, que Jesus se manifesta, invocando plenos poderes no céu e sobre a terra, enviando-os em missão a todos os povos: eis como se perfaz e supera o paralelismo com Moisés[76].

Peculiaridades caracterizam também a cristologia de Lucas, no qual se reconhece uma abertura ao pensamento helenístico. E, parece-nos, é esta abertura a círculos cristãos provindos da gentilidade helenística e, portanto, cosmopolita, que determina o tratamento diferenciado que ele dá aos títulos de Jesus, quando comparado a Mateus e Marcos. Certamente, Lucas conserva as questões do grande conselho sobre o Messias e sobre o atributo filho de Deus, mas o Cristo que anuncia revela a sua grandeza a partir dos títulos e não através destes. Assim ele não minimiza a realeza de Jesus, nem sua ascendência davídica, mas faz o Cristo emergir de tudo isto como o príncipe da vida, que tem a sua existência toda sob a sombra do Espírito Santo, o qual, após sua ressurreição e por força desta, há de fazer irromper historicamente no Pentecostes. Sem detrimento da escatologia, a historicidade da ação de Jesus, antes e depois do Pentecostes, é patente em seu evangelho, historicidade esta que se põe em termos de distinção e unidade entre o tempo de Jesus e o tempo da Igreja, uma oposição maior e mais problemática quanto ao tempo que transcorre até, inclusive, o cumprimento da missão de João Batista. No que concerne à forma de cumprimento da missão de Jesus, esta é expressa em termos de realeza, mas mais no sentido de uma superação do arquétipo davídico:

---

[74] Cf. Am. 8, 9; Sl 22,1; Sl 69, 21; Ex, 26, 31 - 35 (cf. Hebr. 10 , 20); Eze. 37, 12.
[75] Mt. 28, 1 - 10.
[76] Mt. 28, 11 - 15 + 16 - 20.

esta superação não é estranha aos demais sinóticos, mas neles não é tão accessível ao espírito helenístico como em Lucas, atento para o fato de o título rei haver sido minimizado no interior do império romano, que fazia vassalos os reis que reconhecia tais. Enfim, é ele mais constante em tratar Jesus como profeta, de forma mais ou menos determinada, até a menção da profecia do Deuteronômio. Nele, em suma, Jesus emerge como salvador do mundo como um todo, o que é preludiado desde o início pela ênfase no significado do nome de Jesus[77].

Considerado o estado acabado do livro, a primeira peculiaridade a notar-se em Lucas é o seu evangelho das origens. Ocupando, como o de Mateus, os dois primeiros capítulos, é muito diferente deste. Após um breve preâmbulo, estrutura-se ele segundo um duplo anúncio, de João Batista e de Jesus, rematado pela visita de Maria a Isabel, para passar ao duplo nascimento, com seus desdobramentos: todo este conjunto, não só faz tudo convergir para Jesus, em favor de quem o paralelismo se rompe, mas contém importantes precisões cristológicas, que perpassam as figuras de Zacarias e de Maria, para se concentrarem, ao final, na pessoa de Jesus. No essencial, a simbologia da narrativa encontra-se estudada e decodificada[78]. A narrativa passa a sua mensagem por transparência: assim, há uma verdadeira sintaxe de personagens em paralelismo, o qual, por sua vez, se instaura entre cenas. De um lado Zacarias, cujo nome quer dizer IHVH se lembra, e Isabel, Elishba, que quer dizer El jurou, são os auditores do primeiro anúncio, que ocorre no templo, em Jerusalém, no qual se proclama, para além da vitalidade da natureza, o nascimento de João, nome que quer dizer IHVH faz graça, é gratificante, e integra o antigo ao novo: desde aí, Jerusalém, centrada no templo, será o polo do movimento de Jesus e, a despeito de seu caráter cosmopolita, é rico o substrato veterotestamentário de Lucas[79]. A oposição se trava com o

---

[77] Ver, a respeito, Sachnackenburg, ob. ct. pg. 68 - 78. Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit, 4 ed., Tübingen, Mohr, 1962. Voss G. Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen, Paris, 1965.

[78] Cf. Laurentin, R., Structure et Théologie de Luc I-II, Paris, 1957.

[79] Lc. 1, 5 - 25 cf. Num. 6, 3, Jz. 13, 4; I Sam. 1, 11 LXX; Mal. 4, 5 - 6 Dan. 8, 16; 9, 21 (Gabriel interpreta a profecia das setenta semanas). Gen 30, 23.

anúncio de Jesus, feito em uma simples casa, na humilde Nazaré, a uma virgem, segundo a lição da LXX, chamada Maria, prometida em casamento a um varão da casa de Davi, José. É rico também o substrato do antigo testamento[80]. A oposição é expressa na origem do personagem, antes de o ser nas missões. A gênese extraordinária de João tem antecedentes, a de Jesus, nome que quer dizer IHVH salva, não, decorrendo da ação do Espírito Santo; João cumprirá sua missão segundo o espírito e a potência de Elias; Jesus, realizará a missão única do messias davídico a um título também exclusivo de filho do altíssimo e para sempre. Realcemos também a força derivada do significado do nome Jesus, que dominará, ao longo do evangelho, todo o conjunto dos demais títulos.

Há, porém, que se assinalar uma difícil, mas decisiva assimilação: em um contexto de expectativa salutar, formado por citações de Is. 7,14 e, 9, 7. Miq. 4, 7 - 14 faz-se divisar em Maria a filha de Sion, que há de conceber e dar à luz um filho, contra todos os desígnios das nações: Maria personifica corporativamente a filha de Sion e a Jerusalém profetizada e, nela, Adonai reconstitui o seu povo desde o seu rei ou seja, ao invés de tudo começar de novo, faz tudo novo a partir do que parecia incapaz da história: é Lucas o teólogo desta e nasce uma longa e acidentada reflexão sobre a mesma. Em seguida, em 1, 39 - 45, a visita a Elishba, tomando como paradigma II Samuel 6, 12 - 23, é a concretização da ascensão da arca da casa de Obed-Edom à cidade de Davi e João, ao estremecer no ventre da mãe, Lucas 1, 41 - 44, reproduz a dança do rei perante a arca. Com isto, Maria faz às vezes desta sob sua forma definitiva, enquanto Jesus, por oposição a João, aqui em paralelo com Davi, o transcende segundo a plena acepção de seu nome. Toda razão de ser de Maria como personalidade evangélica, fato em relação ao qual tergiversa a piedade mariana, é assinalar a exata identidade do messias: em verdade ela é uma pessoa essencialmente cristológica. Cabe-lhe ser o lugar originário de Jesus, o seio do qual há de emergir, a filha de Sion, e o lugar de sua presença até sua plena manifestação. O que se possa pensar de mais, será

---

[80] Lc. 1 26 - 38 cf. Gen, 16, 11; Jz. 13, 3; Is. 7, 14; 9, 7; II Sam. 7, 12. 13. 16. Miq. 4, 7; Dan. 7, 14; Gen 18, 14.

certamente menos. O cântico de Maria, a reassumir o de Ana, mãe de Samuel, é um cântico de ação de graças pelo cumprimento das promessas feitas a Abraão, sob a forma de uma superior maravilha e a expressão humilde serva ratifica as identificações feitas por Lucas com a filha de Sion[81]. Se tudo converge para o anúncio de Jesus, isto ainda mais se acentua com as narrativas de natividade. A de João Batista fecha o primeiro capítulo, desdobrando-se na da circuncisão, quando o nome previsto é imposto e na ação de graças de Zacarias; desta vez fala-se da promessa feita a Davi (v. 69), antes de rememorar a aliança com Abraão (v. 73). Só após isto é que se proclama a missão de João, profeta, predecessor e preparador do Senhor, este, sim, o sol levante a iluminar os que caminham nas trevas e na sombra da morte e a trazer a paz. Tudo se encerra com a menção da vida solitária de João no derradeiro versículo[82].

Segue-se a passagem mais conhecida da longa narrativa do nascimento de Jesus. Não é possível ignorar a densidade cristológica desta, que principia por situar o evento no tempo assinalado pela vigência do império romano, referindo certo edito de recenseamento de César Augusto, para passar a um nascimento em humilde estrebaria, mas a um nascimento de um primogênito (v. 7). É este que, no episódio seguinte, será anunciado Cristo Senhor (v. 11), isto é ungido do Senhor, a simples pastores: a manifestação angélica é, em verdade, uma teofania, expressa em termos de glória do Senhor, isto é, de IHVH, que envolve os pastores e é cantada por numerosa hoste celeste (v. 14)[83]. O restante da narrativa ratifica o que se anunciara: na circuncisão soa o nome de Jesus (v. 21); a apresentação no templo não é um resgate, mas a oblação do primogênito a ser consagrado; já Maria é purificada; por fim, é como ungido do Senhor que Jesus é revelado a Simeão (v. 26) e, em ação de graças, proclamado por este luz das nações e glória de Israel (v. 32), para, em seguida, ser profetizado sinal de contradição, enquanto de Maria se diz que uma espada traspassará sua alma, o que é referido à multidão e faz sentido a

---

[81] Lc. 1, 46 - 56; cf. I Sam. 2, 1 s.; Sl. 98, 3; 103, 17; 109, 9; 111, 9.
[82] Lc. 1, 46 - 80 cf. Sl. 105, 8 - 9; 11, 9; Lv. 26, 45; Is, 9, 1; 42, 7.
[83] Lc. 2, 1 - 20 cf. Ex. 30, 22 + I Sam 24, 7; Is. 45, 1 (ungido do Senhor).

partir do simbolismo de filha de Sion (vs. 34 - 35); a seção se conclui com a referência a Ana e a menção da vida oculta[84]. Toda narrativa do evangelho das origens é rematada com um episódio que apresenta uma longa continuidade com seus antecedentes: trata-se da cena em que Jesus, ao acompanhar seus pais a Jerusalém para a festa da Páscoa, aos doze anos, aí permanece e é encontrado entre os doutores, que não só ouve, mas interroga e surpreende com sua compreensão e suas respostas. Ao ser interpelado pelos pais, Jesus opõe-lhes o dever de que já tem consciência de se dedicar ao que é de seu Pai, com o que se assinala seu ascendente primordial em oposição sintética com sua família humana, a cuja disciplina se sujeita[85]. Eis o que brevemente pudemos dizer do evangelho das origens segundo Lucas. Trata-se de um gênero de delicada interpretação, que mais reflete a fé já desenvolvida da comunidade à qual se destina, do que a maturação da fé desde o primeiro contato com Jesus. Esta não será descurada pelo evangelista, mas terá um desenvolvimento todo próprio, tanto em relação a Marcos quanto a Mateus.

Uma vez encerrado o evangelho das origens, Lucas tudo recomeça a partir do ministério de João Batista e o faz relacionando o evento com um momento preciso da história romana, que sincroniza com sua narrativa. João é apresentado como filho de Zacarias, a proclamar um batismo de conversão para a remissão dos pecados a um título de cumprimento de profecia de Isaias. Desde então acentua-se a importância do lugar social do evento, sendo a mesma a preocupação com a pobreza presente desde o anúncio aos pastores. Interpelado sobre se seria o Cristo, anuncia-o como quem batiza no espírito e no fogo. Os elementos essenciais contidos em Marcos e Mateus são conservados, mas a omissão de uma descrição da figura do batista e a antecipação do informe sobre a prisão deste ampliam o caráter simplesmente preparatório e prévio de seu ministério[86]. O batismo de Jesus, apresentado de forma mais próxima a Marcos, é mais discreto em seus elementos descritivos que em Mateus e o Pai se dirige

---

[84] Lc. 2, 21 - 40 cf. Lv. 12, 2s . 12. 15; Ex. 13, 2 (prescrições); Is. 40,1; 40, 5 LXX; 42, 6; 49, 6. 13; Is. 8, 14.

[85] Lc. 2, 41 - 52.

[86] Lc. 3, 1 - 20 cf. Is. 40, 3 - 5; cf. tb. Jer. 1, 2; Os, 1, 1 quanto a Lc. 3, 1 - 2.

pessoalmente a Jesus chamando-o de filho dileto no qual se compraz[87]. Uma genealogia de forma semita, isto é, indo de filho a pai, remonta até Adão, o que, no mínimo, implica uma intenção cosmopolita. Já a tentação no deserto, conservando a tríplice interpelação e a tríplice resposta, inverte as duas últimas, já que o êxodo de Jesus, fundo de cena da narrativa, há de cumprir-se em Jerusalém. Pode-se notar também uma progressão em direção ao ato de por Deus à prova: o substrato vétero testamentário é manifesto, a intenção de recapitular o êxodo sendo a mesma de Mateus [88].

O ministério na Galiléia, unidade seguinte de Lucas, reassume, no essencial, o que encontramos em Marcos e/ou Mateus. Há, porém, que se observar certas peculiaridades do terceiro evangelho: de modo geral, não se enfatiza tanto quanto em Mateus o caráter eclesial, a ser desenvolvido no livro dos Atos; igualmente, o arranjo do material é mais livre, alternando os gêneros sem preocupação de os agrupar. Além disso, é se mais reservado quanto à escatologia, abrandando-se o caráter provavelmente mais apocalíptico de certos materiais. É o que procuraremos enfatizar de forma concisa. Assim, na abertura, após a menção do retorno à Galiléia, segue-se o discurso na Sinagoga de Nazaré, em que se fundem três diferentes visitas. Afirma-se o cumprimento da profecia de Isaias, emerge a dúvida sobre a origem do seu saber, e sua apóstrofe da incredulidade dos concidadãos dá ensejo a que atentem contra ele, que manifesta, então, seu poder, passando em meio aos circunstantes para ir-se embora[89]. Segue-se uma primeira série de curas, assinalada por manifestações de espíritos impuros que o tratam de santo de Deus e filho de Deus, o evangelista assinalando que isto equivalia a saberem ser ele o cristo[90]. A seqüência é interrompida pelo apelo dos quatro primeiros discípulos, feito no contexto da pesca milagrosa, quando Pedro, cheio de espanto, após chamá-lo

---

[87] Lc. 3, 21 - 22 cf, Sl. 2, 7.

[88] Lc. 3, 23 - 27, genealogia, cf. I Cron. 3, 17; Esd. 3, 2; II Sam. 5, 14; I Sam. 16, 1 . 13; Rut. 4, 7 - 22; I Cron. 2, 1 - 14; Lc. 4, 1 13 cf. Dt. 6, 13 - 16; 8, 3; Sl. 91, 11 - 12.

[89] Lc. 4, 14 - 30 cf. Is. 61, 1 - 2; I Rs. 17 1 . 7 ., 9; II Rs, 5, 1 - 14 cf. Mt. 4, 13 + Mt. 13, 53 - 58../ Mc. 6, 1s.;

[90] Lc. 4, 31 - 44 , esp. 34 (santo de Deus); 41 (filho de Deus ... Cristo).

de mestre, chama-o de senhor[91]. Outras duas curas seguem-se: na primeira soa novamente o apelativo senhor (5, 12) e, na seguinte, Jesus se declara capaz de perdoar os pecados em sua qualidade de filho do homem, tanto quanto de curar (5, 24); passa-se desde aí à controvérsia, selada com o chamado de Levi[92]. A discussão sobre o jejum, põe a questão da incompatibilidade entre o novo e o velho, quando Jesus se diz esposo; no episódio da colheita das espigas, ele se diz senhor do sábado na qualidade de filho do homem, o que confirma curando neste dia um homem de mão seca[93]. Após, sobre o monte, escolhe ele os doze e atrai grande multidão[94], perante a qual pronunciará o discurso correspondente ao sermão da montanha, mas em uma planície[95]. Bem mais breve que o de Mateus, revela ele, com a mesma ênfase, o mesmo poder e a mesma competência de estabelecer o exato valor das condições, dos estados e das ações do homem perante Deus, já então apresentado como Pai, aqui também superando Moisés. Quanto a Jesus, diz-se ele filho do homem em 6, 22 e Senhor em 6, 46, no primeiro caso relativamente aos perseguidos por seu nome, no segundo quanto aos que o invocam, mas não praticam o que diz. Todo o restante da unidade, com duas exceções, tem paralelo nos demais sinóticos ou em um deles. Há, entretanto, alguns destaques a fazer. Assim, o evangelista chama-o senhor ao narrar a missão enviada por João Batista[96], sendo este o apelativo usado pelo centurião em 7, 6. No mais, a manifestação de sua grandeza repercute na admiração suscitada por suas ações ou transmitida pelo evangelista[97]. Destaquemos agora, primeiramente, dois episódios exclusivos de Lucas, 7, 11 - 17, a ressurreição do filho da viuva de Naim, e 7, 36 - 50 e a pecadora perdoada na casa do fariseu, assinalando, para além da admiração suscitada, a superação dos limites quanto aos valores e juízos. Destaquemos também a subdivisão final, na qual, a partir da missão dos doze, da preocupação de

---

[91] Lc. 5, 1 - 11, esp. 8.
[92] Lc. 5, 12 - 16 + 17 - 26 + 27 - 32.
[93] Lc. 5, 33 - 39; 6, 1 - 5; 6 - 11.
[94] Lc. 6, 12 - 19
[95] Lc. 6, 20 - 49.
[96] Lc. 7, 18 - 28.
[97] Cf. Lc. 7, 10. 16 - 17 . 49 -50; 8, 25 . 56; 9, 43 . 45.

Herodes e da multiplicação dos pães, é emitida a profissão de fé de Pedro, que o diz, discretamente, "o Cristo de Deus" (9, 21). Em seguida, por três vezes Jesus se diz o filho do homem, em 9, 22, primeiro anúncio da páscoa, em 9, 26, quanto à tomada da cruz e o seguimento, e em 9, 44, no segundo anúncio. Note-se que ele se diz tal tanto perante os casos extremos, a páscoa e a parúsia, quanto no momento em que fala. Dito pelos demônios filho de Deus em 8, 28, é dito Filho e Eleito, pelo Pai, na transfiguração, em 9, 35, sempre em perspectiva exódica, como anota expressamente o evangelista, ao narrar a teofania, que, nele, mais ainda sobressume em Jesus a Lei e a Profecia. Assinale-se ser discreto o reconhecimento pelos demônios e excepcional o apelativo Senhor pelos discípulos ou outros, todo mistério de Jesus sendo passado por transparência, no fluxo mesmo do discurso, o que vale em especial para a messianidade confessada por Pedro.

A ascensão para Jerusalém, como unidade de composição, é própria de Lucas, entrecortando o material comum com o próprio, às vezes no sentido de religá-lo, em vista da novidade literária, não só estrutural, mas também cinética. Em verdade, a idéia de ascensão aparece em Lucas, como já observamos, no evangelho das origens e, como é fato conhecido, na conclusão do evangelho como um todo. Quanto à unidade aqui examinada, é a mesma introduzida por um termo próprio de abertura, 9, 51 - 55, cuja necessidade é ditada pelo conjunto. O versículo 51 expressa o movimento em termos de cumprimento, de resto, plenamente assumido por Jesus; a linguagem é categórica: aconteceu que, ao cumprirem-se, εν τω συμπληρουσθαι, os dias de sua ascensão, αναλημψεως, ele endureceu a fronte, το προσωπον εστηρισεν, para encaminhar-se para Jerusalém, razão pela qual é rejeitado por um burgo de samaritanos, quando Tiago e João querem que se chame fogo do céu para destruí-los e Jesus repreende-os, dando seqüência à caminhada, ato também expressivo de sua firmeza de propósito. Esta perícope introdutória perfaz-se com a narrativa em que Jesus, interpelado por alguém, declara não ter o filho do homem uma pedra sobre a qual reclinar a cabeça, para após enfatizar a radicalidade com a qual deve alguém propor-se segui-lo: é mister tudo deixar sem qualquer delonga[98], nem mesmo para sepultar o próprio pai ou

[98] Lc. 9, 57 - 62. Cf. I Rs., 19, 20.

prevenir os familiares. Trata-se de uma outra face da firme determinação a ser compartilhada, a manifestar o caráter absoluto do compromisso com Jesus, em termos alhures usados para com o próprio Deus. Após a introdução, uma primeira subdivisão relata a missão dos setenta e dois, expressão esta própria de Lucas; os termos são os mesmos dos demais sinóticos; note-se, entretanto, que a expressão *Senhor da messe,* dita de Deus em 10, 2, tem por paralelo 10, 17, em que Jesus é dito Senhor, onde toda ênfase é colocada no poder do nome de Jesus[99]. Duas perícopes são ligadas a esta narrativa mais diretamente. Na primeira, Jesus invoca Deus como Senhor, louva-o por ocultar o que vem de ser proclamado aos sábios e aos hábeis, para revelá-lo aos pequeninos, ou seja, que tudo lhe foi confiado, precisando que só o Pai conhece quem é o filho e só este quem é o Pai, para, em seguida, declarar bem aventurados os discípulos por conhecerem o que não foi dado a conhecer a muitos reis e profetas[100]. É importante notar a simetria da relação de conhecimento, após a ação de graças de Jesus pela revelação do Pai. A subdivisão que se segue relata e desdobra a tradição sobre o maior mandamento: desafiado, Jesus faz o legista responder e este dá-lhe o ensejo de ilustrar a resposta com a parábola do bom samaritano, própria de Lucas, como também o é a narrativa da arbitragem da questão entre Marta e Maria; enquanto Deus é chamado Senhor na resposta do legista, 10, 27, o apelativo é usado para Jesus em 10, 40 - 41, o mesmo acontecendo em 11, 1, quando os discípulos pedem que Jesus lhes ensine a orar; tudo se completando com uma lição sobre a eficácia da prece[101]. O que toda esta seqüência realça é a autonomia de Jesus como mestre até em relação à Lei. A perícope seguinte, quando se dramatiza a acusação de ser por Beelzeboul, interpretado corretamente como o Baal príncipe, que Jesus expulsa o demônio, termina por levar à contradição os adversários e colocá-los ante a chegada do Reino de Deus[102].

---

[99] Lc. 10, 1 - 20.

[100] Lc. 10, 21 - 22; 23 - 24.

[101] Lc. 10, 25 - 28 (grande mandamento); 29 37 (bom samaritano); 38 - 42 (Marta e Maria; 11, 1-4 - 13 (Pai Nosso e eficácia da prece).

[102] Lc. 11, 14-22.

Segue-se uma seção de conflito, na qual, sob a égide da antítese "quem não é por mim, é contra mim", adverte contra o retorno do espírito imundo, coloca a verdadeira beatitude na audição da palavra de Deus, dá o signo de Jonas como o único a caber à sua geração para chegar à parábola da lâmpada a ser colocada onde possa iluminar[103]. Na fala sobre o signo de Jonas, Jesus se denomina Filho do Homem, v. 30, não ocorrendo outros títulos. Já imediatamente após, é como Senhor que o evangelista o descreve assacando contra os fariseus e os legistas, para, ao proclamar o princípio do livre testemunho, feito sem medo, dizer-se ele Filho do Homem ao testemunhar, em contrapartida, pelos seus[104]. Note-se que, em toda a unidade da ascensão a Jerusalém, a média de milagres não chega a um por seção e dá quase sempre ensejo a uma acirramento do confronto com os representantes da disciplina [105].

Segue-se uma seção que versa sobre o primado a ser dado à providência, aberto com o preceito de não acumular riquezas, desdobrado de forma positiva e concreta com o preceito de um desapego total e justificado com a expectativa do retorno do Filho do Homem. Após isto, Pedro e o evangelista o tratam por Senhor, o que se perfaz com uma invocação do batismo que Jesus espera, situado em perspectiva cósmica, tudo se completando com um Jesus sinal de contradição e uma exortação à leitura dos sinais dos tempos[106]. Depara-se assim com um Jesus cujo conhecimento abrange os tempos e sua consumação e é insistindo sobre tal competência e a ilustrando com os títulos com os quais é ele denominado que Lucas vai desdobrando a cristologia de seu evangelho. É como tal que retoma o tema da conversão e se insurge contra o formalismo, ocasião de hipocrisia, como o relata em seção tecida de ação, julgamento e parábolas e, na qual, tratado mais uma vez como Senhor, Jesus termina por uma importante e pouco valorizada referência a Herodes, quando manda dizer ao tetrarca da Galiléia que continuará a cumprir sua obra, porque é mister

---

[103] Lc. 11, 23-36.

[104] Lc. 11, 37-54 (fariseus e legistas); 12, 1-12 (falar sem medo).

[105] Cf. Lc. 10,17; 11,14; 13,10; 14,1; 17, 15; 19, 35-43.

[106] Lc. 12, 13- 34 (riqueza e providência); 35-59 (retorno - Batismo e Fogo - contradição - o tempo em curso).

que um profeta pereça em Jerusalém, até que a cidade apostrofada cante o salmo 118 e o reconheça vindo em nome do Senhor, isto é, de Adonai[107]! A oposição Herodes – Jerusalém circunscreve a história em torno desta e do profeta que vem a ela, ligando-se à teologia dos dois primeiros capítulos e manifestando a preocupação de Lucas em assinalar o caráter histórico do evento Jesus. Uma cura em dia de sábado aguça o antagonismo e dá ensejo à lição sobre a escolha dos lugares, a partir do comportamento dos notáveis, bem como dos convidados, para passar à renúncia a todo bem ou sucesso material, a partir da própria família, tudo isto como contraponto do anúncio da ceia do reino, cujo convite não se deve recusar, mensagem comum seguida de um adendo aos discípulos, sob a figura do sal da terra[108]. As parábolas da misericórdia – a ovelha perdida, o dracma perdido, o filho perdido – dão ao discurso um tom positivo, enfatizando o primado do amor divino, e a do intendente infiel resgata o valor relativo dos bens materiais, mas, ao final, mais uma vez são os fariseus fustigados, agora como argentários[109]. Segue-se uma pequena seção, que se abre com dois lógica sobre o assalto ao reino e a perenidade da lei, para desdobrar-se em lições sobre a vida privada, o poder da fé, quando é usado o título Senhor, claramente em sentido pascal, a humildade e a gratidão, ilustrada com a parábola dos dez leprosos, dentre os quais só um estrangeiro é grato, mantendo-se, assim, o tom conflitual[110].

Uma última seção, antes do epílogo e a prenunciá-lo, antecipa a pregação final da vinda do reino no retorno do filho do homem e, girando em torno deste título, passa à ilustração dos comportamentos possíveis ou adequados perante o evento, com as passagens famosas do juiz iníquo e a viúva, do fariseu e do republicano, das crianças a serem acolhidas sempre, do rico e do risco da riqueza, da renúncia e dos bens de acréscimo concomitantes ao reino, para manter o tom da unidade com o terceiro anúncio pascal[111]. Enquadrada entre o anúncio do reino e o do evento

[107] Lc. 13, 1-35 (15, 23 : Senhor).
[108] Lc. 14, 1-34.
[109] Lc. 15, 1-13.
[110] Lc. 16, 16 - 17, 19.
[111] Lc. 17, 20 - 18, 34.

pascal, a seção direciona-se para o final e perfaz a imagem do Cristo senhor do tempo assinalado por sua presença física e histórica. O epílogo abre-se com o episódio do cego à entrada de Jericó, quando ao anúncio de quem passa, Jesus de Nazaré, segue-se a dupla invocação filho de Davi, o título de Senhor e o elogio da fé como força salutar. Na verdade, trata-se do primeiro quadro de um tríptico. O segundo é o episódio de Zaqueu, quando Jesus, chamado Senhor, derroga toda discriminação humana, a partir do caso limite e exemplar do republicano, em sua qualidade de Filho do Homem. O movimento tem seqüência no terceiro quadro, a parábola do senhor que viaja e confia a administração de seus bens aos servos, dando a cada um certa quantia a fazer render. Lucas redimensiona a parábola, fazendo do senhor das terras rei. Este é três vezes chamado senhor, e, dada a urgência do tempo e o imprevisto do retorno, é valorizado o tempo da espera, tempo histórico, como homogêneo à escatologia e sem solução de continuidade com esta, dando traços finais ao Cristo Senhor de ambos e preparando a apresentação do evento pascal como sendo a essência do escatológico[112]. Tudo está pronto para o cumprimento deste último, inclusive, toda a oportunidade foi dada e todos os valores foram recapitulados e sobrelevados, para a participação nele, certamente algo muito mais claro para a comunidade primitiva do que para o círculo dos discípulos. O Cristo que emerge de um tal anúncio é o mesmo Senhor do evento pascal, certamente nos termos de uma economia, quanto ao exercício de seu poder, em que se prepara e os seus para este evento. Até ele, este poder há de exercer-se sob a forma de um magistério próprio e irrestrito, bem como limitar-se a manifestações circunscritas ao particular e ao singular, precisamente porque assim o exige a gestão do tempo em curso, histórico como vimos, tais as curas, purificações de espíritos e derrogas das observâncias. Um tal modo de ver é possível a Lucas precisamente em razão da unidade que instaura entre as manifestações de Jesus, distinguindo, sem separar e sem tornar contrárias, história e escatologia.

---

[112] Lc. 18, 35 - 19, 27.

O ministério de Jesus em Jerusalém precede o evangelho pascal sob a forma de uma seção breve mas acabada nela própria. A sua abertura é tomada à tradição sinótica; trata-se do clássico ingresso messiânico, em verdade uma entronização, que Lucas reveste de discrição, dado o desprestígio das monarquias de tipo oriental no orbe romano: o título Senhor aparece por duas vezes, vs. 31 e 34, a primeira nos lábios do próprio Jesus, mas em sentido pleno quanto à sua eficácia; a aclamação é simplificada, ocorrendo apenas no final, e o título Rei soa uma única vez no derradeiro versículo. Em contrapartida, duas perícopes próprias de Lucas conectam a passagem com o restante: a aprovação de Jesus às aclamações e a lamentação sobre Jerusalém, a refletir o conhecimento do futuro e fazer ressoar as que foram compostas quando do excídio de Jerusalém em 587 [113]. A expulsão dos mercadores do templo é sumária e uma breve menção, tomada a Marcos, abre a controvérsia final[114]. Esta principia com a clássica questão sobre a autoridade de Jesus, à qual é contraposta, como condição de resposta, a questão dirigida aos sacerdotes e escribas sobre o batismo de João; não sendo esta respondida, não o é também a primeira[115]. Não se pense, porém, que se trata de uma estratagema, de resto inútil, já que Jesus aceitara a pública entronização messiânica do ingresso triunfal. Trata-se de uma demarcação de posições: incapazes por razões inconfessáveis, mas alegadas pelo evangelista, de se posicionar por ou contra João, não só não era o caso de se esperar qualquer aceitação do que Jesus viesse a declarar sobre a sua autoridade, como uma etapa do acesso a este deixara de ser cumprida, tornando-o impossível. Segue-se a controvérsia final: o paralelismo com os demais sinóticos é rigoroso e não se pode falar em gradação na agressividade de Jesus; uma parábola e três questões selam definitivamente o conflito: os vinhateiros homicidas, o tributo devido a Cesar, a questão sobre a ressurreição, posta pelos saduceus e a questão posta por Jesus sobre o filho de Davi, título com o qual vinha de ser aclamado[116]. Ligando as duas últimas perícopes, há um elo-

[113] Lc. 19, 28-38; 39-40; 41-45.
[114] Lc. 19, 45-45; 47-48.
[115] Lc. 20, 1 - 8.
[116] Lc, 20, 9 - 19; 20 - 26; 27 - 38; 41 - 44.

gio dos escribas, provavelmente fariseus, à resposta dada a seus adversários político-religiosos. A agressividade da parábola não é em nada mitigada pelas respostas e em toda esta seção menor o senhorio de Jesus sobre a história e a doutrina, isto é, sobre a verdade, prepara o seu comportamento ante as instâncias da sinagoga e do procônsul. Na questão do tributo a ser pago a César sugere-se mesmo uma acusação de comprometimento quanto a este e de apropriação indébita quanto a Deus. A resposta sobre a ressurreição é um dos momentos teológicos mais brilhantes da fala de Jesus, assim como o é a aporia final sobre o filho de Davi, como tal sem resposta. Segue-se o que não poderia deixar de seguir-se: o julgamento dos escribas, após o dos saduceus, ampliado à ocasião do pequeno episódio do óbulo da viúva[117]. Toda esta parte do evangelho de Lucas é encerrada com o discurso escatológico. Dirigindo-se a um círculo não estritamente judáico, o evangelista ameniza os traços apocalípticos tão eloqüentes em Mateus, mas sem perda do essencial, por toda a preparação que até então desenvolveu. A tradição sinótica é retomada em todos os seus elementos, quanto à iminência do tempo e sua incerteza, quanto a conflagração das nações, quanto à perseguição dos discípulos e a traição destes pelos próximos, quanto ao excídio da cidade como sinal decisivo de tal iminência, quanto à catástrofe e o tempo dos pagãos, quanto à vinda do Filho do Homem em meio à catástrofe cósmica, tudo porém resolvendo-se positivamente na vinda do Reino de Deus. Um epílogo próprio a Lucas encerra esta seção e toda esta parte de seu evangelho: nela, a ênfase na vigilância expressa a atitude prescrita aos discípulos desde o interior do tempo e este é ainda o da história, o v. 36 falando destes como quem é chamado a estar de pé perante o Filho do Homem. Mais uma vez manifesta-se, de um lado e sem prejuízo do escatológico, a historicidade do evento Cristo e, de outro, a eminência deste sobre a história, a um só tempo profética e sapiencial[118].

Rigoroso é também o paralelismo entre a narrativa da Paixão de Lucas e a dos demais Sinóticos, o que não o impede de deixar transparecer mais

[117] Lc. 20, 45 - 47; 21, 1 - 4.
[118] Lc. 21, 5 - 38.

do que estes o comportamento senhorial de Jesus em todos os momentos da narrativa. Há também a observar que esta constitui uma unidade literariamente distinta da narrativa da ressurreição, o que não ocorre com Marcos e Mateus e vai exigir de nossa leitura uma interpretação que avalie a unidade dos eventos pascais. A paixão segundo Lucas, aqui a expressão cabe com todo rigor, é estruturada segundo seções facilmente determináveis. A primeira destas é, como se pode esperar, a Ceia. Celebração do primeiro seder, certamente, mas que se transforma. É esta precedida pela traição de Judas e por esta introduzida. O juízo negativo em relação a este apóstolo parece acentuar-se e ele é dado como agente de Satanás, o que radicaliza o conflito para além das instâncias do judaísmo oficial e oficioso[119]. É em contraposição a ele e a um título agônico que Jesus preside a Ceia pascal e a transforma, não no sentido de substituir-lhe uma outra, mas de a levar a uma plenitude mistérica e escatológica até então insuspeita. Os elementos narrativos são os mesmos dos demais sinóticos, mas, entre a preparação e a narrativa da Ceia, uma como que introdução, aparentemente truncada, no mínimo sugere que o que a tradição conservou e que Lucas, após, há de reproduzir, limita-se ao essencial: ela não é tanto narrativa quanto mistagógica. Antes de despir sobre a cruz a imagem do cordeiro, Jesus, nas palavras sobre o pão e o vinho, desvela o que ela simboliza: o Corpo e o Sangue em acepção semita, a despeito do horizonte já cosmopolita de Lucas e por causa deste. Com o que se conservou na aludida introdução, marca-se o horizonte escatológico: a ceia em curso liga toda a tradição a seu cumprimento no Reino e o faz para sempre, qual memorial[120]. Com isto, é toda história subsequente que se coloca sob o poder do Cristo. Em seguida, no mesmo tom, ao anunciar a traição de Judas, é o domínio do que está a suceder-se e por se suceder que se afirma, bem como no lógion lucano sobre quem é o maior e a recompensa aos apóstolos, bem como na versão da negação de Pedro, situada inteiramente no horizonte de sua missão, esta divisão ou seção se completa com uma palavra misteriosa sobre certo combate final cujo marco é uma cita-

[119] Lc. 22, 1 - 6.
[120] Lc. 22, 7 - 20.

ção de Isaias 53, 12, que Jesus se aplica: foi adjudicado aos celerados! Os discípulos são, assim, engajados em um combate e o compreendem, ainda que inadequadamente[121].

Até aqui deparamos com um Jesus inteiramente senhor da situação e plenamente consciente da necessidade do que já está em curso. Todavia, na cena do Monte das Oliveiras, que abre a divisão seguinte, humano, ele cede ao horror do suplício, mas, desde a invocação do Pai, adere à necessidade do evento, sem se subtrair à vontade deste – se Tu queres, faça-se a tua vontade![122] . As cenas que se seguem nada perdem em dramaticidade para as dos sinóticos, mas, desde a palavra dirigida a Judas, a atitude senhorial volta ao primeiro plano, o que permite observar que é somente perante o Pai que esta permite que se manifeste a profundidade de um sofrimento verdadeiramente humano. Assim, perante Judas, na cura do servo do sumo sacerdote e na palavra dirigida ao discípulo que o feriu, ante os que o prendiam e a negação de Pedro, face aos ultrajes, ele é senhor, como o trata o evangelista, e Filho do Homem, como ele próprio se denomina. Mas é na cena final, perante o sinédrio, quando é interpelado sobre se é o Cristo, o Messias, que, articulando este título com Filho do Homem e Filho de Deus, antecipa-se ao julgamento deste e decide a causa[123]. Não é outra a atitude perante Pilatos e, em perícope própria de Lucas, de Herodes, a quem não se digna dizer uma só palavra. Ele não se renega, permanecendo firme em sua identidade e frustrando toda possibilidade de um julgamento propriamente dito: no verso final, a antítese com Barrabás e os termos em que o evangelista narra a decisão de Pilatos, "julgou fazer-lhes a vontade", isto é, não julgou Jesus, dão conta do acontecido: o veredicto dissolve-se em uma autorização de fato, simples exercício do *imperium*, sem o amparo da *iurisdictio* [124]. A quarta e última cena desenvolve-se entre o itinerário para a crucifixão e a morte: a caminho, ele contrapõe a seu sofrimento o que há de pesar sobre o povo, citando Oséias 10, 8 e comparando-se como ramo verde ao ramo seco;

---

[121] Lc. 22, 21 - 38.
[122] Lc. 22, 39 - 46.
[123] Lc. 22, 47 - 23, 1.
[124] Lc. 23, 2 - 25.

crucificado, invoca o perdão do Pai; sobre a cruz, não só cala perante os ultrajes, como promete o paraíso ao ladrão[125]. Enfim, a sua morte é de sua iniciativa; é ele que entrega ao Pai o seu espírito: rompido o véu do templo, era o que caberia[126]. As narrativas complementares, inclusive a das medidas de José de Arimatéia, são discretas e preparam o livro de ressurreição, enfatizando o despontar do shabat e sua observância [127]. De tudo isto se depreende que as razões da morte do Cristo, a sua necessidade, foram ditadas pelo desígnio divino, as razões humanas do sinédrio e do pretório sendo apenas a sua ocasião, exceto quanto a serem a expressão acabada e trágica de o quanto o homem necessitava entregar-se ao Pai, consagrar-se, o que exigia alguém digno disto, que redimisse os demais e lhes tornasse possível tal consagração, o que só poderia decorrer da iniciativa do próprio Pai, mas exigia um mediador verdadeiramente humano.

A ressurreição de Jesus e seus desdobramentos, bem mais pormenorizados em Lucas, constituem uma unidade à parte de seu evangelho, como já o observamos. Sem romper com a tradição sinótica, Lucas a amplia e re - trabalha. Assim, é no plural que fala das mulheres às quais o evento é anunciado, deixando indeterminado o seu número, quando os dois homens evocam a predição do ressuscitado, ainda na Galiléia. Referem-se a ele como alguém a não ser procurado entre os mortos e evocam a predição que fizera do acontecido como algo necessário a terminar na ressurreição, donde o equívoco da procura e o fazem, como se citassem Jesus, chamando-o Filho do Homem. É só quando relata a missão junto aos apóstolos que Lucas menciona os nomes e o número das mulheres, duas, e enfatiza não haverem eles dado crédito às suas palavras: o tema retorna com a narrativa seguinte. Enfim, a ida de Pedro ao túmulo e a menção de sua surpresa, apenas isto, perfazem um primeiro segmento[128]. Parece que, para o evangelista, a insistência na dúvida e na incredulidade é necessária à verossimilhança de seu testemunho. A segunda manifestação do ressuscitado constitui, salvo resumo de Marcos, a narrativa dos peregrinos de

[125] Lc. 23, 26 - 43.
[126] Lc. 23, 44 - 46.
[127] Lc. 23, 47 - 56.
[128] Lc. 24, 1 - 12.

Emaús. Nela, o estado de espírito dos discípulos é de desalento e, portanto, de descrença, como, desta vez, o manifesta a menção das mulheres: os seus olhos estão como que pesados e a referência que dão é Jesus de Nazaré, apresentado como profeta. A fala do ressuscitado é sentida em sua eloquência e o sinal da partilha do pão o identifica. O retorno dos caminheiros a Jerusalém é significativo da importância que tem a cidade para Lucas e dá ensejo à menção da aparição do *Senhor* a Pedro [129]. A terceira manifestação narrada é a que se faz ao comum dos discípulos e é a mais importante, preludiando os termos do quarto evangelho. A ênfase coloca-se na humanidade viva, como a confirmar as palavras dos anjos às mulheres; em seguida, conferida a inteligência das escrituras, reitera Jesus, que, agora, chama a si mesmo Cristo, a absoluta necessidade do evento pascal em seus três momentos, a ser proclamado às nações desde Jerusalém, em vista de que é prometido o envio do espírito[130]. Segue-se o epílogo de Lucas, a Ascensão, sinal do termo superior da ressurreição, movimento para o alto, para além mesmo de Jerusalém, certamente a visão da entronização messiânica [131]. Eis o desenlace a manifestar plenamente tanto a exata identidade de Jesus quanto sua relação com a humanidade e não somente com o restrito universo palestinense. Aquele, que foi inicialmente anunciado a nascer da Filha de Sion, afirma na Ressurreição sua plena condição de Filho de Deus – resposta ao sinédrio – superando a morte e manifestando-se portador de uma vida superior, sugerida por toda narrativa, mas irradiante agora da própria humanidade. O desenlace solene a que se chega, máximo que se faz da narrativa da ressurreição, perfeita na ascensão, uma sétima unidade do evangelho, tem o vigor de uma simbologia dominical, mas, mesmo independentemente de se o admitir, é a revelação do senhorio do Cristo, que emerge do túmulo e se mostra divino em humanidade.

A cristologia de Lucas, tal a detectamos em seu evangelho, é confirmada pelo livro dos atos dos apóstolos e pode dizer-se mesmo que a leitura deste fornece elementos para a compreensão do que há de peculiar na apresentação de Jesus no evangelho. Assim, o horizonte helenístico, a

---

[129] Lc. 24, 13 - 35. cf. Mc. 16, 12 - 13.
[130] Lc. 24, 36 - 49.
[131] Lc. 24, 50 - 53.

ditar certas ênfases, entre as quais a de não privilegiar títulos, a despeito de revelar certa preferência por senhor e cristo, aquele mais benessonante para o ouvinte provindo da gentilidade e este em razão de ser portador da idéia de unção, nele expressão a ser tomada ao pé da letra[132]. Já na página de abertura deste *segundo livro* recapitula-se o que constituiu o argumento do primeiro, com o Espírito Santo sendo afirmado o fator de unidade entre a missão de Jesus e os que nele seriam batizados e que dariam continuidade a esta missão. Este modo de ver se confirma com a narrativa da ascensão que, como se pode observar, não tem com o prólogo solução de continuidade. Nesta, por oposição a toda restauração puramente humana do reinado de Israel, Jesus faz deles testemunhas de sua pessoa, por força da própria sobrevinda do Espírito Santo, e sem limitação geográfica. Em seguida, por sua própria assunção, para traduzirmos com exatidão o termo grego, e na qual podemos reconhecer uma entronização, o que é confirmado pela idéia de um retorno, sempre ligada ao julgamento, munus real, inaugura a idade da fé[133]. Esta visão faz o Cristo sobrepairar sobre toda realeza terrestre e sobre a própria Roma, gerindo a história desde tal altitude. É tal gestão manifesta primeiro na eleição de Matias e pode-se dizer que tal eminência presidiu a todo o anúncio de Jesus, começando pelo batismo de João, tal a passagem mesma o recapitula[134]. Mas é na narrativa do Pentecostes, com o envio do Espírito Santo, que tal eminência se assinala, cumprindo o que fora prometido ao final do evangelho e antes da súmula da ascensão com que este se conclui[135]. Não é, pois, nenhum excesso admitir que esta visão dá a perspectiva do evangelho como todo e, se o Cristo não exerce todo seu poder desde o início, isto ocorre em vista daquela necessidade quanto ao cumprimento do mistério pascal, após o qual esta plenitude ficará liberada, manifestando-se em suas testemunhas por força do dom do Espírito[136].

---

[132] Cf. Schnackenburg, R.., ob. ct. pp. 68-69.

[133] At. 1, 1 - 11.

[134] At. 1, 12 - 26.

[135] Comparar Lc. 24, 49 e At. 1, 8 e 2, 1 -13.

[136] Cf. Lc. 17, 25; 24, 26.46; At. 17, 3; 26, 23: necessidade dos eventos pascais.

A primeira seção cristológica importante dos Atos, excetuadas as até aqui estudadas, é o discurso de Pedro no Pentecostes: citando o oráculo do Joel 3, 1-5 sobre os dons carismáticos escatológicos, ele dá sentido ao acontecido, para, nessa perspectiva, recapitular a história de Jesus, desde os milagres à ressurreição, e tudo explicar à luz do salmo 16, 8 - 1, interpretado como profecia da ascensão real do Cristo, para além da morte, o qual Cristo, dotado do Espírito, o difundiu, pois em Jesus cumpriu-se o oráculo do salmo 110, 1, objeto da questão de Jesus sobre o Filho de Davi, resolvida por sua aplicação ao próprio Jesus[137]. Já o segundo discurso, após a cura feita à porta do templo, apresenta Jesus como glorificado pelo Deus dos patriarcas, entregue e renegado perante Pilatos, morto, mas ressuscitado por Deus, em cumprimento às profecias, muito especialmente a de Deuteronômio 18, 15. 19 e, mais remotamente Gênese, 12, 3. Toda a essência do anúncio é polarizada na ressurreição[138]. O terceiro discurso é pronunciado perante o Sinédrio e é motivado pela mesma cura. Nele, tal cura é explicada a partir do poder do nome do Cristo que, por este conselho levado à morte, qual pedra angular rejeitada conforme o salmo 118, 22, é feito único nome de salvação para os homens[139]. O quarto discurso é igualmente centrado no anúncio da ressurreição e, pronunciado mais uma vez perante o sinédrio, afirma ser necessário obedecer a Deus e não aos homens, pois foi este que pela ressurreição fez Jesus guia primeiro, αρχηγος, e salvador para todo o Israel, sendo os discípulos suas testemunhas[140]. Entre este quarto discurso de Pedro e o último, intercala-se o de Estêvão, um midrash do Êxodo e mesmo da história da salvação, que assimila Jesus a Moisés rejeitado e ao profeta por ele anunciado em Ex. 18, 15, precisão importante a acrescentar-se aos discursos de Pedro[141]. O quinto discurso de Pedro recapitula a mensagem dos demais, feita constante, mas sua motivação explicita o caráter universal da salvação trazido por Jesus; além disso, este é dito ungido pelo Espírito

---

[137] At. 2, 14 - 36, cf. Lc 20, 41 - 44 e paralelos.
[138] At. 3, 11 - 26.
[139] At. 4, 13 - 17 cf. Lc. 20, 1; I Pe. 2, 4.7.
[140] At. 5, 29 - 33.
[141] At. 7, 1 - 54.

Santo, o verbo χριω adquirindo aqui um significado estrito[142]. Mais longo, o discurso de Paulo como que retoma o de Estêvão e, sem deixar de mencionar Abraão, desenvolve-se a partir do Êxodo e, chegando a Davi, passa, desde então, a aplicar a Jesus uma série de profecias deste, o que, ainda que encontrado pronto em suas fontes, manifesta a importância que Lucas dava a esta relação de parentesco e confirma a sua importância em sua cristologia[143]. Esta importância se sustenta de ambos os lados, evangelho e atos, com abertura aos gentios[144]. Há que se assinalar ainda o que pode chamar-se a cronologia de Lucas: esta pressupõe um tempo anterior a Jesus, o dos patriarcas e profetas, a vida pública, o tempo transcurso entre a ressurreição e a ascensão e, tendo esta como marco, o tempo da Igreja desde os apóstolos, mais precisamente o tempo do Pentecostes. Esta demarcação levou a se visar os quarenta dias posteriores à ressurreição como um ínterim, um tempo intermédio, a assinalar certa distância entre a vida pública e o tempo da igreja[145]. Ora, parece-nos, o ínterim em pauta pode ser melhor pensado e entendido como uma verdadeira mediação, que suscita o tempo do Pentecostes. Com efeito, se atentarmos para o evangelho das origens, Lucas 1-2, e visualizarmos sua relação cronológica com o Antigo Testamento, notaremos que neste caso há distância e no outro não: a única distância mencionada é a da caminhada lícita em dia de sábado em Atos 1, 12, ao introduzir-se a narrativa da eleição de Matias. Este modo de ver parece impor-se definitivamente se considera que tudo que os apóstolos e discípulos realizam a partir do Pentecostes é feito em nome de Jesus Cristo e a este atribuído, não se arrogando eles a perfeita união que Jesus reconhecia entre sua pessoa e o Pai, mas uma perfeita subordinação[146]. Além disso, toda a ação apostólica se passa tendo por

---

[142] At. 10, 34 - 43.

[143] At. 13, 16 -43 cf. Sl. 89, 21; I Sam. 13, 14; Is. 44, 28; Sl. 2, 7; Is. 55, 3; Sl. 16, 10; Ha. 1, 5.

[144] Cf. Lc. 1, 32 . 69; 2, 4 . 11. 24; 18, 38; 19, 38; At. 2, 25. 31. 34; 13, 34-37; 15, 15 18 (gentios).

[145] Cf. Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen, 1960.

[146] Cf. At. 1, 8; 3, 6. 16; 4, 10. 30; 5, 12-16; 6, 8; 8, 6.12; 14, 3.22; 19,8.13; 20, 25; 28, 23.31.

horizonte a parusia fixada em Atos 1, 6 e o reinado efetivo do Cristo em 2, 34 - 36. Nesses termos, é mesmo possível pensar o ínterim em causa como uma autêntica e arquetípica catequese mistagógica. Assim, em derradeira instância, o chamado tempo da igreja ou do Pentecostes guarda no Espírito Santo uma absoluta continuidade com as duas unidades que o precedem, a ausência física de Jesus justificando-se com a economia da fé que sua dupla presença suscitara. Desde a ressurreição e desde o Pentecostes, esta presença reveste formas novas e superiores, transcendentes em relação a toda a aparência física, a parusia podendo ser pensada como uma cristofania. Eis a cristologia de Lucas, tal a pudemos captar e interpretar, e eis como nela Jesus é visualizado.

2 - Jesus na cristologia dos escritos paulinos

Nos evangelhos sinóticos, bem como nos Atos, a relação entre o Jesus terreno e o Cristo glorificado implica a sua transcendência. Em outros escritos, esta é circunscrita de forma mais direta. É o que ocorre no clássico hino de Filipenses 2, 6-11. Trata-se de uma perícope grandemente controvertida da referida carta paulina; todavia, a despeito dos leques de interpretações da passagem, esta é reconhecida como um hino pré-paulino e há mesmo mais de uma proposta de sua divisão em estrofes, sendo discutível também os acréscimos a serem atribuídos a Paulo[147]. O que importa à cristologia é que nenhuma crítica foi capaz de comprometer o tríplice modo, forma ou condição – os intérpretes usam estas e outras expressões para traduzir o grego μορφη – segundo o qual o hino canta o louvor do Cristo: a condição de Deus, a condição humana até o estatuto de servo e a morte, e, por fim, a condição de senhor. Nesta última condição é que ele há de vir de novo, para desempenhar o seu munus de salvador. Certamente não se chega à afirmação categórica do IV evangelho, mas caminha-se nesta direção como se não houvesse outra saída, já

[147] Cf., para um apanhado de conjunto e bibliografia básica, Schnackenburg, ob. ct. 79 - 90., pg. 79 n. 1.

que os termos são ser na forma de Deus e não considerar posse egoísta ou usurpação a igualdade com este. Em verdade, há muito de complexo no texto, mas pode ele ser considerado um testemunho da tradição que reserva o título de senhor ao Cristo glorificado. Complexa é também a explicação de sua origem: a imagem de Adão, homem primordial, a do servo sofredor de Isaias e a gnóstica, ou todas, são alegadas por competentes partidários. É preferível, por uma razão de ordem cautelar, interpretar a dupla ocorrência de μορφη por forma, sem, porém, dotá-la do significado de forma exterior, incompatível com Deus em termos rigorosamente vétero-testamentários, assim como é importante traduzir σχημα do v. 7b por aparência, mas como o que é manifesto e manifesta, não como algo oposto à essência. Nesse contexto, a igualdade salva-se quanto aos dois extremos, o ser anterior em Deus e a glória e, ao mesmo tempo, salvaguarda-se o divino e o glorioso de qualquer exterioridade, reservando-o ao alcance da fé, o que se sustenta em todo o conjunto do Novo Testamento. Da mesma forma, fica salvaguardada a condição intermediária, expressa na clássica kenose: verdadeiro homem, mesmo que se considere glosa paulina a menção da cruz.

Não é por acaso que este tríplice modo de ser foi conservado graças a uma citação de Paulo: os intérpretes não relutam em reconhecer, com maior ou menor ênfase, a sua presença em sua cristologia, inclusive no que concerne ao forte acento soteriológico desta. No que concerne à sua comparação com os escritos até aqui estudados, é patente que ele não se interessa tanto pela vida terrena e pela missão de Jesus, mas é necessário matizar esta afirmação, limitando-a à narrativa da ação, não ao reconhecimento desta e da existência histórica em que se inscreve. Tudo sugere que ele vive a urgência de ir diretamente ao essencial, notadamente nas primeiras cartas, donde sua proclamação do Cristo crucificado como Sabedoria de Deus, por oposição à sabedoria procurada pelos gregos e aos sinais exigidos pelos judeus. Nesses termos, nele se encontra uma das expressões mais remotas e fortes da indissolúvel unidade entre a morte na cruz e a ressurreição, que há de refletir-se na tradição litúrgica de toda igreja antiga, o que estabelece uma considerável diferença em relação à idade média e à modernidade, esta até data muito recente. Paulo radica

todo o seu evangelho na revelação que o Pai lhe fez de seu Filho, sendo, no conjunto, muito sóbrio no uso da locução filho de Deus, a qual, entretando, aplica-se a Jesus em todas as suas condições.

A cristologia de Paulo é acessível de forma variada em suas cartas, ora elaborada mais diretamente nela própria, ora objeto de alusão a fixar a perspectiva própria da solução de algum problema. É o que ocorre se remontarmos à mais antiga delas, a primeira aos Tessalonicenses, depararemos de imediato com um fato linguístico importante: nelas o Cristo é dito Senhor, esta forma de tratamento combinando-se ou não com outras; basta uma leitura atenta do epistolário paulino para se ficar convencido desta constante. Assim, em 1, 1 a igreja de Tessalônica é dita ser em Deus o Pai e no Senhor Jesus Cristo. Mas a leitura do que se segue introduz outro personagem, o Espírito Santo e, desde então, a tríplice instância passa a ser o princípio sob o qual e com a autoridade do qual tudo se ensina e resolve. Dessa forma, o leitor é colocado perante o pleno exercício do senhorio do Jesus. Antes, porém, de se concluir a página de abertura desta primeira carta, esta dignidade é associada à vinda de Jesus, tema a partir do qual os elementos cristológicos da mesma hão de desenvolver-se[148]. Trata-se da parusia, preocupação que agitava especialmente a igreja destinatária. Em seguida, os sofrimentos desta são comparados aos das igrejas da Judéia e assimilados ao do Cristo, o que prepara desenvolvimentos ulteriores sobre a união entre este e as igrejas[149]. Continuando no mesmo tom, elogiando seus destinatários como discípulos fiéis do Senhor, deixa emergir o que será o tema da carta, a parusia[150]. Mas uma exortação de natureza ética, sempre na perspectiva acima assinalada, ou seja, a vida para Deus no Senhor Jesus e no dom do Espírito, é intercalada; só então, o tema é abordado: a ressurreição de Jesus, após sua morte,

---

[148] Cf. I Tess. 1, 1 - 10. Não sendo possível dar conta da imensa bibliografia sobre a cristologia de Paulo, citemos, para esta e o conjunto de sua teologia, a obra ainda clássica de Prat. F., La Théologie de Saint Paul, Paris Beauchesne, 1949, 2 vols. Ver tb. Dewailly, L.M., La jeune Église de Théssalonique - Les deux prémières épitres de St. Paul, LD 37, Ed. Du Cerf, Paris, 1963.

[149] I Tess. 2, 1 - 20.

[150] I Tess., 3, 1 - 13.

é princípio da ressurreição dos que nele morreram e os que estiverem ainda vivos quando da parusia não precederão os mortos nesta ressurreição, mas hão de segui-los, todos formando uma só unidade, ensinamento vazado em linguagem apocalíptica e tendo por marca distintiva a expressão "nós os vivos", o que sugere que Paulo admitia a possibilidade de uma vinda iminente[151]. No que concerne aos tempos e oportunidades de tal parusia, retoma-se a lição do evangelho, quanto ao caráter inopinado da vinda, como um ladrão em plena noite. Todavia, aqueles que são luz e se mantêm vigilantes, hão de alcançar a salvação pelo Senhor Jesus Cristo, que morreu para que tenham a vida. O restante da carta permanece no horizonte desta parusia, sempre na perspectiva assinalada[152]. Eis os elementos de cristologia com os quais deparamos neste escrito: Jesus está no pleno e atual exercício de seu senhorio, na perfeita união com o Pai e o Espírito e é esperado quanto à sua vinda, quando arrebatará com ele vivos e mortos à glória da ressurreição. A segunda carta aos tessalonicenses está em continuidade com a primeira. Nela, a preocupação escatológica se manifesta patente desde a primeira página; os termos são mesmo muito mais negativos em relação aos que se opõem à fé e acentuadamente apocalípticos, bem como o mesmo é o tratamento do Cristo[153]. A abordagem da parusia faz-se de modo mais imediato, mas acautela quanto a se pretender uma extrema proximidade do dia do Senhor, introduzindo a figura do anticristo e a necessidade deste bem como de seu aniquilamento, antes de tal vinda, insistindo na glória a que são chamados os eleitos[154]. Na mesma perspectiva do senhorio do Cristo, sempre multiplamente invocado, esta pequena carta termina sem nada acrescentar de especial à cristologia acima sintetizada.

As duas cartas aos coríntios constituem um segundo conjunto em que se pode demandar a cristologia paulina. A linguagem é a mesma e a ênfase no senhorio reitera as invocações e o louvor. Igualmente, a ênfase na parusia é feita em termos de espera da manifestação, αποκαλυψις, do

[151] I Tess. 4, 1 - 18
[152] I Tess. 5, 19 - 28.
[153] II Tess. 1, 1 - 12.
[154] II Tess. 2, 1 - 17.

Senhor Jesus Cristo e de seu dia, a cuja comunhão os homens são chamados[155]. Mas, imediatamente após, percebe-se um ambiente problemático: a igreja está dividida. Eis como se abre a primeira carta. A divisão em causa está ligada a um sectarismo, que Paulo rejeita, o consistente em cada qual recomendar-se por aquele por quem foi batizado. Nos termos do apóstolo, isto dividiria o Cristo, fato para ele insuportável. Contra tal divisão, afirma-se a unidade deste, que por todos foi crucificado[156]. Em seguida, desenvolve-se uma segunda unidade temática, precisamente a partir desta divisão, e a colocar uma outra, esta certamente efetiva. Principiando pelo motivo acima, passa o apóstolo à oposição entre a sabedoria deste tempo, cuja forma imediatamente visada é a retórica, e a cruz do Cristo, marco da verdadeira sabedoria. Em oposição aos sinais demandados pelos judeus e à sabedoria buscada pelos gregos, ergue-se o Cristo crucificado, escândalo para os primeiros e loucura para estes, mas para os chamados, poder e sabedoria de Deus: o paradoxo é levado a seus extremos limites, aos não entes, chamados a destruir os entes, τα μη οντα, ινα τα οντα καταργηση, de modo que o novo ser criado por Deus seja no Cristo Jesus[157]. Não há que se pensar em uso casual de tal linguagem: o apóstolo vem de recusar toda retórica. A missiva continua no mesmo espírito: não foi com os recursos da eloquência que Paulo dirigiu a sua palavra e sabedoria aos coríntios ao anunciar o μυστηριον de Deus. É a segunda vez que esta palavra ocorre, sendo usada, a primeira, para expressar o mistério da anomia [158]. Agora, recebe ela o uso maior, que há de conservar e é a ela que há de corresponder o saber de Paulo, aquele que anuncia o Cristo e este crucificado. Ora, o que ele pretende é propor, em seu falar, uma verdadeira sabedoria, σοφια, que não é deste é on nem de seus príncipes, que serão destruídos, mas que é uma sabedoria de Deus no mistério, oculta desde antes dos é on, mas predeterminada para a glória "nossa" e que escapou ao conhecimento dos príncipes deste

---

[155] I Cor. 1, 1 - 9. Ver, para uma exegese suficiente Barret, C.K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1968.

[156] I Cor. 1, 10 - 16.

[157] I Cor 1, 17 - 31.

[158] Cf. II Tess. 2,7.

é on, ignorância que os levou a crucificar o Senhor da Glória, cujo conhecimento, em si, supera também toda possibilidade do homem, como fora profetizado[159]. A formulação do conceito de mystérion se completa, em seguida, com a referência à sua revelação mediante o Espírito que penetra até as profundidades de Deus, de seu exclusivo conhecimento, já que Ele é o Espírito de Deus. É este Espírito, por oposição ao do kosmos, que "nós" recebemos, para conhecermos os dons gratuitos de Deus. O que ele comunica, o que sela e incute em quem o recebe, por oposição ao homem psíquico, que não acolhe o Espírito de Deus, para ele loucura, torna o homem espiritual. Como o Espírito só é acessível espiritualmente, o homem espiritual tudo julga e não é julgado por ninguém, pois ninguém teve o conhecimento do intelecto, isto é a inteligência e o pensamento do Senhor, para nele instruir, mas ele tem o intelecto, νους, de Cristo. Não foi a um tal homem que Paulo falou, mas a homens ainda carnais, donde a controvérsia sobre os ascendentes batismais[160]. A concepção de mystérion, em estrita acepção paulina, liga, aqui, a mística da cruz a Deus e ao Espírito, mediante a visão do Cristo como sabedoria pessoal. Estas conexões subsistirão em textos posteriores. De outro lado, nota-se como, a partir de acontecimentos e simples episódios locais, remonta-se ao Cristo como termo de referência, ao mesmo tempo revelador e revelado.

O desdobramento que se segue consolida a doutrina: para além dos ministérios de Paulo ou Apolo, de quem planta ou rega, é Deus quem suscita o crescimento; da imagem do campo, passa-se à da construção e, nesta, o fundamento é sempre o mesmo, o Cristo, as diferenças de qualidade explicando-se a partir do material com o qual se constrói, o que o *dia* fará conhecer, revelando-o no fogo, que salvará também o mau edificador. A conclusão é lapidar: cada qual é um templo de Deus pela habitação do Espírito e quem destrói tal templo será destruído por Deus. A linguagem de Paulo é hipostática, Deus, o Cristo, o Espírito são os agentes principais, quer se trate do ministério, quer da própria salvação, o que já

[159] I Cor. 2, 1 - 9 cf. Is. 64, 4; 52, 15; Sir. 1, 10.
[160] I Cor. 2, 10 - 3, 4 cf. Is. 40, 13; Rom. 11, 34.

havíamos assinalado, tornando-se aqui mais clara a união entre o Cristo fundamento e os cristãos[161]. A conclusão da seção aplica este princípio ao conflito dos coríntios na perspectiva das duas sabedorias, reiterando o dito, e, em seguida, precisa que o que cabe aos evangelizadores, apóstolos e outros, é ser servidores de Cristo e intendentes dos mistérios de Deus, aqui a palavra surgindo no plural: no que concerne ao julgamento, cabe esperar a vinda do Senhor. Quanto a todos, tudo neles foi recebido e não há do que alguém se orgulhar e mesmo a geração que Paulo se atribui, ele a realizou "no Cristo Jesus". Depara-se com uma teologia que tem de próprio, não apenas resultar em uma cristologia, mas interpenetrar-se com esta, de tal modo que, sem o Cristo, nem Deus nem o Espírito são conhecidos ou dados[162]. Vai-se além das ortodoxias judáicas dos tempos de Jesus, palestinenses ou de diáspora. Esta cristologia vai-se completando, de forma mais ou menos contínua, no que se segue. Sempre enfatizando o senhorio do Cristo, resolvem-se à sua luz várias questões, entre o capítulo 5 e o 10. Assim, um caso de incesto é resolvido pela excomunhão, na força do Cristo Jesus, pela entrega do corpo do culpado a Satan, para que seu espírito seja salvo no dia do Senhor, tal pureza sendo necessária porque o Cristo , nossa Páscoa, foi imolado e importa celebrar a festa com os ázimos da pureza e da verdade[163]. Da mesma forma, denega-se o direito de recurso de um cristão contra outro perante os tribunais pagãos, pois os santos devem julgar o mundo e isto porque foram justificados, isto é, lavados e santificados pelo Nome do Senhor Jesus e pelo Espírito de nosso Deus[164]. Da mesma forma, exclui-se a fornicação em vista de o próprio corpo ser para o Senhor e este para o corpo, que é membro do Cristo, não podendo sê-lo, qual uma só carne, de uma prostituta: quem se une ao Senhor é com Ele um só espírito, sendo seu corpo templo do Espírito Santo, o qual procede de Deus[165]. Mais uma vez é com o Cristo em sua união com o Pai e o Espírito que deparamos, união sem a

---

[161] I Cor. 3, 5 - 17.
[162] I Cor. 3, 18 - 4, 21.
[163] I Cor. 5, 1 - 13, especialmente vs. 4. 5. 7.
[164] I Cor. 6, 1 - 11.
[165] I Cor. 6, 12 - 20.

qual é impossível sequer falar dele. O restante da carta tem apenas alguns acréscimos de monta a quanto até aqui se expôs, mas cabe assinalar que, ao longo dos capítulos 7 e seguintes, em meio a uma às vezes cansativa discussão de temas de vida familiar, social e religiosa, nota-se a confirmação da tese segundo a qual o Cristo, em sua condição senhorial, é o parâmetro a partir do qual deve tudo ser resolvido. As expressões no Cristo, ou em Cristo, e por Cristo e outras vão dando sustentação às soluções pastorais que Paulo dá aos problemas que enfrenta. Esta união de radicação no Cristo é enfatizada pelos termos em que Paulo expõe o seu realismo eucarístico: trata-se de uma comunhão incompatível com outras, qual ocorrera outrora a Israel e a fortiori[166], mesmo cabendo reconhecer que os ídolos nada são. Uma outra passagem, logo adiante, confere ressonância a esta: trata-se da famosa seção em que Paulo, mais uma vez realista, relata a tradição que recebeu a respeito da Ceia do Senhor, apresentada como comunhão no sacrifício deste[167]. Entre estas duas passagens há a famosa e chocante, para o homem moderno, referência à relação entre a mulher e, em rigor de termos, seu marido; no que nos concerne, assinale-se a posição do Cristo como cabeça e, como Paulo o dirá depois, mediador; descontado o condicionamento histórico e social, é isto, antes de tudo, o que importa ao apóstolo, assim como, em seguida, será isto o que torna indiferentes as várias condições humanas, inclusive a de escravo[168]. Em verdade, a partir desta última seção tudo é dominado, até o final do capítulo 14, pela tese segundo a qual são os cristãos o corpo do Cristo e, neste, tudo se une a título de complementação, em perfeito acordo com a doutrina sobre a eucaristia. Enfim, o capítulo final é de capital importância, pois de forma mais direta e enfática tudo situa à luz do mistério pascal. Aí, a ressurreição dos mortos é dada como a razão que ditou a própria necessidade da ressurreição do Cristo, apresentado como primícia de quantos, após, ressurgiram e ressurgirão. Nesse contexto, o Cristo é anunciado como aquele que deve reinar até que todas as instâncias sejam

[166] I Cor. 10, 14 - 33.
[167] I Cor. 11, 17 - 34.
[168] Cf. I Cor.11, 2 - 16; 12, 1 - 30.

destruídos ou abolidas, a última delas sendo a morte, quando, tudo sujeito a Deus, este há de ser tudo em todos (cf. 15, 28 e tb. 14, 25). Não é, tampouco, sem interesse para a cristologia de Paulo a tese sobre o modo da ressurreição: partindo da imagem da semente, o apóstolo estabelece uma oposição entre o corpo "semeado" e o ressurrecto, a qual termina em termos precisos: é semeado um corpo psíquico, ressuscita um corpo pneumático; não há como não evocar as manifestações do Cristo ressuscitado, notadamente no quarto evangelho. Tudo se enquadra quando, por oposição ao primeiro homem, Adão, uma alma vivente, ergue-se o último, espírito vivificante: um hino final canta a derrota da morte[169]. O capítulo 16 é meramente complementar.

Comparativamente à primeira, a segunda carta aos coríntios é, quanto à cristologia, meramente complementar. A perspectiva crística subsiste, a partir da condição de filho de Deus e em termos senhoriais, bem como a expressão em Cristo, mas os temas tratados não dão ensejo a digressões mais profundas. Mesmo assim há lugar para se deparar com o Cristo imagem de Deus, em cuja face a glória deste resplandece[170]. Como nas missivas anteriores, prevalece a Trindade, sem uma preocupação mais sistemática, como algo absolutamente uno em seu agir e querer, bem como a pregação da ressurreição[171], a unidade de Deus e do Cristo sendo manifesta na obra da reconciliação, que faz dos fiéis templos de Deus[172]. No mais, quer se trate da coleta em vista da igreja de Jerusalém, quer da defesa que Paulo faz de seu ministério, o Cristo dá a perspectiva, mas nada de novo ou importante se nota. Embora a carta aos Gálatas possa ligar-se à escrita aos romanos, por razões de ordem prática convém abordá-la imediatamente. Como sempre, Paulo se apresenta em nome do Cristo e neste fala. Este é o filho de Deus, cuja fé é a única forma de reconciliação, para além de toda observância da lei, aquele que vive no justifica-

---

[169] I Cor. 15, 1 - 58.

[170] II Cor. 4, 3 - 6. Ver, para a exegese, Barret, C.K., *The Second Epistle to the Corinthians*, N.Y. 1971.

[171] II Cor. 4, 14.

[172] II Cor. 5, 18 - 21; 6, 14 - 18.

do[173]. Uma vez introduzida, a doutrina da justificação pela fé se desdobra, ao longo do capítulo terceiro, quando o Cristo é apresentado como o descendente prometido a Abraão, no qual judeus e pagãos encontram a justificação, não havendo mais judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher, todos sendo um *no Cristo Jesus*[174]. O capítulo quarto retoma o tema, assimila a humanidade a um filho, herdeiro, mas em expectativa de direito até a plenitude dos tempos, quando Deus envia seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sujeito à Lei, a fim de resgatar os sujeitos à Lei e conferir-lhes o estatuto de filho[175]. A transcendência é expressa e contraposta à condição humana. O restante da carta se desenvolve na perspectiva por ela aberta, passando pela alegoria de Sara e Agar e orientando para o Espírito, para, finalmente, voltar ao tema da cruz do Cristo. É manifesta a unidade do pensamento paulino: mesmo sem abordar diretamente, até aqui, os temas cristológicos, exceto muito brevemente, fica claro que o Cristo é o centro do evangelho de Paulo e que tudo, inclusive o conhecimento do Pai e do Espírito, passa pela fé em Jesus como senhor e messias. A breve mas incisiva fórmula de Gálatas, 4, 4 - 7, não só deixa-o manifesto, mas emerge como centro de consistência de quanto já se vinha anunciando, como o que tudo pressupunha e pressupõe, inclusive a relação com a Lei, a Thorah, aí também explicitada. Eis o que se pode dizer, percorridos os dois primeiros conjuntos dos escritos paulinos, a Carta aos Romanos, preparada por Gálatas, constituindo sozinha um terceiro conjunto.

Os termos em que a Carta aos Romanos é endereçada tudo situam à luz de uma precisa fórmula cristológica: "Paulo, servidor de Cristo Jesus, chamado apóstolo e posto à parte para anunciar o Evangelho de Deus, previamente prometido por seus profetas nas escrituras santas, a respeito de seu Filho, gerado da linhagem de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder segundo o Espírito de santidade por sua ressur-

---

[173] Gal. 1, 15; 2, 15 - 21 Cf. Bligh, J., Galatians, *A Discussion of St. Paul's Epistle*, London 1969.

[174] Gal. 3, 1 - 29.

[175] Gal. 4, 1 - 7.

reição dos mortos, Jesus Cristo, nosso Senhor ..."[176]. Eis quem se anuncia e de quem provêm a Paulo graça e apostolado. Dito isto, o autor rende graças a Deus pelos romanos, aos quais anseia por anunciar o evangelho, tanto quanto aos bárbaros e aos gregos, aos sábios e ignorantes[177]. Aborda-se, então, o tema da justificação pela Fé. A exposição deste principia por situar em pé de igualdade, pagãos e judeus, a despeito de certa prioridade destes, para imediata e diretamente explicitar o que se imputa a cada um: aos primeiros dirige-se, principalmente, a acusação de não haverem conhecido Deus no que era acessível em suas obras, mas haverem mantido a verdade aprisionada, sendo por isso inexcusáveis. A acusação é orquestrada de modo a mostrar o grotesco do politeísmo, segundo um esquema certamente proveniente da polêmica judaica contra este, o que manifesta reminiscências do fariseu, para desdobrar-se, em seguida, em diatribe sobre a dissolução dos costumes, sem aqui se invocar o Cristo como parâmetro, o que parece significativo[178]. Segue-se uma longa seção sobre os judeus, que, a despeito da Lei e da Circuncisão, são também inexcusáveis por sua apistia, chegando mesmo a ser causa de o nome de Deus ser blasfemado entre os pagãos. A passagem faz uma referência a Cristo, 2, 16, e termina por um florilégio de textos do Antigo Testamento, citados como autoridades[179]. Passa-se, em seguida, ao tema da justiça de Deus e da Fé e, então, a cristologia ampara o discurso paulino: "Mas agora, sem a Lei, a justiça de Deus manifestou-se, testemunhada pela Lei e os Profetas, justiça de Deus pela Fé de Jesus Cristo, para todos os crentes, pois não há diferença: todos pecaram e estão privados da glória de Deus sendo justificados pelo favor de sua graça, pela redenção cumprida em Cristo Jesus: Deus o expôs propiciatório pela fé em seu sangue, para manifestação de sua justiça, pela tolerância dos pecados passados, e para manifestação de sua justiça na oportunidade presente, com vistas a ser

---

[176] Rom. 1, 1 - 4 cf. 5 - 7. São básicos a respeitos os comentários de Barth K., Der Römerbrief, Muenchen, Verlag, 1924 e Kuss O., Der Römerbrief, Regensburg, 1957-59. Bruce, F.F. *The Epistle of Paul to the Romans*, London, 1971.

[177] Rom. 1, 8 - 15.

[178] Rom. 1, 16 - 32 cf. Ha. 2, 4; Is. 56, 1; Gal. 3, 11; Heb. 10, 37 - 39.

[179] Rom. 2, 1 - 3, 20 cf. Sl. 14, 1 - 3; 5, 10; 140, 4; 10, 17; Is, 59, 7 - 8; Sl, 36, 2.

justo e justificar quem (é) da fé em Jesus Cristo"[180]. Textos como este levam alguns a dizerem que a cristologia de Paulo é, antes de tudo, uma soteriologia. Em verdade, em todo Novo Testamento e grande parte da patrística esta distinção, se é cabível, deve fazer-se colocando cada unidade permanentemente na presença da outra, a segunda estando não só virtualmente presente na primeira, mas dela recebendo o que lhe confere seu caráter absoluto e único. É o que se pode depreender de todo o restante da seção. De imediato, assinala-se que tal justiça, na acepção de justificação, é pela *lei da Fé*, a qual, como já se viu e verá, é fé no Cristo; em seguida, uma substanciosa abordagem da fé de Abraão situa-a antes da circuncisão, qual fonte de justiça, sendo portanto a mesma a situação de gentios e judeus; por fim, a passagem termina por uma referência àquilo que dá acabamento a esta fé. Sempre tendo em vista Abraão, Paulo escreve: "Ora, quando a Escritura diz que sua fé lhe foi computada, isto não é só para ele; ela nos visava igualmente, nós a quem a fé deve ser computada, nós que cremos naquele que ressuscitou de entre os mortos Jesus nosso Senhor, entregue por nossas faltas e ressuscitado por nossa justificação"[181]. Estamos diante de uma cristologia fundamental, que associa permanentemente a obra de justificação ao Cristo em sua identidade plena.

Após o tema da justificação, Paulo passa a falar em termos de salvação: justificados, estamos em paz com Deus pelo Senhor Jesus Cristo e possuímos uma esperança decorrente do amor difundido em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado; isto ocorre porque, quando ainda éramos pecadores, Cristo morreu por nós; a fortiori, justificados no seu sangue, fomos salvos da cólera, pela vida do mesmo Cristo que, quando pecadores, morreu por nós e por meio de quem glorificamos a Deus[182]. Segue-se a clássica e extremamente difícil seção sobre a libertação do pecado, da morte e da Lei, inscrita inteira em um paralelo traçado entre Jesus e Adão. É inviável analisá-la em pormenor, mas o tom é de uma argumentação a fortiori: se por um só, Adão, o pecado e, por este, a

[180] Rom 3, 21 - 26.
[181] Rom. 3, 27 - 31 + 4, 1 - 25.
[182] Rom. 5, 1 - 11.

morte imperou sobre todos, mesmo antes da Lei que o tornou imputável, muito mais por um só, Jesus, que morreu por todos, a graça conferida em seu nome e seu dom hão de ser difundidos em profusão sobre todos, isto porque o primeiro homem era figura do segundo e definitivo, que, justificando a multidão por sua obediência, fez a graça reinar pela justiça para a vida eterna[183]. Isto resulta em que, sepultados na sua morte com ele pelo batismo, como o Cristo ressuscitado para a glória do Pai, vivamos uma vida nova: coplantados à semelhança de sua morte, seremos também por semelhante ressurreição: posto o fundamento teológico, a saber, cristológico, equaciona-se a relação pecado/justiça[184] e são devidamente radicados a economia sacramental, desde o batismo, e a ética cristã, uma ética de correspondência à iniciativa salutar de Deus no Cristo e de sempre mais perfeita coerência com esta. É mister insistir em que tudo isto postula a unidade da cristologia paulina e a tríplice libertação do cristão. Uma analogia com o matrimônio, instituição cujos deveres só vigoram durante a vida de ambos os cônjuges, permite a Paulo, declarando o cristão morto para a Lei no corpo do Cristo, declará-lo isento definitivamente desta, sob cujo preceito estava este morto por força do pecado. Certamente, a Lei é santa e espiritual, mas não fornece nem meios nem força para cumprir o preceito e o homem age movido pelo pecado e contrariamente ao que quer, o que o faz servir à lei de Deus pelo intelecto e à do pecado pela carne[185]. Tudo isto é exposto, entretanto, para se realçar a novidade da vida cristã segundo o Espírito, pois a lei deste no Cristo libertou o cristão das leis do pecado e da morte, mediante o envio por Deus de seu Filho em uma carne semelhante à do pecado, condenando nesta carne o pecado. É só assim que a justiça prescrita pela Lei se cumpre e não por força desta, que apenas prescreve, mas por força do Espírito. A habitação deste no cristão confere-lhe neste mesmo Espírito, e não mais na carne, a vida do espírito; por ele, é o próprio Cristo que é no cristão e a vida que lhe cabe pela ressurreição será comunicada ao próprio corpo

[183] Rom. 5, 12 - 21.
[184] Rom. 6, 1 - 23.
[185] Rom. 7, 1 - 24.

deste por aquele que o ressuscitou[186]. Sob uma forma mais completa e acabada do que a dos escritos anteriores, estamos diante de uma verdadeira metafísica do cristianismo, em que, sem detrimento de uma estrita alteridade, o Cristo é um com e no cristão. Assinale-se de passagem que é em torno deste núcleo que se pode divisar uma eclesiologia paulina; mais do que isto, é toda a humanidade e toda a criação que tomam forma em torno do homem que, no Espírito e por força de o Cristo ser nele, tornou-se filho de Deus: não há solução de continuidade e nem mesmo dicotomia em sentido próprio entre uma cristologia a estabelecer a relação definitiva entre o Cristo e seu corpo ressuscitado, e a salvação do homem, isto é, o efeito soteriológico da obra do Cristo, do qual, ressuscitado e assentado à direita de Deus, nada tem o poder de separar o fiel[187].

É à luz do Cristo assim concebido que Paulo examina e avalia a situação de Israel quanto à verdade desta, captada no Cristo e testemunhada no Espírito Santo, a ponto de preferir fosse ela inversa e ele, Paulo, quem estivesse separado do Cristo, o qual reconhece saído de Israel segundo a carne, Ele, "que é acima de tudo Deus bendito eternamente!". Após exprimir-se assim nos cinco primeiros versículos do capítulo nono, toda a história, desde Abraão, é relida enquanto preparação de uma tal vinda, como uma história da liberdade de Deus, que permitiu a infidelidade de Israel, consistente em contar com as observâncias, mais do em recorrer à fé, mesmo porque, "o fim da Lei é o Cristo para a justificação de todo o fiel"[188]. Todo o restante, insistindo no primado da Fé sobre a Lei, divisa a salvação de Israel a partir de uma teologia do resto que será salvo, já antes esboçada e toda tecida a partir de segmentos coligidos da Lei e dos Profetas, bem como dos escritos, cujo adequado assentamento exigiria a pura reprodução do texto, ao qual remetemos o leitor. Na perspectiva desta releitura, a própria missão de Paulo encontra a sua razão de ser, pois, invertendo a ordem da salvação ao antepor a dos gentios à dos israelitas, quis Deus agir através do ciúme que, nestes, despontaria em relação àqueles. Ao final, a imagem da oliveira permite sintetizar o processo:

---

[186] Rom. 8, 1 - 13.
[187] Rom. 8, 14 - 39.
[188] Rom. 9, 1 - 10, 4.

sendo santas as primícias de Israel, uma vez ocorrida a apostasia, o enxerto dos gentios se processa e, uma vez completo este último, o *resto de Israel* há de salvar-se ao ser reimplantado[189]. No que concerne à cristologia, o que interessa enfatizar é que esta não assume jamais a forma de um discurso isolado, desenvolvido em linguagem técnica e a ser, após, aproveitado: o Cristo é o que é e foi investido da missão de que foi investido no âmago de uma história que, a partir do seu advento, passaria a ser a da relação entre a salvação dos gentios e do resto de Israel, pensado, porém, a partir de sua reimplantação, como a parte principal de uma nova totalidade. Estavam lançados os elementos decisivos da teologia agostiniana da história. Feita esta longa e densa releitura da história, Paulo encaminha a conclusão da carta. Nesta, uma longa parenese desce ao particular da vida comunitária e o situa e arbitra na perspectiva do mesmo Cristo a cuja luz expusera o mistério de Israel, tendo por centro de consistência a afirmação de 12, 4-5, segundo a qual, assim como o corpo humano, são os cristãos múltiplos membros, "mas, sendo muitos, formamos um só corpo no Cristo, sendo cada qual membro dos outros". Mais ao final, após um longo discurso em que a caridade tem o primado e que vai da consideração dos fracos, quanto a ingestão de certos alimentos, até à sujeição às autoridades civis, há sempre lugar para falar do Cristo, como aquele para quem se vive e morre, Ele que morreu e retornou à vida para ser o Senhor dos vivos e dos mortos[190]. Ao final, progressivamente, tudo é feito para glória de Deus Pai, acima de tudo a acolhida dos irmãos, a exemplo do Cristo, o Reino de Deus sendo justiça, paz e alegria no Espírito Santo[191]. O epílogo da carta mantém o mesmo tom: liturgo do Cristo e autor de uma obra sagrada para conversão dos gentios, tudo faz o autor em seu nome, que não se cansa de mencionar, concluindo em tom doxológico: "Àquele que tem o poder de vos tornar firmes conforme o Evangelho, que eu anuncio, pregando Jesus Cristo, revelação de um mistério, silenciado nos tempos eternos, mas hoje manifesto e, pelas escrituras que o predizem, segundo a

---

[189] Rom. 10, 5 - 11, 36.

[190] Rom. 14, 8.

[191] Ver, para o conjunto, Rom. 12, 1 - 15, 13, especialmente 13, 10; 14, 7 - 9; 15, 3 - 6.

ordem do Deus eterno, levado ao conhecimento de todas as nações, para conduzi-las à obediência da fé, ao Deus, que só é sábio, por Jesus Cristo, a glória por todos os séculos! Amém.[192] Eis o estágio a que chegara Paulo, quando escrevia aos romanos, no que concerne ao Cristo e ao mistério, neste consistente e por este revelado. É a partir deste final que os deuteropaulinos hão de expor a cristologia até aqui encontrada.

Comparativamente à carta aos romanos, a dirigida aos filipenses, além da tradição do hino que já comentamos porque anterior a Paulo e, em certa medida, formador do seu pensamento de conjunto – e ao qual não nos parece necessário retornar –, não apresenta novidades, mas tem a importância de conservar e reiterar certas concepções, com as quais já deparamos. Antes de tudo, é ela rica em algumas fórmulas, cuja importância cristológica já assinalamos. Assim, desde o que o cristão é até tudo que lhe cabe e sobrevém, a firmeza e a alegria, por exemplo, tudo isto cabe-lhe no Cristo, expressão às vezes substituída por no Senhor ou no Senhor Jesus[193]. Menos freqüente, a fórmula "por" também ocorre[194], sempre enunciando a idéia de mediação. A expressão dia do Senhor, bem como a exortação de que se espera sua vinda desde a verdadeira cidade, nos céus, são de notar, atestando a persistência de um tema dos primeiros escritos, o que é significativo, mesmo se adotarmos a cronologia que situa Filipenses antes de Gálatas e Romanos[195]. Menos técnico parece-nos o uso da expressão "do Cristo". Todavia, em 1, 19 a menção do socorro "do Espírito de Jesus Cristo" é de máxima importância por expressar a unidade com que Paulo pregava a ação de um e de outro. Uma outra expressão de significado maior é a que apresenta o Cristo como aquele que se prega, como o objeto da pregação[196]. Enfim, em 3, 8 - 11 a justificação a partir da Lei opõe-se à que advém a partir da Fé em Jesus Cristo, esta oposição

---

[192] Rom. 16, 25 - 27 cf. 15, 14 - 16, 27.

[193] Cf. Fil. 1, 1. 8. 13. 14. 26; 2, 1. 5. 19. 24. 29; 3, 1. 14; 4, 1. 4. 7. 10. 13. 19. 21. Cf. Barth, G., Der Brief an die Philipper. Zürich, 1979. Schlier, H., Der Philipperbrief, Eisiedeln, 1980.

[194] Cf. Fil. 1, 2. 11; 3, 12.

[195] Cf. Fil. 1, 6. 10; 2, 16; 3, 21.

[196] Fil. 1, 15 - 18.

se inscrevendo entre o ganho supereminente do conhecimento do Cristo, de um lado, e, de outro, tal conhecimento enquanto inclusivo do poder de sua ressurreição, o que torna salutar comungar com ele em sua paixão e morte, em vista de se vir a ressuscitar dos mortos. Estas considerações permitem captar o quanto, para Paulo, ser no Cristo é muito mais do que uma simples força de expressão, é a idéia em torno da qual tudo se articula, inclusive a relação com o Pai e com o Espírito Santo.

Se a carta aos filipenses se articula em torno de um antigo hino, certamente pré-paulino, a escrita aos colossenses faz o mesmo, mas, agora em termos tais que a demão de Paulo e de seu escriba, individual ou coletivo, assim o pensamos, é bem mais acentuada. Este problema e, principalmente, um exame meticuloso da importância teológica deste escrito e da carta aos efésios foram por nós estudados em escrito bem anterior ao presente e ao qual remetemos[197]. Fixemos aqui o que importa para a cristologia e principiemos por dizer que tudo importa. Após a saudação, dirigida aos santos de Colossos, irmãos fiéis no Cristo, fórmula que continuará a ser usada em toda sua força, Paulo dirige algumas palavras de ação de graças, desejando aos destinatários que Deus lhes conceda o conhecimento de sua vontade em toda sabedoria e inteligência espiritual, ele que os chama ao reino de seu Filho, no qual confere a remissão dos pecados[198]. É importante assinalar o nexo entre esta remissão e as palavras σοφια, επιγνωσις, συνεσις, pois estas expressam uma concepção sapiencial da salvação, que é comunicada à totalidade do escrito. Imediatamente após as últimas palavras, segue-se, introduzido por um simples relativo, o hino a que nos referimos. É tal hino a mais completa expressão do primado do Cristo, bem como a mais completa afirmação do *ser no*

---

[197] Cf., para a questão crítica, Souza Netto, F. Benjamin, A teologia do mistério nos escritos paulinos, S. Paulo, 1967 (2 reprodução 1983), com bibliografia básica quanto às epístolas do cativeiro, notadamente efésios e colossenses. Para um estudo exegético-teológico e acesso à bibliografia mais ampla cf. Feuillet. A., Le Christ Sagesse de Dieu d'Après les Épitres Paulinieenes, Cl. Et. Bibliques, Lib. Lecoffre-Gabalda, Paris, 1966.

[198] Col. 1, 1 - 14. Cf. Bruce, F. F. *The Epistle to the Colossians*, Grand Rapids, 1957.

Cristo até agora encontrada por nós. Nele o Cristo recebe a predicação de atributos em termos de grande precisão: é ele dito imagem do Deus invisível e primogênito de toda criatura, εικων – πρωτοτοκος, termos que expressam uma anterioridade absoluta, já que o primeiro o declara expressão do que Deus é, sem a limitação de Gênese 1, 26 e o segundo visa a criação, κτισις, em acepção ativa; em seguida declara-se, a título de explicação causal, que nele tudo foi criado, nos céus e sobre a terra, inclusive as mais altas instâncias, assinalando que tudo foi criado por ele e para ele, para se enfatizar, ainda, seu primado sobre tudo e a consistência de tudo nele. Uma segunda estrofe, proclama seu munus de cabeça da Igreja, desde sua condição de princípio e primogênito de entre os mortos, de molde a seu primado ser total, nele habitando toda a plenitude e é neste contexto que a reconciliação por ele feita pelo sangue de sua cruz é visualizada[199]. Nada é mais categórico quanto à anterioridade no ser a toda a criatura até o prólogo do quarto evangelho e nenhuma visão da redenção a integra tão bem a um desígnio eterno de Deus do que este hino. O restante da carta é rigorosamente coerente com isto. É o que expressa o autor quando fala da condição anterior dos colossenses, alterada desde o seu ministério, que perfaz o que falta ao corpo do Cristo na medida em que, participando de sua paixão, incorpora à igreja os que estavam fora e eram distantes, mistério oculto ao longo dos séculos e agora revelado, união dos gentios aos israelitas no pleno cumprimento da promessa[200]. É nesta nova e especial condição que os colossenses são chamados a perseverar: Para eles, como para todos os gentios, não se trata mais de uma circuncisão da carne, mas de uma outra, a do Cristo, com o qual, sepultados no batismo, foram ressuscitados por força de sua própria ressurreição: por oposição ao que é o Corpo do Cristo, assim constituído, todo o demais, toda a observância e obra, para quem integra um tal corpo e está morto para o que ele não é, não mais vigora; para tudo isto, ele está morto e sua vida oculta com o Cristo em Deus, o que há de manifestar-se

[199] Col. 1, 5 - 20. Para a justificativa desta interpretação cf. Souza Netto, o. ct. pga 23 ss.

[200] Col. 1, 21 - 2, 5.

na glória[201]. Toda a parenese que se segue é a expressão e a aplicação de uma tal teologia, que liga o Cristo à igreja e à humanidade unificada nela expressa em termos metafísicos e a título de mistério do próprio Cristo[202] A teologia da igreja como corpo do qual o Cristo é a cabeça, à qual cabe o primado e principado, sinônimo de princípio e de origem, efetividade e consistência, é a expressão desdobrada da concepção segundo a qual o cristão é pelo Cristo, no Cristo e, por ele, para Deus.

Do mesmo porte e importância da carta aos colossenses é a escrita aos efésios[203]. Nela, após uma saudação de teor nitidamente paulino, na qual Deus Pai e o Senhor Jesus são postos em rigoroso paralelo como aqueles em nome dos quais fala o apóstolo, em um hino, desta vez de ação de graças e certamente de redação final paulina, mesmo que anterior ao escrito, hino este que é dirigido a Deus Pai de Jesus Cristo pelas bênçãos espirituais concedidas neste, procede-se a uma precisão importante a respeito de tais benefícios. Não foram eles algo de decidido sob condição e segundo uma posterioridade, mesmo que apenas de ordem, mas são a execução de uma prévia eleição feita *no Cristo* e anterior à fundação, καταβολη, do cosmos, visando a santidade dos eleitos, a qual, segundo uma predeterminação homogênea à referida anterioridade, fez do estatuto de filhos, υιοθεσια, a essência de tal santificação[204]. O dom de tal estatuto é obra da graça, também esta concedida no bem-amado, no qual coube viesse a ser operada a redenção por seu sangue em termos de superabundância, sabedoria e inteligência, φρονησις[205]. Precisa-se, em seguida, que tal desígnio prévio formulado no Cristo e que é chamado o mistério da vontade de Deus Pai, foi destinado a realizar-se quando os tempos estivessem cumpridos, consistindo em recapitular, ανακεφαλαιωσασθαι, tudo nele, isto é, conferir a unidade de um corpo a partir da mesma cabeça, o Cristo, o que vale para o que é terrestre e

---

[201] Col. 2, 6 - 3, 4.

[202] Col 3, 5 - 4, 18.

[203] Para um exame em pormenor desta carta cf. Souza Netto, o. ct. pp. 38 – 50.

[204] Ef. 1, 1 - 5 a. Cf. Schlier, H., D*ie Brief an die Epheser, Ein Commentar,* Düsseldorf, 1957.

[205] Ef. 1, 5b - 8.

para o que é celeste[206]. Foi em nome de tal desígnio, que, primeiramente, Israel foi posto à parte para esperar no Cristo e, depois, pela audição da palavra da verdade, à mesma boa-nova e ao mesmo sigilo do Espírito da Promessa, o Espírito Santo, foi tal herança extendida aos gentios[207]. Em seguida, passando progressivamente à justificativa de seu ministério, Paulo encontra ainda lugar e razão para justificar a proclamação de que esta obra se tornou atual, efetiva, quando, por haver o Pai ressuscitado o Cristo de entre os mortos, fê-lo assentar-se à sua destra, acima de todas as instâncias deste século e do vindouro, fazendo-o também como que no mesmo ato, cabeça da Igreja, seu corpo, pléroma de tudo que é levado à plenitude. Esta ressurreição é extendida como dom da graça àqueles, que havendo estado mortos, foram ressuscitados no Cristo e com ele juntamente assentados nos céus, pois são eles sua obra, criados no Cristo em vista de Deus[208]. Mais uma vez é tudo suspenso ao ser do Cristo anterior a toda criação, que, nele, tem seu princípio, seu autor e seu centro superior de consistência, sua cabeça, e isto na medida e na razão direta de ser ele incorporante do homem mediante sua humanidade. A unidade com tal ser anterior à criação se inscreve no desígnio de Deus, no mistério, e se cumpre na medida em que a obra da redenção a pressupõe, pressupondo a incarnação como o que lhe confere especificidade e alcance irrestrito.

O restante da carta aplica o princípio do primado do Cristo como cabeça, primeiramente, à unificação da humanidade, posta em termos de união em um só povo entre judeus e gentios, aqueles ditos circuncisão, estes prepúcio e, agora, tornados próximos no Cristo: este suprimiu em sua carne o ódio, a lei de preceitos e decretos, fazendo de ambos um só corpo em paz pela cruz para os que estavam longe e para os que estavam próximos, todos tendo acesso igual ao Pai no mesmo Espírito do qual são habitação[209]. Deste mistério de união, que não havia sido comunicado aos homens nos tempos passados, Paulo é em especial o ministro; a passagem não perde a ocasião de, mais uma vez, enfatizar que tal desígnio foi tor-

[206] Ef. 1, 9 - 10.
[207] Ef. 1, 11 - 14.
[208] Ef. 1, 11 - 2, 10.
[209] Ef. 2, 11 - 22.

nado efetivo por Deus no Cristo Jesus, sendo acessível aos que a ele se ligam pela fé, pois de seu amor sem limites lhes provém ser levados à plenitude no interior de todo pléroma de Deus[210]. Em 3, 10 Paulo enfatiza que os principados e potestades, eles próprios, têm conhecimento deste mistério por meio da igreja. Uma longa parenese remata a carta, reiterando à saciedade que o ser no Cristo, a ser conservado e cultivado, é o princípio de toda a ordem, familiar, social e eclesial, toda ética sendo responsorial ao chamado de Deus nele e uma exigência de coerência com o Cristo incorporante. A passagem, além disso, é toda tecida segundo uma rigorosa unidade entre Cristo e o Espírito, não só não havendo qualquer contrariedade entre eles, mas, excetuada a distinção que os faz, como se dirá depois, duas pessoas, é a perfeita coerência na ação e na obra, o Cristo comunicando à igreja o Espírito que, desde o princípio e desde sempre, esteve nele e com ele. Donde a necessidade de que uma perfeita unidade vigore na igreja[211]. Escrito de ocasião, mas do mesmo período, é a pequena carta a Filemon: nela, sempre no horizonte de um ser uno no Cristo e como expressão deste, Paulo recomenda a este seu convertido, no caso senhor, que receba de volta um escravo fugitivo, mas agora convertido também por Paulo, não mais como escravo, mas como irmão, útil segundo o mundo e segundo o Senhor, não por uma alforria, mas pela superação implicada por serem ambos, Onésimo e Filemon, gerados no Cristo[212]. Eis como, ao longo das cartas do cativeiro, desdobra-se e se precisa a teologia dos três modos de ser do Cristo proclamado pelo hino de Filipenses: ser junto ao Pai antes de toda criação, ser em humanidade até a morte de cruz e ser na glória, sem que este último modo implique a perda dos anteriores, exceto quanto à mortalidade do segundo. Avaliaremos tal precisão ao final.

Restam-nos a examinar as cartas chamadas pastorais. Deixando de lado a questão da autoria, no caso irrelevante, já que os elementos cristológicos encontrados são paulinos, passemos a estes. A primeira carta a Timóteo abre-se mantendo o paralelismo entre Deus Pai e Jesus, dito

---

[210] Ef. 3, 1 - 21.
[211] Ef. 4, 1 - , 6, 24.
[212] Fil. 1 - 25.

Salvador, Senhor e Cristo. Ao longo da carta, as fórmulas expressivas do ser neste Cristo e da autoria da salvação pelo mesmo são do mesmo teor das até aqui encontradas, não nos parecendo necessário enumerá-las, dada a brevidade dos escritos e seu caráter vocativo. Referindo-se à sua condição de antigo perseguidor e de pecador a título maior, Paulo recorda que o Cristo veio ao mundo para salvar os pecadores e remata a entrada no assunto por uma doxologia[213]. Em seguida, ao longo de uma prece litúrgica deparamos com a maior precisão cristológica da carta: Deus é único e único é o mediador entre ele e os homens, o homem Cristo Jesus, que se ofereceu em resgate por todos[214]. Em seguida, falando da Igreja, e do comportamento a ser observado nesta, Paulo enuncia o mistério da piedade "manifestado na carne, justificado no espírito, visto pelos anjos, proclamado aos gentios, objeto de fé no mundo e arrebatado na glória" [215]. Mais adiante, evocando a paixão de Cristo e apontando para sua aparição, Paulo o declara único soberano, rei dos reis e senhor dos senhores, o único a possuir a imortalidade e que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu nem pôde ver, ao qual rei cabem a honra e o poder para sempre[216]. A segunda carta a Timóteo é ainda menos rica em precisões cristológicas. Falando sempre em termos que colocam o Cristo em paralelo com o Pai e expressam a salvação como certo ser nele, fala da graça como algo que se manifestou na epifania do salvador, o Cristo Jesus, que destruiu a morte e fez resplandecer a vida e a imortalidade, por meio do evangelho[217]. Adiante, o Cristo é dito ressuscitado de entre os mortos e saído da casa de Davi, para, em seguida, insistir-se em que quem morreu com ele, com ele viverá e reinará, sendo a sua fidelidade imutável mesmo perante os que serão renegados porque primeiro o renegaram[218]. No mais, todos os preceitos e conselhos do apóstolo fazem-se invocando como

---

[213] I Tim. 1, 1 - 17. Cf., para o conjunto, Lestapis S., *L'Énigme des Pastorales de Saint Paul*, Paris. 1976. Guthrie, D., Pastoral Epistles, London, 1971.

[214] I Tim. 2, 5 - 7.

[215] I Tim. 3, 15 - 16.

[216] I Tim. 6, 14 - 16.

[217] Ii Tim. 1,9 - 11.

[218] II Tim. 2, 10 - 11.

fundamento o ser no Cristo. Há, enfim, a considerar a carta a Tito. Desta, duas passagens são a destacar. Na primeira fala-se de aguardar "a bem aventurada esperança e a epifania da glória de nosso grande Deus e salvador, o Cristo Jesus, que se entregou para nos resgatar "[219]. Na outra fala o missivista do dia em que a bondade de Deus salvador e seu amor pelos homens, filantropia, teve sua epifania, para, após, falar do banho de regeneração e da renovação no Espírito Santo, profusamente difundido por Jesus Cristo o Salvador, que, pela graça, vale em esperança a herança eterna[220]. A impressão que se tem é a de mensagens dirigidas a discípulos profundamente iniciados e aos quais basta evocar o que já sabem, o que vale em qualquer alternativa quanto à solução da questão crítica, ressalvadas apenas as afirmações enfáticas que destacamos.

Assim, duas fórmulas são importantes articuladores da teologia paulina: por Cristo e em Cristo. A primeira é expressiva da mediação que lhe cabe, exclusivamente, entre Deus e os homens, a segunda expressando o efeito desta mediação em termos de ser e, portanto, com valor metafísico, se avaliada na linguagem dos filósofos. De outro lado, o tríplice modo de ser predicado de Jesus marca tão profundamente sua reflexão sobre este, que a direciona firmemente para as fórmulas , encontradas entre a carta aos Gálatas e as do cativeiro, que falam de um ser do Cristo junto ao Pai anterior a seu ser homem. Em verdade, é ela o fundamento do efeito produzido pela ação soteriológica do Cristo, qual seja, inserir nele o homem no sentido de comunicar-lhe a filiação divina. Não é nenhum excesso afirmar que esta só faz sentido, para além dos limites do simplesmente jurídico, com fundamento na filiação eterna do Cristo, a sua filiação por natureza, como a expressou a patrística, ou por essência enquanto pessoa distinta, como se dirá especialmente a partir de Santo Agostinho. É exatamente aí que deparamos com o Espírito como o dom do Cristo: é ele que assegura o caráter interior, ontológico, da adoção enquanto confere a condição de filho. Sem dúvida, há de ocorrer aqui, ao leitor, a questão consistente em saber se ou que influência podem haver exercido sobre a concepção de filho de Deus de Paulo e do cristianismo as representações

[219] Tit. 2, 13 - 14.
[220] Tit. 3, 5 - 7.

helenísticas de homens divinos. Não é possível dirimir a questão com uma resposta lapidar, mas há algo a considerar e que é decisivo a respeito: sempre há de impor-se, como estrita necessidade, precisar que conceito do divino pressupõe o uso de apelativos como homem divino ou filho de Deus e, em qualquer hipótese, esta concepção é, no novo testamento, tomada ao antigo testamento, donde, inclusive, as dificuldades que serão legadas à posteridade patrística que, certamente, conheceu tais figuras de forma direta. É ele fiel também a uma das formas originárias da relação cristã com o Senhor, a eucaristia, não sendo também jamais omisso, mesmo após as cartas aos tessalonicenses, quanto à preocupação com a parusia: nos dois casos, trata-se sempre de insistir na absoluta necessidade de uma profunda e incessante união com o Cristo, sendo esta também a fonte de toda vida comunitária. Em seu pensamento, para além de qualquer preocupação de ordem institucional, importa viver o cristianismo em dimensão eclesial. Este tema não é sem nexo com a importância que tem, em sua teologia, a concepção do Cristo como o definitivo Adão, já prefigurado e, após, esmaecido na imagem do primeiro. Esta identidade, para além de uma oposição também assinalada, acaba por sobrelevar-se a um Cristo arquétipo a dois títulos, como imagem do Deus invisível e primogênito de toda criatura. Com isto, recebe a cristologia paulina o seu acabamento, sem jamais ter o mistério pascal em conta de mero complemento, de algo concomitante, mas o pensando segundo a mesma necessidade e com a mesma liberdade segundo as quais tudo foi pré-concebido e criado no Cristo e há de consumar-se nele, na parusia, epifania e revelação, para a glória de Deus Pai.

3 - Jesus segundo o Quarto Evangelho

Posterior no tempo a quanto até aqui consideramos, o quarto evangelho[221] é portador de uma cristologia que, sem abrir mão do que houve de

[221] Para a discussão das questões históricas e exegéticas ver Brown, R. E., The Gospel Accordingo to JOHN, The Anchor Bible, 29, New York, 1966, 2 vols. Ver tb. Braun F.M., Jean le Théologien, Et. Bibliques, Paris, 1954/ 1964/ 1966.

mais típico na tradição anterior, quanto aos momentos segundo os quais o Cristo é visualizado e mesmo acentuando o caráter de revelação da ressurreição, bem como sem renunciar aos títulos que qualificam Jesus, é mais explícita e precisa no que concerne a cada um dos ditos momentos ou modos de ser que atribui ao Cristo. Assim, mesmo admitindo ser a sua abertura atual, dita o seu prólogo, o resultado de uma redação posterior ao conjunto, assim como o é também o seu capítulo 21, é matéria de consenso aí encontrar-se a súmula de todo o corpo doutrinal desenvolvido desde o testemunho de João Batista até o final do capítulo 20. Desse modo, é cabível principiar pela menção dos temas maiores da referida abertura[222]. Nesta, como em nenhuma outra passagem do novo testamento, parte-se de uma relação com Deus na qual aquele de quem se fala recebe o mais transcendente apelativo: Λογος. Tal apelativo é transcendente não só por seu significado, mas acima de tudo em razão da referida relação, cuja tradução tem sido o desafio dos intérpretes, bem como em razão do ser absolutamente primordial que lhe é atribuído. Não há dúvida que a expressão "no princípio" tem um valor absoluto, enquanto a relação com Deus introduz a distinção, antes da categórica afirmação da identidade: "και ο Λογος ην προς τον θεον . και θεος ην ο Λογος[223]. É, ao que parece, impossível dar conta em uma língua moderna da preposição de relação aposta ao acusativo, a expressar, dado o verbo, um ser para e na interioridade de Deus, na qual relação se absorve o movimento que a forma sintática ordinariamente expressaria. Reiterada a relação, segue-se a atribuição feita ao Logos de uma efetiva ação criadora de caráter irrestrito; enfim, identificado com a própria vida e esta com a luz, imposta-se, a este título, a sua relação com o homem, bem como se faz o primeiro anúncio de seu advento, em termos de vinda da luz às trevas e de superação do poder destas[224]. Note-se que , se lê, como o faz a Edição de Kurt Aland[225], "o que foi feito", com toda a força do perfeito grego, como

---

[222] Cf. Feuillet, A.., *O Prólogo do Quarto Evangelho Ed. Paulinas,* S.P.,1971

[223] Jo. 1, 1

[224] Jo. 1, 2 - 5.

[225] Cf. Aland K et alii, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, London, Third Ed.,1985

início de uma nova oração, dada esta forma verbal, a vida que era no Logos eclode como a plenitude de tudo o que foi feito, tanto neste seu ser antes, quanto em seu vir ao mundo sob a forma da luz. Após uma inserção, a da primeira menção do testemunho de João Batista, questão exegética irrelevante para nosso propósito, mas que assinala a identidade única e incomparável daquele que se anuncia, sob a forma de uma oposição sintética com João, incumbido do testemunho[226], retoma-se mais expressamente a idéia de vida, precisada como iluminação de todo homem mediante a vinda ao mundo da própria luz, para, após referir a rejeição desta luz como um não conhecer ou reconhecer de parte dos que lhe são próprios, concluir, enfim, a primeira seção enunciando a obra realizada pelo Logos, que é vida e luz: dar aos que o receberam um efetivo poder, εξουσια, de se tornarem filhos de Deus mediante a fé e para além de todo poder humano, isto é, de toda origem a partir da vontade da carne e do sangue, mas ao termo de uma gênese que tem em Deus o seu princípio[227].

É imediatamente após, como que encetando uma segunda seção ou estrofe, que o autor proclama que o Logos se fez carne, ergueu a sua tenda entre nós, evocação do êxodo a unir encarnação e mistério pascal, e manifestou a sua glória de unigênito do Pai, pleno de Graça e de Verdade[228]. Todos os termos da proclamação são importantes. A idéia de um Cristo primogênito, posta em confronto com seu título de filho de Deus, é muito mais importante para a cristologia do novo testamento do que, via de regra, se enfatiza. Mas a afirmação de um monógeno de Deus é, no mínimo, algo mais categórico. A visão da Glória é a própria visão do divino em sua divindade, enquanto a plenitude da graça e da verdade recobrem todas as formas da ação salvífica do Logos, com seu valor de revelação e de divinização. Enfim, a imagem da tenda, evocando o êxodo, uma das figuras maiores do itinerário terrestre do Cristo, estabelece um nexo com toda a longa narrativa do evangelho e o faz em termos de compromisso e de movimento de superação, caminhada em direção à promes-

[226] Jo. 1, 6 - 8.
[227] Jo. 1, 9 - 13.
[228] Jo. 1, 14.

sa, em verdade não mais uma terra onde fluem leite e mel. Uma nova menção do testemunho do batista, que afirma a anterioridade do Logos à sua pessoa, uma anterioridade que não pode ser simplesmente temporal, mas o é de ordem e fim, conecta toda esta esplêndida página de abertura e, ao mesmo tempo de síntese, atribuindo à plenitude do Logos a origem de tudo, graça sobre ou após graça, para, em seguida, estabelecer a oposição fundamental, entre a Lei, dada por Moisés, e a Graça e a Verdade, de que se falara acima, como algo gerado por Jesus Cristo[229]. Não falta a esta exposição acabada de uma cristologia transcendentalista um final proporcionalmente grandioso; ei-lo traduzido, para que nada falte: "Ninguém viu Deus jamais: o unigênito Deus, μονογενης θεος, que é no seio do Pai, este mesmo o manifestou!". A audácia na identificação não poderia ser maior nem a afirmação mais categórica. valendo o mesmo para o ser na interioridade do Pai, a confirmar a leitura acima feita do alcance da relação Logos/Pai. O núcleo das cristologias posteriores, dos primórdios da patrística às definições de Nicéia e Constantinopla, Éfeso e Calcedônia, está estabelecido. Resta compreender o porque da anexação deste texto ao quarto evangelho.

O quarto evangelho, dito de João, filho de Zebedeu, mas atribuído também ao misterioso discípulo amado, abre-se, se excetuarmos o prólogo, com o testemunho de João Batista, como ocorre em Marcos após a frase de abertura. Trata-se, como é de conhecimento geral, de uma narrativa muito diferente da que é feita nos sinóticos, com os quais só apresenta pontos de contácto no livro da paixão, morte e ressurreição. Em geral, a despeito de sua linguagem mais dada à reflexão e à especulação e de certa tendência a alegorizar, é ele o que apresenta uma cronologia mais próxima da que seria a provável. Menos ainda do que em Lucas, os títulos não são nele decisivos, se tomados em separado; há mesmo certo primado da narrativa, cuja divisão maior se faz em dois livros, o dos sinais, cp. 1-12, e o da realização, isto é, da Páscoa da Ressurreição, da Glória, cp. 13-21. Dada a menção, que dela já fizemos, a questão dos títulos é a primeira que se impõe à nossa consideração e cabe principiar por obser-

[229] Jo. 1, 15 - 17

var que o título Cristo, em estrita acepção de messias, ungido, ocorre desde o primeiro encontro com os discípulos. Antes disso, na embaixada enviada ao Batista por sacerdotes, levitas e fariseus, vem ele associado a Elias e ao *profeta*; então, a oposição entre o batismo de João e o daquele que vem depois dele, já insinua ser necessário ir além do entendimento comum que a palavra possui. Em sua resposta, João preserva a tradição já assentada pelos sinóticos: é ele a voz do que clama no deserto- preparai o caminho do senhor[230]. No que se segue, o testemunho do dia seguinte já designa Jesus como *cordeiro*, αμνος, e o relaciona com o Espírito Santo, que João viu pairar e permanecer sobre ele e no qual ele, Jesus, há de batizar[231]. Corre o dia seguinte à embaixada dos sacerdotes e levitas: a partir de então sete dias esquematizam a narrativa. Nesse contexto, não estranha que, no terceiro dia, o Batista mostre Jesus a seus discípulos como o cordeiro de Deus e estes nele reconheçam o messias e, em seguida, no quarto dia, este reconhecimento ressoe, nos termos atribuídos a Natanael: "Rabi, tu és o filho de Deus, tu és o Rei de Israel", confissão que o próprio Jesus situa em um horizonte apocalíptico em que se designa como "filho do homem"[232]. Ocorrida em um momento muito anterior ao admitido por Marcos e de forma a dar o primado a Deus, mais do que ocorre em Mateus e Lucas, esta seqüência dialogal orienta a atenção para o insólito e o inaudito do que acontece e é precisamente isto que é trabalhado ao longo do livro dos sinais. Note-se que, no terceiro e no quarto dias, tal profissão de fé é expressa no perfeito, o que remove toda dúvida e encerra toda espera. Não sendo aqui possível percorrer tal livro como convém, é mister limitar nossas considerações a uma simples chamada de atenção para o necessário.

Imediatamente após os fatos até aqui narrados, a historiar o evento Jesus de Nazaré, ocorre o primeiro sinal, a transformação da água em vinho em Caná de Galiléia. Este sinal encerra e coroa a primeira semana, ao mesmo tempo que abre o livro dos sinais propriamente dito. Nessa

---

[230] Jo. 1, 19 - 28.
[231] Jo 1, 29 - 34.
[232] Jo. 1, 35 - 43.

perspectiva, tudo o que até aqui se passou constituiria a introdução ampliada de todo livro. Como ocorre com os demais evangelhos, ainda que de outro modo, o que agora abordamos comporta diferentes divisões, não totalmente conciliáveis. Sem deixar de lado a divisão acima exposta, válida para o grande conjunto, há que se-lhe incorporar, não como outra, mas como fator que imprime movimento ao todo assim estruturado, a que visualiza certa seção, desde Caná ao final, segundo um polo que tem o valor de movente e cumpre a finalidade do discurso, mais precisamente, finaliza-o: a solene menção de três páscoas (os sinóticos falam de uma só se excetuarmos Lucas 2, 41-52), das quais Jesus participa, isto é, que ele celebra. Nessa perspectiva, ligando o que se segue aos antecedentes até aqui estudados, as Boda de Caná encaminham para a primeira Páscoa, a da purificação do Templo. O primeiro destaque desta seção, mais cinética do que estrutural, é para os elementos cristológicos veiculados pela ação de Jesus, fazer-se presente e transformar a água em vinho[233]. Fiquemos no essencial: as bodas e a presença de Jesus nelas são o primeiro momento de tal signo, inteligível a partir dos restantes; em si, a aliança tem nas bodas e na união resultante uma de suas expressões simbólicas, certamente a mais apropriada para enfatizar o amor de Deus por seu povo[234]. A falta do vinho sendo fato inadmissível, segue-se a solicitação, primeiro componente de um segundo momento do sinal, que se perfaz na resposta de Jesus, que dirige a atenção para algo de maior a perfazer-se na sua *hora*, termo a designar em especial o cumprimento do mistério pascal, a obra de Jesus, perante a qual e em vista da qual a mutação operada é sinal; enfim, a observação do arquitriclínio direciona a atenção para a identidade messiânica de Jesus, simbolizada pelo serviço do *vinho novo do reino*[235], caso excepcional em que o vinho novo servido por último, é o melhor. O significado de um tão rico simbolismo ganha o seu alcance pleno se atenta para o qualificativo que lhe é dado no v. 11: princípio,

---

[233] Jo. 2, 1 - 12.

[234] Citemos a título de exemplo: Gen. 29, 25-27; Tob. 11, 21; Gen. 24, 65; Jl. 1, 16; 2, 16;Is. 54, 4 - 8; Os. 1 - 3; ju. 2, 11 - 12; Jer. 2, 2. 20. 32; 31, 3; Ez. 16, 1 - 43; 59-63 cf. 23; Ju. 14, 10. 12. 17 (uso do vinho nas núpcias).

[235] Cf. Is. 25, 6; Am. 9, 14; Os. 2, 24; Jer. 3, 12; Jl. 2, 14; Zc. 9, 17.

αρχη , dos sinais de Jesus: a obra a realizar, o mistério pascal a cumprir é radicado no ser no princípio deste, como a série dos sete sinais o é no milagre das bodas. Há ainda a possibilidade de a ocorrência da ação no sétimo dia, tudo indica o primeiro das núpcias, preludiar a relação de unidade entre o shabat da ressurreição e o primeiro dia, no caso oitavo, da semana. Observemos, concluindo, que, desde então, sem minorar a importância da encarnação, toda a ação se orienta para a *hora* e para a cruz. Dado o apriorismo da transcendência, vê-se a presença terrestre do Cristo como o efeito de uma descida que se propaga como uma revelação por si mesma salutar, impregna sua humanidade e sua obra, manifesta-se como glória através de uma sucessão de sinais, dos quais o evangelista escolheu os que lhe pareceram exemplares, e conduz os seus à iminência e à presença da referida hora.

Jesus sobe a Jerusalém, nas proximidades da Páscoa e é então que, ao contrário do que narram os sinóticos, purifica o Templo, dando a uma ação litúrgica a forma da plena efetividade, que há de ser característica, na tradição posterior, ainda que não de forma factícia, da liturgia sacramental cristã: uma ação dotada de efeito imediato atual e de uma virtualidade para a vida eterna. Cumpre-se o Salmo 69, 9 e, à interpelação dos judeus, que lhe pedem um sinal para assim agir, Jesus anuncia-lhes o seu sinal: o de seu corpo, definitivo templo, que, destruído, será reconstruído, isto é, erguido, posto de pé, em três dias, o que os discípulos compreenderão a partir de sua ressurreição. A passagem se completa com a menção da fé despertada por seus sinais, fé à qual não corresponde a fé nos homens, pois o que era no homem, Jesus o conhece sem necessitar de testemunho[236]. Emerge a figura do juiz supremo a ser anunciada e cumprida em sua pessoa. Mas não é só: Jesus, antes de tudo, se mostra como aquele que é revelado e que revela o Pai, a sua própria pessoa e o Espírito Santo, tudo isto com eficácia tal, que a sua ação de revelar é simultaneamente ação salutar. É o que se torna manifesto nos fatos que se seguem, perfazendo a narrativa circunscrita em torno da Páscoa da purificação do Templo.

---

[236] Jo. 2, 13 - 25.

Três episódios completam a seção da primeira páscoa. O primeiro deles é o diálogo com Nicodemos, que é também, mas não só nem a título restrito, ensinamento sobre a necessidade do Batismo. Jesus principia aí por contrapor-se às palavras de Nicodemos que, diante de seus sinais, não reluta em reconhecer nele um mestre, διδασκαλος, enviado por Deus. A pedagogia de Jesus consiste em sobrelevar este reconhecimento, direcionando-o para o conhecimento do novo nascimento do alto, sem o qual é impossível ver o Reino de Deus, representação que compartilha com os sinóticos. Diante da apreensão muito material que este principal dos judeus demonstra desta necessidade, Jesus a reitera em termos de nascimento da água e do espírito, ratificando assim o anúncio do Batista, falando então de ingresso no Reino e contextuando sua fala entre os termos extremos, a carne e o espírito, o que elimina toda confusão com o modo humano, carnal, de nascer, o espírito opondo-se ao humano como algo dotado de uma total liberdade de ação, que não se circunscreve à materialidade do batismo em acepção ritual e é comunicada aos que nascem do alto[237]. É a seguir que a intenção cristofânica da narrativa se manifesta: Nicodemos percebe que o que se proclama está acima de quanto compreende, ele que, nos termos irônicos de Jesus, é mestre em Israel, mas questiona como isto há de vir a ser e tem sua atenção, agora, dirigida para Jesus, como aquele que sabe o que fala e viu de forma acabada, expressa-o o verbo no perfeito, aquilo de que dá o testemunho que vem sendo rejeitado pelo círculo a que pertence o seu interlocutor. Dada sua relação com o saber e o ver, Jesus emerge como alguém de tal modo dotado da sabedoria, que a atenção é dirigida para a sua identidade com esta, o que será captado por uma leitura efetivamente pascal. Em seguida, opondo ao que é sobre a terra o que é sobre o céu, mais difícil ainda de ser objeto de fé, Jesus se insinua como aquele que ascenderá ao céu de modo permanente (mais uma vez o verbo é conjugado no perfeito), porque, qual filho do homem, dele desceu, pois, à semelhança da serpente de bronze, é mister que ele seja elevado, não mais para uma cura parcial dos que crerem nele, mas para que tenham a vida eterna. Esta elevação, como ficará

[237] Jo. 3, 1 - 8.

manifesto adiante, é a que se faz sobre a cruz, a sobrelevação plena da humanidade ao Pai sendo compreendida na ressurreição. Tudo isto é obra do amor de Deus pelo mundo, e este é tal, que lhe deu o Filho unigênito, não par o condenar, mas para salvá-lo e dar-lhe a Vida eterna, o juízo não incidindo sobre quem tem a fé e sendo pronunciado por completo pelo ato de quem não a tem no filho monógeno de Deus, pois tal juízo consiste em a luz haver vindo ao mundo e os homens haverem preferido as trevas a ela . Dada a maldade de suas obras, pois todo o que pratica o que é vil odeia a luz e não vem a ela para que suas obras não sejam denunciadas, eles a rejeitam, o contrário acontecendo ao fautor da verdade, para que apareça que suas obras foram feitas em Deus [238]. Dado o estatuto de Nicodemos, esta passagem pode ser vista como a evangelização do judaísmo oficial, ao qual o essencial da mensagem é anunciado, ficando clara a transcendência do Filho em sua filiação e o caráter único desta, bem como exato teor e grandeza de sua obra, da salvação que comunica.

Intercala-se uma nova narrativa sobre as relações com João Batista; nesta, trata-se de uma controvérsia de seus discípulos com um judeu sobre a purificação, o que precisa a intenção do batismo deste e enfatiza seu caráter preparatório, por oposição ao que fora anunciado a Nicodemos. Indo a João, tais discípulos contam-lhe que Jesus batizava e muitos iam a ele, o que lhe dá uma nova oportunidade de insistir em que ele, João, não é o Cristo, mas aquele que foi enviado adiante deste, sendo o amigo do esposo e não o esposo, o que está de pé a seu lado ouvindo--o, o que lhe vale uma completa alegria, pois é mister o esposo crescer e ele, o amigo, diminuir[239]. A perícope que se segue tanto pode dar continuidade à fala de João, quanto ser uma reflexão do redator, talvez conservando assim ditos de Jesus. Nela Jesus é apresentado como o que vem do alto e está acima de todos e, em seguida, é oposto ao que é da terra e, sendo desta oriundo, só pode falar a partir dela. Já o que vem do céu, sendo superior a tudo, testemunha o que viu e continuamente ouve, ainda que seu testemunho não seja ouvido. Mas quem o recebe, atesta como um sigilo, que

[238] Jo. 3, 9 - 21.
[239] Jo. 3, 22 - 30.

Deus é verdadeiro, pois o que este enviou fala as suas palavras, porque o espírito foi dado sem medida. Os termos se concretizam: o Pai ama o Filho e tudo colocou em suas mãos, de modo que quem neste tiver fé, tem, desde já, a vida eterna, enquanto quem não a tiver não verá a vida e a ira de Deus permanecerá nele[240]. Eis o resultado desta rica passagem: O batismo de Jesus não é simples purificação, mas comunicação da vida, porque ele é o messias a um título especial, como o verdadeiro esposo, no sentido em que Deus o foi dito no antigo testamento: ele veio do alto e a este volta para permanecer, e desde este alto ele tudo viu e continuamente ouve, sendo a expressão da verdade de Deus e aquele que comunica o espírito que suprime a limitação dos que nascem do alto. A transcendência no ser é dita do homem Jesus a título de Filho em estrito sentido.

A seção se encerra com o diálogo com a samaritana. Este é introduzido a partir da narrativa anterior: Chegou ao conhecimento dos fariseus que Jesus fazia mais discípulos do que João e ele partiu de retorno à Galiléia e se deteve na cidade, certamente um burgo, de Sicar, na Samaria, próxima ao poço que Jacó deu a José. É importante assinalar a precisão do redator ao dizer que eram os discípulos e não Jesus quem batizava: com efeito, não se tratava ainda do batismo no espírito, mas de algo que estabelecia a continuidade entre a missão de Jesus e a de João, sem detrimento da absoluta superioridade daquela. Chegado à fonte de Jacó, significativa mudança, pois introduz o tema da água corrente, dita viva, por oposição à água parada de um poço, Jesus senta-se para descansar[241]. É quando chega a samaritana; Jesus pede-lhe água e esta estranha que o faça, por ser ela mulher e samaritana. Referido por esta o antagonismo judeu-samaritano, Jesus transforma o pedido em diálogo e lhe diz que, se ela conhecesse o dom de Deus e soubesse quem lhe fala, pedir-lhe-ia que lhe desse de beber água viva: põe-se a questão do conhecimento de Jesus. Como Nicodemos, a mulher interpreta o que este disse em sentido material e não vê como pode dar-lhe de beber sem dispor de meios; seria ele acaso maior que o patriarca Jacó, que lhes deu o poço? É quando Jesus

---

[240] Jo. 3, 31 - 36.
[241] Jo. 4, 1 - 6.

vai a seu objetivo e opõe a água de que ela fala, que não sacia em definitivo a sede de quem a bebe, à água que ele dará e que será, para quem a beber, uma fonte que jorra para a vida eterna, o que a samaritana, novamente, entende em sentido material, pedindo a Jesus que lhe dê esta água, para não mais precisar vir ao poço[242]. A oposição está estabelecida, a questão sobre a identidade de Jesus introduzida, mas, para perfazer o anúncio, é mister ir ao encontro da samaritana por outra via. Ele o faz revelando conhecer sua vida pregressa, notadamente quanto aos cinco maridos que teve e ao fato de seu atual companheiro não ser seu marido. Com isto exemplifica-se o conhecimento que Jesus tem do que está no homem, anteriormente mencionado, e a mulher é levada a reconhecer nele um profeta, mas, mesmo assim, tenta escapar a um questionamento maior, introduzindo a diferença capital entre judeus e samaritanos, estes adorando sobre o monte Garizim e aqueles em Jerusalém, ao que Jesus contrapõe, como algo a que dar fé, que virá a hora em que não será assim: adorando os samaritanos o que não conhecem e os judeus (Jesus diz "nós"!) o que conhecem, pois a salvação tem origem nos judeus, em tal hora os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade. O resultado é alcançado: a samaritana diz que sabe que o messias virá e anunciará tudo. Embora esta intervenção apresente a possibilidade de ser mais um estratagema para fugir à interpelação, isto não ocorrre e Jesus responde de forma direta e densa: "Eu Sou, aquele que te fala"[243]. Este Eu Sou traduz o Εγω ειμι com que Deus responde a Moisés em Ex. 3, 14, em hebráico transliterado *Èhiè,* a sintetizar *Èhiè ashèr Èhiè*. Deixando de lado os debates em torno da passagem, digamos apenas que esta identifica o Deus pessoalmente salvador com o messias e é o anúncio de um messias divino, fato significativo, feito a uma samaritana, a uma heterodoxa. Nessa altura, os discípulos, que haviam ido buscar alimento, chegam e estranham que fale a uma mulher, sem ter porém coragem de o inquirir a respeito. Enquanto isso a mulher vai ao burgo e anuncia aos habitantes deste, apresentando Jesus como um homem que lhe disse tudo

[242] Jo. 4, 7 - 15.
[243] Jo. 4, 16 - 28.

o que fez e aventando, em termos interrogativos, a possibilidade de ser ele o cristo, o que faz com que vão ao encontro de Jesus. Nesse ínterim, os discípulos oferecem a este o que comer e ele lhes fala de um pão que tem para dar e que eles não conhecem. Mais uma vez sua palavra é entendida em sentido material; eles se interrogam sobre se alguém, possivelmente a samaritana, lhe havia dado de comer. Jesus, porém insiste, e diz ser o seu pão fazer a vontade de quem o enviou e levar a plenitude a sua obra. Em seguida, evocando o conhecimento que têm de quando será a colheita, daqui a quatro meses, contrapõe-lhes já estarem os campos brancos para a esta e, mencionando já haver quem há de colher recebido seu o pagamento, faz valer a metáfora, dizendo que este reúne os grãos para a vida eterna, alegrando-se juntamente com o semeador. O discurso intercalado na narrativa se perfaz, aplicando o provérbio segundo o qual um é o que semeia e outro o que colhe: os discípulos hão de colher o que não semearam: outros penaram e eles herdaram o fruto de suas penas[244]. O narrador encerra o relato dizendo que muitos da cidade chegaram à fé com base no depoimento da samaritana, mas, quando vieram a Jesus e pediram-lhe para ficar com eles, o que fez por duas semanas, muitos outros creram também, por força de sua palavra, logos, à qual deram fé, e, desde então, não foi mais o falar da samaritana, mas o haverem ouvido Jesus e conservado o que ouviram que os levou a saber ser este o salvador do mundo[245]. Com isto, à ocasião da Páscoa da purificação do Templo, deparamos com a exposição de temas como a origem transcendente de Jesus, sua identidade de messias em toda profundidade, sua relação única com o Pai, a luz, a vida, todos temas do prólogo, além do simbolismo da água, do pão, da messe, do esposo que viabilizam a exposição de tais temas maiores.

É toda esta seqüência temática que remata a narrativa relativa à cura do filho do funcionário, mais uma vez um sinal fechando uma seção e fazendo a transição para a seguinte. Jesus retorna à Galiléia, afirmando que um profeta não é honrado, no sentido inclusive de não ter crédito, em

---

[244] Jo. 4, 27 - 38.
[245] Jo. 4, 39 - 42.

sua pátria. Os galileus sabiam quanto havia feito em Jerusalém, pois tinham tudo visto muito bem. Dito isto, retorna a Caná, lugar do primeiro sinal, e aí depara com oficial real cujo filho estava doente em Cafarnaum, a morrer, e é solicitado a ir até lá para o curar. Nessa altura refere-se à necessidade de prodígios e sinais que tinham os seus contemporâneos para crer. Ao oficial ele declara que o filho vive e este dá-lhe fé e retorna à sua cidade, vindo a saber, a caminho, que o menino fora curado na hora mesma em que Jesus lhe dissera que vivia. Isto faz com que ele e todos em sua casa venham a ter fé, diz o evangelista, acrescentando haver sido este o segundo sinal de Jesus[246]. Esta narrativa, além de um valor estruturante e cinético, tem duas outras razões de ser no todo e no movimento do evangelho. Primeiramente, nela a fé verdadeira é situada para além dos sinais e, portanto, para além da efetividade dos mesmos, no caso, para além da cura. A segunda razão de ser tem nexo direto com a primeira: dada esta necessidade de sinais, Jesus vale-se deles para levar a uma fé que deles prescinda. É o que acontece com a família do oficial. Enfim, é possível deparar aqui, também, com a natureza, e não só com a função, de um sinal: trata-se de algo que é efeito de uma ação, no caso, uma cura, que manifesta o poder de Jesus , sinaliza sua missão, na medida em que o seu poder sobre a vida presente e a capacidade de lhe conferir uma qualidade superior acena para a vida eterna que ele veio comunicar, tornando o seu poder de o fazer verossímil e despertando a fé nesse poder até a interrogação sobre sua identidade, sobre sua pessoa. Voltaremos à questão no que concerne aos outros sinais. No que concerne à cristologia, cabe dizer que o Cristo taumaturgo dinamiza em direção ao eterno o tempo de sua manifestação. Enfim, há que se divisar na passagem uma ação evangelizadora dirigida a Judeus, aos discípulos de João, à samaritana e, enfim, a um pagão, o oficial, a rejeição mais cabal ficando por conta dos compatriotas.

Uma pequena seção, que tanto pode interpretar-se como um introdução à Páscoa do Pão da Vida como uma transição para ela, dá seqüência à narrativa. Nela principia-se por fazer menção de uma festa, a segunda até

---

[246] Jo. 4, 43 - 54.

o momento, sem se dizer expressamente que festa é. Feita a menção, passa-se à narrativa de um sinal que nela ocorre, na piscina de Betzaida – bait sheda, a casa da graça – dita das ovelhas, a qual tem sete pórticos. Sob seus pórticos assentam-se deficientes físicos, pois , quando um anjo agita as águas da piscina, o primeiro que a elas desce é curado. Entre tais deficientes havia um homem enfermo a trinta e oito anos. Vendo-o, Jesus pergunta-lhe se quer ser curado e este, chamando-o de senhor, diz-lhe que não consegue chegar às águas a tempo, por não ter quem o leve. Muito simplesmente Jesus diz-lhe: Levanta, toma teu leito e anda, o que assinala tratar-se de um paralítico ou quase[247]. Eis o relato do sinal. A água, associada aos pórticos e à ação do anjo, dá uma aura simbólica ao episódio, talvez pelo fato de ali haver existido um templo de Serápis, um deus curandeiro. Mas são os desdobramentos da narrativa que vão dar-lhe força e fazer dela um lugar cristológico. A cura ocorrera em um sábado e a reação dos judeus era de esperar: eles principiam por censurar o homem curado por transportar sua enxerga neste dia e ficam sabendo que ele cumpre uma determinação daquele que o curou, interrogando-o, então sobre identidade deste. Eis a questão a que dá ensejo o sinal: o homem não sabe quem é aquele que o curou. É só ao ser reencontrado por Jesus, quando é exortado a não mais pecar, que fica sabendo quem ele é e o anuncia aos judeus. Interpelado por estes, Jesus responde que, assim como o Pai trabalha sempre, assim também ele, o que, para além da inobservância do sábado, dá-lhes ocasião de o odiar por chamar Deus de seu próprio Pai, fazendo-se igual a Ele[248]. Com isto, ainda que não reconhecida, põe-se em seus devidos termos a questão sobre a identidade de Jesus, para além do relato do ex- paralítico. No que concerne à ação de curar note-se o contraste entre a narrativa sobre a piscina, onde a cura era limitada e dependia, como nas narrativas pagãs, do cumprimento de uma condição, e o caráter pontilear da ação de Jesus, toda presente em uma simples ordem, isto é, imanente à sua palavra. É precisamente com isto que a cura cumpre seu objetivo de sinal, direcionando para a pessoa deste

[247] Jo. 5, 1 - 9.
[248] Jo. 5, 9b - 18.

as atenções e dando ensejo a que ele revele esta identidade em termos de relação com o pai.

Um longo discurso remata a seção. Deriva todo ele de uma premissa maior: toda ação do Filho é feita na plena visão da ação do Pai e é una com esta. Isto ocorre porque o Pai ama o Filho e mostra-lhe tudo o que faz, havendo de mostrar-lhe obras maiores, de modo a deixar todos perplexos. Enunciada esta razão, uma essencial expressão dela se explicita: assim como o Pai ressuscita os mortos, igualmente o Filho dá a vida a quem quer. Após esta primeira revelação, uma outra faz-se: todo o juízo cabe ao Filho por determinação do Pai e quem não honra o Filho não honra também o Pai. Uma terceira afirmação dirige--se aos fiéis: quem ouve a palavra do Filho tem a vida eterna e é isento do julgamento, pois passou da morte à vida. Há uma razão para isto: a hora há de vir – e já chegou – em que os mortos ouvirão a voz do Filho e viverão, pois como o Pai tem a vida nele, também o Filho tem em si mesmo a vida e a dá a quem quer. A ênfase na voz do Filho que chama os mortos à vida é reiterada: é ela que chama os mortos, uns à vida, outros à condenação. Já assinalamos a importância do chamado do Filho e a enfatizaremos novamente quando da ressurreição de Lázaro. De resto, as curas operadas por Jesus já manifestam esta eficácia de sua palavra. Uma quarta concatenação de raciocínios completa o discurso e a seção: Jesus julga segundo o que ouve – ele é o ouvinte do Pai – e seu julgamento é justo porque busca a vontade deste, como aquele que o enviou. Em seguida, opõe o testemunho que João Batista deu dele às obras que o Pai lhe deu para realizar, que dele dão um testemunho maior. O discurso se encerra afirmando que seus ouvintes, os judeus, jamais ouviram a voz do Pai nem viram sua face, bem como sua palavra neles não habita, pois não creram naquele que o Pai enviou. As próprias escrituras, que pesquisam e nas quais esperam encontrar a vida eterna, dão testemunho dele, o Filho, e eles não querem ir a seu encontro para ter a vida. Jesus sabe que o amor do Pai não está neles, pois veio a eles em nome deste e não o receberam; a sua glória, eles a tiram uns dos outros, não de Deus. Mas não há de ser Jesus quem os há de acusar perante o Pai, mas Moisés, pois ele escreveu sobre o Filho e, como não receberam este último, fica manifesto que não deram

fé a Moisés: não havendo dado fé a seus escritos, não poderiam dá-la ao Filho[249]. Não há mais dúvida quanto à identidade de Jesus e aparece nitidamente a absoluta assimetria entre sua pessoa e todos que o precederam, inclusive Moisés. Fica confirmada a conclusão dos judeus segundo a qual Jesus se quer igual ao Pai e a tal ponto que uma só é a ação de ambos, porque uma só é a sua vontade e seu conhecimento do que deve e há de ser. A celeridade, comparativamente aos sinóticos, é muito maior, no que concerne a aderir ou rejeitar e condenar à morte.

Dois sinais distintos mas conexos abrem a seção sobre a Páscoa do Pão da Vida. Desta digamos que se pode falar em sentido restrito ou amplo. Em sentido amplo dá ela o tom à seção imediatamente precedente e que vimos de analisar, seção criticamente problemática[250], e a tudo que se sucede até a ressurreição de Lázaro. Fiquemos, por enquanto, com sentido estrito. Os dois sinais conexos que abrem a narrativa têm paralelo nos sinóticos. O primeiro deles consiste na multiplicação dos pães[251]. O evangelista assinala que a Páscoa, a festa dos judeus, estava próxima e, em seguida, diz que Jesus, ao contemplar a multidão de cima da montanha, põe a Filipe a questão de como alimentá-la, embora já soubesse o que ia fazer. O interpelado dá por inviável a solução do problema, no que é acompanhado por André, que fala do menino que tem cinco pães e dois peixes. Jesus manda a multidão se assentar na relva abundante, sinal natural da primavera e da proximidade da Páscoa e procede então à multiplicação; todos comem à saciedade, mesmo sendo os homens cinco mil. Segue-se a ordem de recolher e guardar o que sobrara para que nada se perca. Sem se excluir uma alusão a um cuidado ritual com o que resta de uma oferenda, já que Jesus rendeu graças antes da partilha, isto expressa a permanência do alimento que serviu. Diante do sinal, diz o evangelista, os convivas reconheceram nele o profeta que deveria vir e, em seguida, tentaram fazê-lo rei. Jesus se subtrái a esta tentativa, mas pode-se falar de uma fé messiânica incipiente. O segundo sinal a abrir a seção tem tam-

---

[249] Jo. 5, 19 - 47.

[250] Cf. Brown, R., ob. ct., vol I, pp. 204 - 230.

[251] Jo. 6, 1 - 15 cf. Mt. 14, 13 - 21; Mc. 6, 32 - 44; Lc. 9, 10 - 17.

bém paralelos sinóticos. Trata-se da caminhada sobre as águas[252]. A narrativa é concisa: os discípulos dirigiram-se de barco para Cafarnaum antes de Jesus os reencontrar e foram colhidos por uma tempestade, encontrando-se a trinta estádios, de 4,5 a 5,5 Km, ao largo, quando viram Jesus caminhando sobre as águas em sua direção e tiveram medo. Jesus diz-lhes então "Eu sou; não temais". Eles quiseram recolhê-lo à barca, mas esta imediatamente tocou a terra. Eis a reconstituição das narrativas. Algumas palavras de comentário preparam a compreensão do valor cristológico da seção. Em primeiro lugar cabe recordar que, como já se observou a respeito dos sinóticos, estes dois sinais têm um valor todo especial, já que constituem a recapitulação na pessoa de Jesus dos eventos decisivos do Êxodo, a alimentação no deserto e a imposição do poder divino às águas. No quarto evangelho, o caráter pascal de ambos é explicitado, como o vimos, antes da narrativa do primeiro e aludido no interior desta, enquanto o segundo permanece no horizonte desta referência. Em ambos, todavia, ocorre algo típico já dos sinóticos: não só Jesus não depende de nenhum fator exterior, como tem a total iniciativa dos eventos. No primeiro caso ele se vale do que se pode dizer ser a expressão concreta da penúria humana e por um ato de vontade multiplica o pão até a superabundância, não por acaso computada segundo o número doze, o das tribos e dos apóstolos, quando o maná era suficiente para uma só refeição e se desfazia. No que concerne ao segundo sinal, Jesus não tem as águas afastadas para operar a travessia, nem susta primeiro a tempestade, mas caminha sobre aquelas em meio a esta e não necessita do socorro da barca. O que com isto se assinala é um salto de qualidade em relação ao antigo testamento. Jesus é alguém que tem imanente à sua pessoa, como algo próprio, o poder que exerce e é isto que o impõe às turbas e aos discípulos. Esta sua faculdade de agir de imediato manifesta a unidade com o Pai que enfatiza sempre e faz dele um messias todo especial e inaudito.

Após a narrativa acima e no horizonte por ela aberto, segue-se outra mais complexa, na qual, após um diálogo inicial, um discurso entremeado de apartes, murmurações ou comentários, tem lugar. Nesta sub-seção

---

[252] Jo. 6, 16 - 21 cf. Mt. 14, 22 - 23; Mc. 6, 45 - 52.

podem distinguir-se cinco segmentos. No primeiro[253] , após procurar Jesus onde ocorrera a multiplicação, a multidão ou parte desta dirige-se a Cafarnaum e o encontra na sinagoga, sendo advertida por Jesus que o fez, não por ter visto sinais, mas por haver sido saciada – o sinal é mais, portanto, que seu efeito material –, e exorta-a a trabalhar por um alimento que permaneça para a vida eterna, qual o que lhe será dado pelo Filho do Homem, dito aquele que o Pai marcou com seu selo. Interrogado sobre qual seria a obra de Deus, Jesus precisa que esta consiste na fé naquele que Ele enviou. É quando, como se nada houvessem visto, os circunstantes pedem um sinal para crer, uma obra, e mencionam o maná.

A resposta de Jesus é o segundo segmento da seção[254], primeira parte do discurso sobre o pão da vida. De início, obtém ele algum resultado ao afirmar que não foi Moisés quem lhes deu o pão do céu, o que não é novidade, mas que o Pai é quem dará o verdadeiro Pão que desceu do céu e dá a vida ao mundo. Isto faz com que eles lhe peçam que lhes dê sempre este pão. Feito este breve aparte, o discurso tem seqüência, agora desafiador: Jesus se proclama o Pão da Vida, que sacia toda fome e toda sede para sempre, mas tal efeito exige a fé em sua pessoa; quem vem a ele com esta fé, fá-lo enviado pelo Pai e não será deixado de lado, pois Jesus desceu do céu para fazer a vontade do Pai e esta é que ele, Jesus, ressuscite no derradeiro dia todo o que lhe foi dado, afirmação esta reiterada. O terceiro segmento[255] abre-se com a murmuração dos judeus a respeito da identidade de Jesus com o pão descido do céu e invocam contra esta o conhecimento que têm de sua família. Jesus principia por responder que só quem o Pai atrai pode vir a ele e reitera seu poder de ressuscitá-lo, insistindo que quem ouve o Pai vem a ele, Jesus, mas opõe este ouvir a um ver que cabe somente a quem vem de Deus. Continuando, reafirma o nexo entre a fé e a vida eterna, volta a identificar-se com o pão da vida e o opõe ao maná, de quem comeram os pais e, entretanto, morreram, enquanto quem comer o pão que ele é viverá para sempre. O assim chamado

---

[253] Jo. 6, 22 - 31.
[254] Jo. 6, 33 - 40.
[255] Jo. 6, 41 - 51.

realismo eucarístico, do qual voltaremos a falar, alcança seu cúmulo ao dizer ser tal pão sua carne para a vida do mundo. A reação dos judeus abre o quarto segmento[256] a partir desta última afirmação, julgada excessiva, e Jesus, mais uma vez usando o apelativo Filho do homem, a reitera em termos de comer a carne e beber o sangue, para ter-se em si mesmo a vida eterna, na ressurreição do derradeiro dia. A fórmula seguinte, "verdadeiro alimento e verdadeira bebida" faz introduzir-se a idéia de permanência do fiel em Jesus e deste nele, toda a vida comunicada sendo a que ele tem no Pai que o envia. Enfim, reitera-se a identificação com pão da vida, por oposição ao maná, este não impedindo a morte e aquele dando a vida eterna. O quinto e último segmento[257] relata a apostasia de muitos diante destas palavras, a que Jesus opõe a visão do Filho do homem a ascender para a altura da qual descera. A perspectiva escatológica introduz e situa devidamente o princípio de compreensão de tudo o que Jesus proclamara: por oposição à carne, que de nada serve, é o espírito que vivifica e as palavras de Jesus são espírito e vida, ou seja, porque carnais, seus ouvintes nada compreenderam e tudo foi dito em vista de outros. Isto significa que tudo o que foi dito sobre o pão da vida, sua superioridade sobre o maná, sua identidade com Jesus, como sua carne e seu sangue, tudo isto só é inteligível no espírito. Não estranha, pois, que o discurso se conclua com a reiteração de que somente quem o Pai enviou vem a este e que Jesus sempre soube quem era, e toda a narrativa com a apostasia de muitos discípulos.

Uma última sub-seção completa a unidade: interpelando os discípulos restantes sobre se queriam abandoná-lo, Pedro responde que só Jesus tem palavras de vida eterna, por ser o santo de Deus. Por sua vez, Jesus se refere à escolha dos doze e prediz sua traição por Judas, o que o autor se compraz em assinalar[258]. Não há que se procurar um Jesus novo, mesmo que superior Moisés: Ele está para além de Moisés tanto quanto a vida eterna e a permanência nele e, portanto, no Pai, está para além da sobre-

[256] Jo. 6, 52 - 58.
[257] Jo. 60 - 66.
[258] Jo. 6, 67 - 71.

vivência efêmera proporcionada pelo maná. Sua união com o Pai, expressa em termos de vontade, tem um estatuto anterior a seu ser em humanidade, em tudo coerente com tal vontade: antecipa-se o Cristo do horto das oliveiras. A multiplicação dos pães e a travessia das águas são o símbolo adequado desta transcendência, enquanto implicam uma unidade de poder com Deus e, daí, um senhorio sobre os elementos que Moisés só tinha a título vicário e restrito a uma ação ritual ou a uma função intercessora. Doravante, não há mais qualquer esperança de acordo com o judaísmo oficial.

É o que se torna manifesto quando Jesus sobe a Jerusalém para a festa das tendas[259]. A narrativa principia por uma discussão com seus irmãos, que o incitam a subir a Jerusalém, se quer tornar-se conhecido, observando o evangelista que também eles não davam fé a Jesus, observação que contribui para a configuração de uma apistia geral. Jesus responde que seu tempo não chegou ainda, enquanto o deles está sempre disponível; a resposta torna-se inteligível, em seguida, porque se completa em termos de manifestação, pois, ao contrário de seus irmãos, Jesus testemunha que as obras do mundo são más, donde a sua subida dever cumprir-se quando se completar o seu tempo. Duas observações merece esta narrativa introdutória: primeiramente, reitera-se, de certo modo, a resposta de Caná, sendo de se assinalar a identidade dos interlocutores. Em segundo lugar cabe notar o uso de uma representação especial, o mundo, κοσμος, integrada na síntese do prólogo. Veremos, adiante, como ele é ambivalente. Em seguida, o evangelista retoma a narrativa, para dizer que, após seus irmãos haverem subido, também ele subiu, mas não manifestamente, e, desde o início, seguidas discussões se fazem sobre sua pessoa, o que constituirá um primeiro segmento da seção, a ocupar os capítulos 7 e 8. De início, fica-se entre dois extremos genéricos: é um bom homem, para uns, engana o povo, para outros. Todavia, quando Jesus, já no meio da festa, sobe ao templo, as sua palavras revelam um conhecimento que não deveria ter por não ter a escolaridade necessária. O fato dá ensejo a que ele introduza o problema de sua origem, afirmando que a sua doutrina

[259] Jo. 7, 1 - 24.

advém-lhe daquele que o enviou, precisando que quem quer cumprir a vontade deste saberá discernir se sua doutrina vem de Deus ou é-lhe própria, pois, neste caso, procuraria a própria glória e, no outro, a de quem o enviou e este é verídico. Dito isto, contra ataca: Moisés deu-lhes a Lei e nenhum deles a observa. Em seguida denuncia a intenção que têm de o matar e, diante de uma negativa de praxe, chama atenção para o fato de a prática da circuncisão no sábado não ser considerada inobservância, enquanto estão encolerizados com ele porque curou no sábado um homem inteiro. Note-se a oposição, a realçar a superioridade de sua obra.

A perícope seguinte[260] torna manifesto o que já transparecia no que lemos: de início, é a multidão que discute e é esta que, primeiro, estranha que ele fale livremente, já que o querem matar, o que confirma as palavras de Jesus, mas restringe a alguns este propósito, já que pergunta se as autoridades haveriam reconhecido nele o Cristo. Mas este, quando vier, não se saberá de onde vem, o que, adiante, terá sua contrapartida. A resposta de Jesus é dada no templo: confirma o conhecimento que têm de sua origem geográfica, quiçá política, mas contrapõe-lhe uma outra: ele não veio dele próprio, mas daquele que o enviou, o qual não conhecem, ao contrário de Jesus, que, porque veio de seu lado e por ele foi enviado, o conhece. Ocorre, então, uma primeira tentativa de o prender, o que não acontece por não haver chegado ainda a sua hora. O resultado desta discussão é o surgimento de uma fé incipiente e incompleta em alguns, que perguntavam se o Cristo, quando viesse, faria mais sinais do que este havia feito, o que se pode entender como aceitação de sua messianidade ou simplesmente como expressão de perplexidade. Complementarmente, observe-se que a pergunta torna manifesto ser o número sete de sinais simbólico e expressa todos os sinais possíveis! Seja como for, tal pergunta abre uma nova perícope[261]. Os sacerdotes e os fariseus enviam servos, termo genérico para designar esbirros, para o prender, dando a Jesus a oportunidade de predizer que só ficará junto a eles por um pouco de tempo, retornando àquele que o enviou, onde ser-lhes-á inacessível. Sen-

[260] Jo.7, 25 - 30.
[261] Jo.7, 31 - 36.

do isto interpretado como, quiçá, uma intenção de partir para a diáspora a instruir os gregos, Jesus reitera o anteriormente dito, enfatizando a impossibilidade de qualquer acesso de seus inimigos à sua pessoa, o que neutraliza a hipótese. Uma última e breve perícope visa ainda a festa, em sentido estrito, agora em seu último e maior dia[262]. Nela, Jesus reitera a mensagem dirigida à samaritana: quem vem a ele com fé terá sua sede saciada; do seio deste hão de jorrar rios de água viva, o que o evangelista interpreta do Espírito que deveriam receber os que chegassem à fé em sua pessoa, o qual Espírito não havia sido dado porque Jesus não fora ainda glorificado. Observe-se que as palavras de Jesus sobre sua pessoa assimilam-no à Sabedoria[263]. Esta identificação à sabedoria, sob uma forma supereminente, é uma das fontes desta grande síntese cristológica que é o prólogo do evangelho e encontra aqui uma direta sustentação na seção examinada. Ela faz nexo com a cristologia dos deuteropaulinos, como tivemos ocasião de o mostrar.

Pode-se dizer sem exagero que um corte na seção examinada ocorre na perícope seguinte, na qual as discussões sobre Jesus têm seqüência[264]. Alguns têm-no em conta de profeta e outros de messias, mas, quanto a isto, a sua origem galiláica faz dificuldade e é quando o quarto evangelho testemunha a respeito da tradição sobre a origem de Jesus dever ter lugar no burgo de Belém. As opiniões se dividem, mas ninguém tem condições de deitar mãos sobre ele. Questionados pelos sacerdotes e os fariseus, os esbirros respondem que ninguém jamais falou como este homem, contra o que os fariseus alegam um argumento de autoridade: nenhum dos notáveis ou dos fariseus deu-lhe fé, só o rebotalho ignorante da Lei. Nicodemos intervém recordando que a Lei não condena ninguém sem o ouvir e aferir seus atos, mas é tratado de galileu e ouve como argumento que da Galiléia nada pode provir de bom, lugar comum desde o diálogo com Natanael. Há certo vazio, preenchido pelo episódio da adúltera, que não pertence a este evangelho. Após, tem lugar uma nova proclamação de Jesus a respeito de sua

---

[262] Jo, 7, 32 - 39. Cf. Is 55, 6; Os. 5, 6. Jo. 12, 40; At. 13, 5; 28, 25.

[263] Cf. Pr. 9, 4 - 5; Is. 55, 1 + Ex. 17, 1s.; Zc. 14, 8; I Cor. 10, 4; Jo. 1, 33; 4, 7; At. 1, 4 - 5; Apoc. 21, 6.

[264] Jo. 7, 40 - 55.

pessoa, na qual ele se proclama luz do mundo e declara que quem o seguir não caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida[265]. Segue-se a discussão sobre o testemunho que Jesus dá de si mesmo[266]. Dois argumentos sustentam a validade deste testemunho: em primeiro lugar, Ele conhece sua origem e seu destino, ao contrário de seus acusadores. Estes julgam segundo a carne; ele não julga ninguém, mas se o fizer, seu julgamento será válido, pois não está só, o Pai está com ele e na lei de seus adversários está escrito que é verdadeiro o testemunho de dois homens; ora, ele julga juntamente com o Pai. Interpelado sobre onde estaria seu Pai, Jesus escapa a uma possível armadilha, respondendo que, porque não o conhecem, não podem conhecer também o seu Pai, o que significa ser ele o revelador do Pai e a única via de conhecimento do mesmo. O evangelista anota que ele ensinava junto ao tesouro, no Templo, e que ninguém o deteve porque não chegara sua hora. Não cessam, porém, as discussões, sempre em torno da identidade e da origem de Jesus. Uma primeira perícope coloca-o diante dos que lhe recusam toda fé[267]. Insiste ele em que não poderão ter acesso lá para onde se dirige e mesmo hão de morrer no pecado em que se encontram, o que os faz pensar na possibilidade dele vir a suicidar-se. Sem dar atenção a esta hipótese, Jesus os opõe à sua pessoa, declarando-os de baixo e deste mundo, para reiterar a palavra acima sobre a morte no pecado: "Se não crerdes que Eu sou, morrereis em vossos pecados" (v. 24). Mais uma vez, mas desta qual predicativo, ressoa o nome divino de Ex. 3, 14. Esta palavra suscita a pergunta direta sobre quem é Jesus e este responde que é o que desde o princípio lhes disse, ele que tem muito a dizer e a condenar, e que é veraz porque diz no mundo o que ouviu daquele que o enviou, mas eles não entendem, diz o evangelista, que lhes fala do Pai. Uma fórmula sintética de resposta dá acabamento à discussão "Quando houverdes elevado o Filho do Homem, então sabereis que Eu sou e que nada faço por mim mesmo; o que o Pai ensinou-me, eu o digo e quem me enviou está comigo, não me deixou só porque faço sempre o que lhe apraz" (v. 28 - 29). Note-se, de um lado, a

[265] Jo 8, 12.
[266] Jo 8, 13 - 20.
[267] Jo. 8, 21 - 3o.

nova ocorrência do nome de Deus no Êxodo, de outro a ênfase na união com o Pai, agora plenamente amparada pelo reiterado anúncio de sua origem e de seu destino. O evangelista fecha a perícope dizendo que, a esta altura, muitos deram-lhe fé, fé incipiente e logo posta à prova.

Uma simples exigência de Jesus desencadeia a prova: é necessário permanecer em sua palavra, para ser seu discípulo, conhecer a verdade e ser por ela libertado. Invocando ser esperma de Abraão, os interlocutores reagem contra a necessidade de uma tal libertação. Jesus poderia invocar o estágio egípcio, mas prefere fazer a escravidão derivar do pecado e, alegando que o escravo não permanece sempre na casa, alega a necessidade de serem eles libertos pelo Filho para serem verdadeiramente livres. Certamente, são eles do esperma de Abraão, mas isto não os impede de quererem matá-lo, por sua palavra não estar neles. Jesus faz o que viu junto a seu Pai, o que vale também para eles. Termina aqui um primeiro movimento da perícope[268]. A resposta dos até então crentes encadeia um segundo movimento: invocam eles novamente Abraão como seu pai, mas Jesus o contesta, já que suas obras não são as deste, pois querem matar Jesus, que lhes diz a verdade ouvida de Deus, o que Abraão não faria. Note-se a oposição entre ser esperma de Abraão e ser filho deste. Outro, portanto, há de ser o pai do qual descendem. Eis o segundo movimento[269]. Diante da conclusão de Jesus, invocam eles a paternidade de Deus. Alegando novamente sua origem divina, Jesus afirma não poderem eles ouvir sua palavra por serem filhos do diabo, o que atesta a sua intenção homicida, já que o diabo foi homicida e mentiroso, isto é, contrário à verdade, desde o princípio; descendentes do pai da mentira, não podem eles tolerar a verdade. Um desafio encaminha a conclusão deste movimento: quem poderá convencê-lo de pecado? Na verdade, eles não podem ter fé nele: quem é de Deus ouve a palavra deste, ora, eles não a ouvem[270]. A discussão caminha para seu epílogo. Os judeus tratam Jesus de samaritano e possesso: invocando sua união ao Pai e acusando-os de não o honrar, ele, que não procura sua própria glória, declara que quem guar-

[268] Jo. 8, 31 - 38.
[269] Jo. 8, 39 - 41a.
[270] Jo. 8, 41b- 47.

da sua palavra não provará jamais a morte [271]. Os contendores dão-se conta do alcance destas palavras e acusam-no de querer ser maior do que Abraão e os profetas que morreram. A resposta dada mantém o tom assumido desde o início: ele é glorificado não por si mesmo, mas pelo Pai, isto é, por aquele que dizem ser o seu Deus, mas que não conhecem; ele, Jesus, conhece-o e não o pode negar sem mentir, mas preserva sua palavra. Em seguida, declara que Abraão rejubilou de ver o seu dia. A resposta dos opositores prepara a revelação final: Jesus não tem cinqüenta anos e viu Abraão, a que este retruca: "Amém, amém eu vos digo: antes de Abraão ser gerado, Eu sou!" (v. 58). A oposição entre os dois verbos expressa a distância no ser entre os dois sujeitos, o que o uso do nome de Deus, aplicado por Jesus a si mesmo como nas passagens anteriores, estabelece ser a mais extrema. A reação confirma as palavras ditas antes sobre a intenção homicida de seus adversários: estes tentam lapidá-lo, mas ele se subtrai às suas mãos, manifestando um total domínio da situação[272].

A cura de um cego de nascença remata toda a seção em que Jesus articula tudo o que diz de sua pessoa segundo dois pólos: de um lado, sua origem e relação com o Pai, de outro sua condição de luz que veio ao mundo. A narrativa principia com o encontro do cego e a questão dos discípulos sobre quem haveria pecado, ele ou seus pais: Jesus nega ambas as alternativas e diz que assim ocorreu para que as obras de Deus se manifestassem nele. Partindo da necessidade de se aproveitar o dia para trabalhar, já que à noite isto é impossível, ele se proclama a luz do mundo: eis a introdução do episódio[273]. Eis novamente um tema do prólogo! Segue-se uma primeira cena: Jesus toma a iniciativa da ação: cospe no chão, faz lodo com a saliva, unge os olhos do cego e manda-o lavar-se na piscina de Siloé, do enviado, interpreta o evangelista. O cego o faz e retorna enxergando. Eis, em sua brevidade, a cura[274]. Em seguida, a cena visa a discussão dos circunstantes sobre o cego curado, uns reconhecendo nele aquele que mendigava, outros o negando, ele, porém, afirmando sua

---

[271] Jo. 8, 47 - 51.
[272] Jo. 8, 52 - 59.
[273] Jo. 9, 1 - 5.
[274] Jo. 9, 5 - 7.

identidade e respondendo que o homem Jesus o curou e como o fez[275]. Não sabendo o curado onde estava Jesus, é conduzido aos fariseus e isto constitui uma segunda cena, na qual ele narra a cura e ouve de alguns fariseus que Jesus não pode vir de Deus porque não observa o sábado, outros estranhando que tal sinal pudesse ser operado por um pecador. Perante esta divisão, o curado, interpelado a respeito, declara que Jesus é um profeta[276]. Com isto, chega-se a uma primeira profissão de fé, a narrativa assumindo a feição de uma iniciação, o que já era sugerido pela unção com o lodo feito de saliva. A terceira cena narra a iniciativa frustrada de os fariseus neutralizarem o alcance da cura, chamando os pais do ex- cego: estes confirmam a sua cegueira de nascença, mas dizem nada saber de como ocorreu a cura, diz o evangelista, por temor dos judeus, que haviam estabelecido excomungar da sinagoga quem admitisse ser Jesus o Cristo, o que coloca a questão maior[277]. Chamam, por isso, outra vez o que fora cego e procuram fazê-lo confessar que Jesus é um pecador. Este diz não o saber, mas estar certo de haver sido cego e agora ver. Instado a contar de novo a cura, não o faz, por saber não ter crédito, e ironiza perguntando se os fariseus o interrogam de novo para se fazer discípulos de Jesus. Estes o injuriam e se declaram discípulos de Moisés, a quem Deus falou, não se sabendo a origem de Jesus. Ouvem, então, como resposta ser isto estranho, já que Deus não ouve os pecadores e nem se ouviu dizer que alguém curasse um cego de nascença, concluindo que Jesus só pode provir de Deus, o que lhe vale a excomunhão como nascido todo no pecado[278]. A quinta e derradeira cena perfaz a iniciação: havendo sabido do ocorrido e encontrando aquele que curara, pergunta-lhe Jesus se tem fé no Filho do Homem e ele, chamando-o de Senhor, pede-lhe que lhe diga quem é para nele crer, recebendo como resposta "Tu o vês, é este mesmo que fala contigo" (v.37), a visão em causa sendo expressa no perfeito. Segue-se a profissão de fé e a prostração. Então, Jesus declara haver vindo ao mundo para um julgamento, qual seja, para que vejam os

[275] Jo. 9, 8 - 12.
[276] Jo. 9, 13 - 17.
[277] Jo. 9, 18 - 23.
[278] Jo. 9, 24 - 34.

que não vêem e os que vêem se tornem cegos. Sabedores disso, os fariseus perguntam-lhe se também eles são cegos e ouvem que, se o fossem, seriam sem pecado, mas como presumem ver, este pecado permanece[279]. Eis como o evangelho visualiza Jesus como luz, desdobrando como ação o que o prólogo visualizara de forma aforismática. Dadas as palavras finais, o cego de nascença representa o homem em seu estado mais radical e este a abrir-se progressivamente a um Jesus mistagogo, no qual reconhece o Filho do Homem, o que implica o reconhecimento da origem divina, ainda que a iluminação final, a da ressurreição, deva perfazer tal reconhecimento. Continuamos ao nível dos sinais, mas estes já circunscrevem o homem na condição em que efetivamente nasce e da qual Jesus o liberta, o que os maiores do povo não conseguem perceber.

Toda a seção aberta com a Páscoa do Pão da Vida, em sentido mais restrito e a seção da festa das tendas conclui-se com a alegoria do Bom Pastor[280], o que de mais próximo há das parábolas dos sinóticos. Uma primeira parte tem valor de introdução e, a seu modo, instaura a lógica de todo o restante: só é verdadeiro pastor quem entra pela porta do redil, todos os mais sendo ladrões e assaltantes. É para o verdadeiro pastor que o porteiro abre a porta e as ovelhas o conhecem por sua voz. A última observação reflete a prática palestinense de muitos rebanhos serem recolhidos no mesmo redil para passar a noite em segurança, cada pastor reunindo seu rebanho para levá-lo a pastar mediante a voz ou algum som, em geral de flauta ou gaita. São assim introduzidas as idéias de conhecimento recíproco, confiança e zelo do pastor pela vida do rebanho, a idéia de vida tudo compreendendo ou implicando. Eis o conteúdo dos seis primeiros versículos, incompreendido, segundo o evangelista, pelos ouvintes. A perícope seguinte contém a aplicação que Jesus faz da imagem da porta à sua pessoa: ele e somente ele é a porta, todos os que vieram sendo ladrões e assaltantes e não sendo ouvidos pelas ovelhas. Enquanto porta, só ele dá acesso à salvação e à pastagem. Ao contrário do ladrão, que pilha e mata, ele veio para que as ovelhas tenham a vida e a tenham em abundância.

---

[279] Jo. 9, 35 - 41.
[280] Jo. 10, 1 - 21.

Eis o que encontramos nos versículos 7 a 10. Em seguida, Jesus se proclama o bom, isto é, belo, καλος, ou seja, o pastor excelente e por excelência. Este vai além do zelo ordinário e dá sua própria vida pelas ovelhas, introduzindo assim a perspectiva sacrificial. Ocorre o contrário com o mercenário, que abandona as ovelhas perante o risco, simbolizado pelo lobo, que mata e dispersa. É necessário estar atento para os pormenores, já que se trata de uma alegoria e, dado ser o pastor a figura dos reis bíblicos, vale para estes o que é dito dos mercenários. Não há como não evocar, diante disso, a narrativa encontrada no II livro de Samuel sobre a instituição da realeza, concedida por Deus à revelia de sua vontade e interpretada como uma rejeição de sua absoluta e direta suserania[281]. Isto levado em conta, não só a alegoria tem mitigado seu sabor bucólico, como implica uma teologia do político que confere ao messianismo davídico assumido por Jesus o caráter de uma ruptura e não de uma continuidade, um mero cumprimento de uma promessa. Eis o que se encontra nos versículos 11 a 13. O que se segue recapitula os elementos essenciais da alegoria e o faz a um título de sobrelevação e não de simples repetição. O verdadeiro pastor conhece as ovelhas e é por elas conhecido, como o Pai e o Filho se conhecem reciprocamente (vs. 14 - 15). Em seguida o discurso se abre: O verdadeiro pastor tem outras ovelhas que não se incluem entre as acima referidas e é mister conduzi-las, para que, ouvindo a sua voz, haja um só rebanho e um só pastor, (v. 16). Esta abertura faz-se para além do Israel histórico: é o que o contexto autoriza a dizer, já que se vem trabalhando com elementos simbólicos próprios deste. Os dois versículos seguintes assinalam o alcance do dom que Jesus faz de sua vida: é por causa dele que o Pai o ama, e trata-se de um efetivo dom, pois ninguém a toma e quem o faz é dotado do poder de a dar e de a retomar, sendo esta a ordem do Pai. Este poder de dar e retomar tem um duplo sentido quanto ao dom e se reunifica na retomada, que não tira a vida que foi dada àqueles aos quais o foi. Os três versículos finais, de um lado, retratam um aumento da divisão entre os judeus, alguns o considerando possesso, e outros julgando isto sem sentido, seja diante das palavras de

[281] Cf. I Sam. 8 - 11, especialmente 8, 7 e 10 19.

Jesus, seja perante a cura do cego de nascença; de outro lado, tais versículos conectam a alegoria com o que a precedeu, o que faz com que se depare com a identidade vida/luz, com a qual deparamos no prólogo, mas agora em ordem inversa, como este último já o sugeria: a vida vem e se comunica como luz, sendo primeiro captada sob este título.

A narrativa sobre a festa da dedicação encerra o livro dos sinais e o faz de forma lapidar. É ela constituída por três unidades e uma conclusão que confirma as palavras de Jesus sobre a intenção de o matar urdida pelos chefes. Após a menção da festa e de que era inverno, segue-se a primeira unidade[282]. Os judeus cercam Jesus e o interpelam, perguntando por quanto tempo ainda manterá suspensas suas almas, sem lhes dizer se é ou não o messias, pedindo-lhe uma clara resposta, a que ele replica já o haver dito e não haver merecido fé, mesmo diante das obras que faz em nome de seu Pai. Isso ocorre porque não são eles de seu rebanho, pois os que o são ouvem sua voz, são por ele conhecidos e o seguem, dele recebendo a vida eterna sem poder esta ser-lhes arrebatada, por força de sua unidade com o Pai. A conclusão é categórica "o Pai e eu somos um" (v.30). Os ouvintes partem para a lapidação e Jesus lhes pergunta por qual de suas boas obras o fazem, respondendo eles que por nenhuma, mas pela blasfêmia de se haver identificado com Deus. A resposta de Jesus, já dada no essencial, fecha a unidade como argumento a fortiori: se príncipes e juízes são ditos deuses[283], com muito mais razão aquele que Deus consagrou e enviou ao mundo pode dizer que é seu filho , mesmo porque suas obras disto dão testemunho e são, para eles, uma última oportunidade de reconhecer que o Pai é nele e ele no Pai. Mais uma vez falha a tentativa de o deter. A segunda unidade é uma breve transição e relata sua ida para além do Jordão, onde João havia batizado, e o reconhecimento por muitos de que, sem haver realizado nenhum sinal, João havia testemunhado a verdade a respeito de Jesus, razão pela qual passaram a crer nele[284]. A terceira unidade narra a ressurreição de Lázaro[285], Desta, uma

[282] Jo. 10, 22 - 39.
[283] Sl. 82, 6.
[284] Jo. 10, 40 - 42.
[285] Jo. 11, 1 - 44.

primeira perícope relata a tomada de conhecimento por Jesus da moléstia de Lázaro, comunicada por suas irmãs, e diante da qual Jesus afirma não visar ela a morte, mas a glória de Deus, por servir à glorificação de seu Filho. Esta referência mostra o quanto tal título é central na seção e constitui a meta por ela alcançada. Em seguida, Jesus se propõe ir à Judéia e, como os discípulos lhe recordam o risco de ser lapidado, alega a necessidade de se trabalhar enquanto é suficiente a luz do dia, isto é, a urgência no cumprimento de sua missão. Dito isto, refere-se à morte de Lázaro como um sono e, dada incompreensão dos discípulos, fala de sua morte e da importância desta para a fé dos mesmos. A perícope se encerra com a partida para Jerusalém, quando Tomé, chamado Dídimo, como que convida os demais para lá morrer com Jesus (v. 16). A segunda perícope focaliza a chegada de Jesus a Betânia e é centrada no diálogo com Marta[286]. Esta deixa a casa, onde se prolongava o ritual fúnebre a título de consolação, e vai ao encontro de Jesus, declarando-lhe que, se estivesse presente, seu irmão não teria morrido, mas que sabe que mesmo então tudo o que pedir a Deus será atendido. Jesus responde categoricamente "Teu irmão ressuscitará" (v.23), ao que ela retruca saber que ele o fará no derradeiro dia. Jesus contrapõe a esta visão, correta mas limitada, a afirmação "Eu sou a ressurreição e a vida", com a mesma fórmula exôdica já antes encontrada, que complementa com a afirmação de que isto vale para os que vierem a morrer, bem como para os vivos dotados de fé, frase de difícil interpretação, que não cabe aqui abordar (vs. 25-26). Em seguida, pergunta se Marta tem fé nisto. A resposta é uma profissão de fé em Jesus como o messias, o filho de Deus que deveria vir a este mundo. Esta profissão cumpre a afirmação de Jesus e, mesmo segundo uma leitura cautelosa, situa-se no caminho de uma plena fé pascal. A perícope seguinte abre-se com a notificação a Maria da chegada de Jesus, perante quem ela repete o que sua irmã dissera ao encontrá-lo. Jesus é tomado de um frêmito, pergunta pelo túmulo, chora, manda remover a pedra e ouve que já está aí há quatro dias, a que responde que se ela tiver fé verá a glória de Deus. Quando tiram a pedra, ele dá graças ao Pai por manifestar que o

[286] Jo. 11, 17 - 27.

ouve em vista dos presentes, para que tenham fé em que o enviou. Em seguida, com uma simples ordem, opera a ressurreição: o morto sai do túmulo enfaixado e Jesus ordena que o desliguem[287].

Não é por acaso que o sinal da ressurreição de Lázaro é o sétimo dos sinais de Jesus: nele, a restituição à vida presente e a restauração desta em um morto faz-se sinal e, como tal, orienta para uma vida superior. A semelhança entre a descrição do túmulo de Lázaro e de Jesus serve a este propósito, assim como o clima, entre patético e trágico, da narrativa contrasta com o de sua morte e ressurreição, para elas orientando, precisamente como um sinal. O bem maior da existência presente, a própria vida, é apenas sinal de uma vida superior, que será em seguida revelada, como vinha sendo até então prenunciada. A conclusão da seção[288] é o relato do efeito imediato da ação de Jesus: a fé, então suscitada, torna necessária a reunião de um conselho de sacerdotes e fariseus, que temem que todos venham a seguir o autor de tais sinais, e isto acarrete a destruição do lugar santo e da nação. Assinalando de passagem o valor polêmico desta informação do evangelista, a pressupor a fé tíbia de tais chefes, importa realçar a importância que o evangelista dá à declaração de Caifás sobre a necessidade de um morrer pelo povo para que a nação não pereça toda inteira, uma profecia feita à revelia de uma fé pessoal e emanada do exercício do sumo sacerdócio. Para além da literalidade do oráculo de Caifás, o autor inclui, como fim visado da morte do Cristo, a unificação dos filhos de Deus dispersos. Desde então, o propósito estava firmado e Jesus se retira para um deserto, o que mantém o clima exódico. O resultado de toda a narrativa é a síntese entre o Filho de Deus e o servo, cuja morte singular é uma necessidade, para valer, não só a salvação de uma morte eterna, a libertação do pecado ou da opressão, mas a instauração de uma nova vida de alcance universal, muito para além da que foi restituída a Lázaro. A vida que é luz chega assim à iminência da obra cuja criação lhe cabe, na pessoa de Jesus de Nazaré, verdadeiro messias por ser muito mais que um simples messias.

---

[287] Jo. 10, 28 - 44.
[288] Jo. 10, 45 - 54.

A segunda parte do quarto evangelho é introduzida de forma solene e expressa e, por esta sua abertura, pode muito bem denominar-se o evangelho da páscoa, a compreender paixão, morte e ressurreição, isto no sentido de ele anunciar a páscoa por excelência, qual cumprimento da hora e da obra, as anteriores, desde a páscoa do êxodo, devendo ser consideradas sinais, ainda que dotados de um elemento de realização, como a libertação do jugo egípcio e a ressurreição de Lázaro. Brown prefere denominá-lo o livro da glória, apelativo sem dúvida compreensivo, nos termos do quarto evangelho. A menção é precisa: a páscoa, a festa dos judeus, estava próxima, a multidão que subira a Jerusalém para se purificar estava curiosa para saber se Jesus viria à celebração e os chefes já haviam decretado a sua prisão[289]. Feita esta introdução, o evangelista abre uma primeira seção e, de início, narra a unção de Betânia, que ocorre seis dias antes da Páscoa, precisão importante, e é levada a cabo durante uma refeição. Maria utiliza uma significativa quantidade de perfume e enxuga os pés de Jesus com seus cabelos, provocando a reação de Judas, que o autor não perde a oportunidade de denunciar em sua má fé. Jesus liga a unção ao dia de seu sepultamento, como se até lá fosse conservar-se ou devesse ser conservada, o que assinala a iminência do que há de acontecer. A narrativa termina com a menção do afluxo da multidão, que quer vê-lo e também Lázaro, o que leva os sacerdotes a querer matá-lo, por ser ocasião de fé em Jesus[290]. Além de esta observação atestar a eficácia do sétimo sinal, é de se notar, de um lado, que a morte surge como algo necessariamente a ocorrer e, de outro, como algo tal por força de uma decisão de Jesus, que tem o domínio do evento, sendo meramente material o contributo dos chefes. A segunda narrativa desta seção, a preparar o desencadeamento do evento pascal, é o ingresso messiânico em Jerusalém. O evangelista omite a ordem de Jesus e tudo se passa como se o povo tivesse a iniciativa da aclamação. O salmo 118, 25 - 26 e Zacarias 9, 9s., sustentam as aclamações messiânicas, bendito o que vem em nome do Senhor e não temas filha de Sion, eis que vem a ti o teu rei, montado no

[289] Jo. 11, 55 - 57.
[290] Jo. 12, 1 - 11.

potro de uma jumenta. Peculiar também à narrativa é a observação, importante cristologicamente, segundo a qual os discípulos só compreenderam o ocorrido quando Jesus foi glorificado. De outro lado, os que acolheram ou presidiram à acolhida foram as testemunhas da ressurreição de Lázaro. Esta segunda menção do sétimo sinal é de máxima importância e dá a medida do reconhecimento: Jesus mostra-se messias cumprindo os sinais deste. O que se situa para além, como a palavra anterior o assinala, há de se compreender após a ressurreição[291].

Significativa é a unidade que se segue: alguns prosélitos gregos procuram falar com Jesus e isto dá lugar a um discurso sobre a chegada da hora, na qual o Filho do Homem deve ser glorificado e, como o grão de trigo que cai, produzir muito fruto, precisamente por não se haver apegado à vida presente, o que deve ser imitado por seus seguidores, para merecerem a honra do Pai e poderem estar com o Filho. Após esta fórmula apolínea, transparece o temor da hora, mas prevalece o compromisso com a missão e a glória do Pai prima sobre tudo. A voz do Pai faz-se ouvir, confirmando aos presentes o que o Filho afirmara, a que se segue a proclamação do julgamento deste mundo e de seu príncipe, e a afirmação do prometido a Nicodemos: erguido sobre a cruz, Jesus há de atrair todos a sua pessoa. Respondendo à questão dos judeus sobre o sentido do que dissera, já que o messias deveria permanecer para sempre, quanto à identidade o filho de Homem, Jesus declara que a luz está com eles por pouco tempo, cabendo caminhar sob ela e tornar-se seus filhos. Ainda uma vez ele se subtrai à ação dos que querem perdê-lo[292]. Esta primeira seção termina por uma última perícope na qual a associação de duas passagens de Isaías[293] denuncia a incredulidade dos que presenciaram os sinais de Jesus, como realizados para manifestar a glória deste. Mesmo os que creram, dentre os notáveis, preferiram não testemunhar, para não serem excomungados. Um discurso de Jesus finaliza a perícope: afirmando que quem lhe dá fé, crê naquele que o enviou, ele se proclama expressamente

---

[291] Jo. 12, 12 - 19.
[292] Jo. 12, 20 -36.
[293] Is. 53, 1 + Is. 6, 9 -10.

a luz vinda ao mundo, para subtrair às trevas quem nele tem fé e o salvar, o julgamento decorrendo da palavra que proclamou em nome do Pai, a qual será, para os que não a acolheram, o juiz de quem a rejeita[294]. A afirmação da identidade com a luz prepara para o triunfo da vida: o Cristo da paixão, mas também da ressurreição, é em João o senhor da vida e a própria vida e toda seqüência já é glorificação.

Após esta seção introdutória, a narrativa do lava-pés, situada antes da festa e no curso de uma ceia, em geral entendida como a pascal, tudo encaminha para a cumprimento da hora[295]. A perspectiva é a do Cristo que ama os seus até o fim, isto é, até a morte, telos, em termos de ágape, amor posto em antítese com o propósito de Judas, neste incutido pelo diabo. Desde o início é enfatizada a livre e soberana iniciativa de Jesus, qual quem tem tudo entre suas mãos, procede do Pai e a este retorna. O significado da ação de lavar os pés, muito mais do que um hiperbólico exercício da hospitalidade, o que, no contexto, não faz sentido, é o de simbolizar o Cristo que serve, como sua própria explicação o enfatiza. Chamado de Senhor por Pedro, a quem a ação do mestre causa espécie, ele reconhece ser um e outro, senhor e mestre, e prescreve o mesmo comportamento aos discípulos. Não se trata, porém, de uma norma simplesmente ética, mas da coexistência dos dois atributos, o senhorial e o de servidor, dos quais pode se dizer formarem em Jesus uma unidade dialética. Embora os comentaristas não assinalem uma relação com a figura do servo sofredor, dado este título ser no mínimo homogêneo ao de cordeiro, aplicado pelo batista, e dado o contexto pascal, não se pode deixar de notar a similaridade de perspectiva. De imediato, a ação simboliza o dom da vida a fazer-se no mistério pascal, não sem uma alusão ao batismo. Ao final da perícope, denotando novamente seu conhecimento dos seus, inclusive de Judas, Jesus justifica sua predição com fundamento na necessidade de que, quando tudo ocorrer, os discípulos tenham fé em sua pessoa como aquele que é, como o Eu Sou com que já deparamos anteriormente, como aquele no qual se recebe o próprio Pai. A narrativa se des-

[294] Jo. 12, 38 - 50.
[295] Jo. 13, 1 - 19.

dobra em uma nova perícope, na qual é igualmente predita a traição de Judas[296]. O tom dramático é acentuado, notadamente no diálogo sobre a identidade do traidor, que, ainda que indicada por Jesus, não é captada, como que a preservar seu caráter de mistério de iniquidade. Ao final, a razão de ser de tudo é proclamada: desde então o Filho do Homem é glorificado e, nele, Deus também o é, o que importa uma reciprocidade iminente: ele há de ser glorificado no próprio Deus. Assinalaremos o quanto isto vale para a paixão e morte e não só para a ressurreição.

As palavras finais da Ceia, desdobradas em discursos independentes, mas teologicamente dotados de unidade, abrem-se com uma série de considerações sobre a partida do Senhor e a relação que, com este, hão de manter os discípulos a partir desta[297]. De início, os termos são os mesmos antes dirigidos aos judeus: não poderão eles acompanhar o mestre, cabendo-lhes viver sob o regime da agape. Todavia, logo após, a uma questão de Pedro, fica esclarecido que tal impossibilidade diz respeito a certo agora e a menção que se segue da negação deste permite assinalar que este agora abre-se com a Paixão, ficando por determinar a partir de quando se há de pensar o depois ou o após. No que concerne ao evento em cuja iminência eles se encontram, todo o capítulo 14 desenvolve uma palavra de ordem que visa remover qualquer perturbação com a fé, anunciando que a casa do Pai tem muitas moradas e que Jesus há de ir para preparar um lugar para os seus, de modo que possam estar com ele (vs. 1 - 3). Quanto ao acesso a tal lugar, a resposta a Tomás remove qualquer dúvida: o próprio Jesus é o caminho, a verdade e a vida, isto é, é tudo que se pode esperar e o é em termos de "Eu Sou" (vs. 5 - 6). Ele o é em termos de uma tal unidade com o Pai que, respondendo a Filipe, pode afirmar que quem o conhece, conhece e vê o Pai, pois é no Pai e este é nele, unidade que se estende à sua obra (vs. 7 -10). Em seguida, reitera-se a exortação à fé, com a precisão de que esta valerá a realização de obras ainda maiores que as efetuadas pessoalmente por Jesus, porque beneficiadas por sua ida para o Pai, tudo sendo acessível a discípulos fiéis aos

[296] Jo. 13, 20 - 32.
[297] Jo. 12, 53 - 14, 31.

mandamentos do mestre, porque voltados para a glória do Pai (vs. 11 - 15). Imediatamente, anuncia-se a vinda do Espírito da verdade, o Paráclito, inacessível ao mundo, mas que não os deixará órfãos e há de permanecer neles, permanência a que se segue o anúncio do retorno de Jesus como vida dos discípulos, dia em que conhecerão que ele está no Pai, a que se segue o ser de Jesus neles e deles em Jesus, em termos de ágape e cumprimento dos mandamentos (vs. 16 - 21). Interpelado por Judas, não o Iscariotes, sobre por que se manifesta aos discípulos e não ao mundo, Jesus esclarece que o ágape e a observância de sua palavra, que é a daquele que o enviou, são necessárias a tanto, palavra que o Espírito Santo Paráclito há de tornar plenamente inteligível aos discípulos, o que deixa claro o que se pode chamar de o conceito restrito de mundo (vs. 22 - 26). Após o dom de sua paz, que não é a do mundo, reitera-se a exortação a que se elimine toda perturbação e todo temor, cujo lugar deve ser ocupado pela alegria da ida ao Pai, porque este é maior, para, enfim, enfatizada a necessidade de tais anúncios em vista da fé, terminar a fala com a menção da vinda do príncipe deste mundo, que não tem nenhum poder sobre ele, Jesus, mas que é ocasião de que ele mostre ao mundo seu amor pelo Pai (vs. 27 - 31). De toda esta longa seção, cabe destacar, no interesse mais diretamente cristológico, a unidade com o Pai, posta em termos de unidade de ser, tal constara do prólogo, e, como obra por excelência do Cristo, sua unidade com os seus, posta também em termos de unidade no ser, mediante uma relação de fé e a permanência no amor, ágape, como observância dos mandamentos. Estamos diante de uma cristologia que não fixa apenas as condições prévias de uma soteriologia, mas a traz inclusa e efetiva no que tem de mais íntimo, em sua própria essência.

Esta união ao Cristo, radicada no ser deste no Pai, é expressa pela alegoria da vinha, de profundas raízes proféticas[298], o adjetivo verdadeira estabelecendo uma antítese com o povo de Israel, por ela simbolizado, em seus antecedentes históricos. Posto como vinha, Jesus assegura a fidelidade desta, o que faz com que os que aderem a ele pela fé se concebam como sarmentos enxertados, a estabelecer uma outra antítese em relação à

[298] Jo. 15, 1 - 17 cf. principalmente Is. 5, 1 - 7 ; Jer. 2, 20 - 29.

antiga aliança, a de uma religião iniciática que se sucede a uma religião transmitida hereditariamente, ao menos tal era praticada nos tempos de Jesus. É o que resulta na idéia de purificação (vs. 1 - 3), que se desdobra na necessidade de permanecer no Cristo como este nos seus, qual sarmento, que sem isto não vive (v. 4). Uma como que segunda estrofe reafirma a proposição fundamental, toda vida dependendo desta permanência (vs. 5 - 6). Imediatamente após esta, põe-se o fundamento já presumido de tudo: este permanecer frutuoso é a glória do Pai, exercendo-se como discipulato e expressa em termos próprios segundo três momentos, tudo principiando com a ágape do Pai pelo Filho, passando pela deste para com os seus e resultando na ágape de permanência destes no filho (vs. 7 - 9). A condição de tal permanência é, coerentemente com o capítulo anterior, a observância dos mandamentos, a exemplo do Cristo para com o Pai, e seu efeito próprio a alegria perfeita (vs. 10 - 11). O que se segue dá a toda alegoria o tom pascal que lhe é necessário: a ágape maior é a de quem dá a vida pelos amigos e este é o mandamento do Cristo: eis como a ágape como que incarna na filia (vs. 12 - 14). Dada tal relação, suprime-se toda servidão, pois o servo, δουλος, não sabe o que faz o senhor; ora, Jesus deu a conhecer tudo o que ouviu do Pai (v. 15). Após a afirmação de que foi ele, Jesus, quem elegeu seus discípulos, e não o contrário, a alegoria termina assumindo como finalidade desta eleição a produção de frutos permanentes, mesmo porque tudo o que se pedir ao Pai em nome do Filho, será concedido, desde que cultivado o mandamento da ágape (vs. 16 - 17). Mais uma vez, o efeito da ação do Cristo se apresenta como um ser novo e superior nele e a redenção é, nesses termos, obra nele e, portanto, evento cristológico.

Três perícopes perfazem o capítulo, sem que possa haver certeza de seu nexo com a alegoria. A primeira é um verdadeiro diagnóstico do ódio do mundo[299]. Este sobrevém aos discípulos após incidir sobre o Cristo e afeta-os porque seus discípulos, já que o servo não é superior a seu senhor. Com isto, prenuncia-se uma história que, se não é a de uma necessária perseguição, é a de uma radical incompatibilidade com o que se

[299] Jo. 15, 18 - 16, 4a.

chama mundo, κοσμος, e que ignora o Pai que o enviou, o seu pecado se perfazendo precisamente porque recusou-se a ouvir o Filho, que não pode ser odiado sem que o Pai o seja. O envio do Paráclito, feito pelo Filho de junto do Pai há de dar testemunho daquele e os discípulos hão também de testemunhar: Com tais predições, Jesus previne todo escândalo, quando os discípulos forem expulsos das sinagogas, o que há de decorrer da ignorância do Pai e do Filho. Estas últimas palavras, que encerram a perícope e cujo termo de referência é a hora, concretizam melhor o que engloba o mundo: tudo o que rejeita o Filho e, neste, o Pai, ainda que o faça em nome deste. Se a perícope que vimos de considerar termina por uma alusão à vinda do Espírito Paráclito, a que se lhe segue é o expresso anúncio desta, sendo rica de precisões a respeito[300]. Principia ela por justificar que tal tema só seja abordado agora: isto ocorre porque Jesus, até então, estivera presente e agora está na iminência de seu retorno a quem o enviou. Tal retorno é necessário precisamente em vista deste envio, que pressupõe a presença junto ao Pai a um título especial, que será posteriormente esclarecido (vs. 4b - 7). Nesta vinda, o Espírito arguirá o mundo, a um título de refutação e julgamento de sua apistia quanto ao filho, da justiça, quanto a seu retorno ao Pai, e do julgamento, quanto à condenação do príncipe deste mundo (vs. 8 - 11). Quanto aos discípulos, ele os conduzirá à plena verdade, que não podem ainda suportar, pois falará do que ouvir, anunciará o que há de vir e glorificará o Filho de quem tudo receberá para comunicar, pois tudo o que é do Pai, é do Filho e nenhum bem há fora deste (vs. 12 - 15). A perícope final do capítulo parte da dúvida dos discípulos sobre o sentido da perda, por um pouco de tempo, da visão de Jesus e de sua recuperação[301]. Fica claro que o primeiro destes tempos é o da tristeza dos discípulos e da alegria do mundo, mas tal tristeza há de transformar-se em alegria, como a da mulher quando, ao cabo do parto, dá um homem à luz: o mesmo há de ocorrer com eles, quando votarem a ver o mestre e esta alegria nada poderá arrebatar, pois todo bem há de ser-lhes acessível, se pedido ao Pai em nome do Filho (vs. 16 -

[300] Jo. 16, 4b - 15.
[301] Jo. 16, 16 - 33).

24). Todavia, isto não é ainda tudo: chegará a hora em que ele não lhes falará do Pai em figuras, mas com toda clareza, dia no qual todo pedido será feito diretamente, pois o Pai há de amá-los, por amarem o filho e professarem a fé em que ele saiu de Deus; no momento, trata-se de retornar ao Pai (vs. 25 - 28). Ouvidas estas palavras, os discípulos julgam que Jesus já lhes fala claramente do Pai, por demonstrar que tudo sabe, mas este prenuncia a dispersão dos mesmos e sua própria solidão, aparente, porém, pois o Pai está com Ele. A perícope termina com um voto de paz e o anúncio da vitória sobre o mundo como algo consumado (vs. 29 - 33). Além do interesse que apresenta por seu conteúdo, precisando as relações entre o Pai, o Filho e o Paráclito, esta perícope, quando comparada com a anterior, subtrai todo fundamento a qualquer sucessão entre a obra do Filho e a do Espírito: ambas são a mesma obra e a idade deste, é a mesma daquele, assim como a obra de ambos é a do Pai levada à sua perfeição.

O capítulo 17, após uma palavra de conexão com um suposto precedente, desenvolve a chamada *Oração sacerdotal* . A perspectiva de toda esta seção é a do conjunto do livro, que lhe valeu o título de livro da Glória. Trata-se de o Pai glorificar o Filho para que, pelo poder que lhe deu de doador da vida eterna aos que lhe confiou, este glorifique o Pai. Ora, esta vida eterna é expressa em termos de conhecimento e consiste em que estes conheçam o único verdadeiro Deus e aquele que enviou, Jesus Cristo[302]. É conhecido o destino que Sto Agostinho deu a esta quase definição da vida eterna[303]. Ditas estas palavras de abertura, Jesus recapitula o tema da glória, que lhe coube, desde antes que o mundo fosse, insistindo em que o glorificou sobre a terra, manifestando seu nome aos homens que o Pai subtraiu ao mundo, para dar-lhe e que conservaram a sua palavra. , sabendo, agora, que tudo o que lhes foi dado pelo Filho veio do Pai, inclusive as palavras daquele, reconhecendo que veio deste: é por eles que ora, pois estes são do Pai e tudo é comum entre este e o Filho, que neles é glorificado[304]. Estas palavras, eminentemente pessoais, são uma

---

[302] Jo. 17, 1 - 3.

[303] Cf. Augustinus, De libero arbitrio II, 2, Corpus Christianorum, XXIX,239,18, 71-79, Turnholt, Brepols, 1970.

[304] Jo. 17, 4 - 11.

eloqüente expressão de quanto a fórmula *ser em* é decisiva para a teologia e a cristologia do evangelho do discípulo amado. A oração tem seqüência assinalando o que distingue a situação do filho da dos seus: ele já não está mais no mundo, os filhos estão, sendo necessário, a partir de seu retorno, que o Pai os guarde em seu nome como ele os conservou, excetuado o filho da perdição, para que se cumprisse a escritura. Tudo isto, na iminência da partida do Filho, é dito em vista da plena alegria destes, que o mundo odeia porque receberam a palavra do Filho[305]. A oração continua, precisando o essencial do pedido: não se trata de tirar os discípulos do mundo, qual lugar onde estão, mas de os preservar do maligno pois eles não pertencem ao mundo, como o Filho, mas de os consagrar na verdade, associada à graça no prólogo, a qual palavra é verdade: ao efeito negativo de subtrair ao maligno corresponde o positivo, aqui expresso, como aquilo que, dado, suprime toda afecção pelo primeiro. Tudo isto é necessário, pois o Filho, assim como foi enviado, há de enviar e, dado isto, se consagra para consagrar os seus na verdade[306]. Se não encontramos aqui, em termos estritos, a noção de primogenitura, não é possível deixar de a pensar supereminentemente presente no monógeno. Até aqui a oração visava os discípulos: daí em diante inclui todos quantos, pela palavra destes, hão de professar a fé em Jesus. E o que se pede para todos é uma unidade que não só tenha por exemplar a unidade segundo a qual o Pai é no Filho e este no Pai, mas seja a unidade de todos neles e isto para que o mundo creia que o Pai o enviou. Eis, enfim meridiano, um lugar para o mundo na economia da salvação: o tema é enfatizado para deixar claro que se trata de uma unidade perfeita, cimentada na ágape com a qual o Pai os ama, a mesma com a qual ama o Filho[307]. A oração se conclui: o Filho quer os que lhe foram dados com ele, onde há de estar, para que contemplem a sua glória, que lhe advém do Pai desde antes da criação do mundo. Este não conheceu o Pai, mas, por força do conhecimento do Filho, aqueles pelos quais ora reconheceram que foi ele quem o enviou. A revelação, que já fez e ainda fará do nome do Pai,

---

[305] Jo. 17, 12 - 14.
[306] Jo. 17, 15 - 19.
[307] Jo. 17, 20 - 23.

visa que o amor com o qual o Pai o amou seja neles e o próprio Filho neles seja[308]. O prólogo afirmara o ser do Filho no Pai como um ser para este e um ser Deus, portanto, ele o afirmara desde o cume do divino; a oração consecratória de Jesus o afirma desde a fidedignidade da revelação, isto é, de seu proclamar a palavra do Pai. Esta fideidignidade é tal que só pode ser uma verdadeira identidade: antes da páscoa da ressurreição, firma-se uma perfeita homologia, ainda que só à luz desta possa isto vir a ser compreendido.

Resta tecer algumas considerações sobre a narrativa da paixão e o anúncio da ressurreição. A primeira mantém e acentua progressivamente o primado da iniciativa de Jesus, no que concerne à sucessão dos eventos, já manifesto na narrativa da ceia e nos discursos subsequentes. Conserva-se a forma de um processo judicial ante duas instâncias, a dos chefes religiosos e a do império romano. Esta estrutura formal é penetrada, porém, desde o início, pelo princípio transformante da referida iniciativa e, na medida em que a transformação se opera, as relações se invertem. A iniciativa dos chefes e a intervenção do procônsul tornam-se, progressivamente, a face exterior e o sujeito material do evento, não, certamente, uma exterioridade indiferente, nem uma indeterminada materialidade, mas sim algo que é secundário na interação instaurada. Da dialética entre o processo que instalam o sinédrio e pretório e a iniciativa de Jesus decorre todo significado da ação que se desenvolve. São quatro os atos em que se divide o drama. Já no primeiro[309], Jesus vai ao encontro do que necessariamente deve acontecer e, no Horto, é ele quem interpela a força policial enviada para prendê-lo, assinalando-se a ciência que tem do que viria a acontecer; uma simples resposta sua, *EU SOU*, tem o poder de uma teofania e precipita no solo os que o vieram buscar: É voluntariamente que ele se entrega, rejeitando a intervenção extemporânea dos discípulos. O segundo ato é constituído pelo processo perante o sinédrio[310]. Enquanto se cumpre a predita traição de Pedro, paralelamente a esta, desenrola-se o interrogatório: neste, não são os juízes e as testemunhas,

[308] Jo. 17, 24 - 26.
[309] Jo. 18, 1 -11.
[310] Jo. 18, 12 - 27.

mas Jesus quem dá conteúdo à ação, o que realça ainda mais a liberdade com que ele traça sua história. Só, já que os discípulos se dispersaram, chega ele a um primeiro efetivo resultado: a dissolução da competência do sinédrio na sombra do poder romano: os juízes tornam-se simples autores; o sacerdócio e o templo declinam de sua mediação e de sua jurisdição, declinam de sua verdade. A resposta à interrogação de Anás remete ao que foi a sua vida, perante o mundo e a sinagoga. Perante Caifás, enquanto se cumpre a negação de Pedro, nenhum julgamento é atribuído ao sinédrio. No terceiro ato, o processo perante Pilatos[311], é rapidamente polarizado pela questão que importa, a questão sobre o poder. Sem se subtrair a ela, resolve-a Jesus em seu fundamento, a questão sobre a verdade. O representante de César, acastelado no ceticismo corrente, não compreende a diferença que faz ser um poder real oriundo da verdade e divisor, a saber, juiz supremo dos homens, e tenta esvaziar a ação, o que, para um magistrado romano equivale a uma confissão de incompetência. Não parece preocupar-lhe a pretensão do réu à realeza. Como Barrabás, pode ele ser indultado como um criminoso comum, flagelado e reduzido à sua ínfima identidade: Eis o Homem. O procurador julga a ação vazia de matéria; escapa-lhe a importância do réu, sua atenção concentra-se no acidental, na culpa que não reconhece. Os autores procuram restituir à ação o caráter doloso: a pretensão de ser filho de Deus aterroriza Pilatos, que então, invoca a sua competência, para obter do réu uma resposta que o tranquilize, mas este assinala que esta competência vem do alto e este não pode ser o poder de César, de quem ele se sabia procurador. Mas, mesmo esta competência se esvazia e se torna impotência: ele é incapaz de impedir que se cumpra o que necessariamente deve cumprir-se. Em verdade, a competência, de que ele é feito instrumento passivo e incônscio, é transcendente e, ali, é exercida pessoalmente por Jesus: juiz e autores tornam-se réus. Revela-se o estatuto de pecado de todo o duplo processo, matéria, este sim, de efetiva condenação. Cabe a Jesus realizar toda a justiça. Sucessivamente, a fidelidade de Pilatos é posta em questão e a dos arautos do judaísmo oficial se dissolve no reconhecimento do poder

[311] Jo. 18, 28 - 16a.

de César, seu único rei. Um conflito de poderes faz as vezes de causa da condenação. Cumpre-se o estabelecido e o previsto: Jesus pode, enfim, ser crucificado. O quarto ato é a crucifixão:[312] Jesus responde com ela à questão sobre sua pretensão a ser filho de Deus. Despojam-no de suas vestes, não desta sua dignidade e ele pode fazer o seu testamento, confiando reciprocamente a mãe ao discípulo amado e este àquela. A morte pode advir-lhe como cumprimento de sua missão, como momento essencial de seu mistério e efetivamente advém como algo que jaz sob seu poder, como o acesso à verdadeira vida, que o faz arder de sede. Plenitude, esta morte é um triunfo, o cumprimento da sua tragédia, o marco final de seu combate, nos termos do evangelista um τελος: é nela, no ato de a exercer, que Ele põe ao alcance do homem o poder assinalado no prólogo de tornar-se filho de Deus. Com efeito, no ato de exalar o espírito, faz ele o dom do Espírito, "και κλινας την κεφαλην παρεδωκεν το πνευμα", princípio primeiro da vida divina e que tem na água e no sangue os seus sacramentos. Política e religiosa, a morte que o sacerdócio, à sombra do império e com a pena determinada por este, impõe a Jesus, produz o exato contrário do que se visava: tira à vida a sua forma física e tão somente particular e eis que, agora, do Espírito ela jorra universal e divina para a totalidade do humano, o que é testemunhado por aquele que viu e cujo testemunho é verdadeiro. Ocorrida na hora em que se imolava o cordeiro no templo, perfaz ela a consagração que Jesus se propôs e cumpre-se supereminentemente no monógeno o dom e a missão do primogênito, cujo corpo é recolhido e conservado como algo sagrado.

Assim como a narrativa da paixão, a da ressurreição apresenta algum paralelismo com os sinóticos em sua abertura, qual seja, a descoberta do túmulo vazio por Maria, cognominada a Madalena, que é mencionada como se estivesse só, mas ao dirigir-se a Pedro e ao outro discípulo, o que Jesus amava, anuncia no plural a descoberta[313]. O que se segue, a ida ao túmulo destes dois discípulos e a profissão de fé atribuída ao segundo e expressa no aoristo, o que tem um valor incoativo, é próprio deste evan-

[312] Jo. 19, 16b - 27.
[313] Jo. 20, 1 - 18.

gelista. Segue-se a manifestação a Madalena, na qual Jesus é reconhecido ao interpelar e não ao ser visto e ao cabo da qual a mensagem dirigida aos discípulos vai além do que encontramos nos sinóticos: nela Jesus fala de sua ascensão a seu Pai e seu Deus, que é também Pai e Deus de seus discípulos. Duas observações cabem a respeito, ambas a ser retomadas logo mais. A primeira é a relativa à visão física, desnecessária e mesmo insuficiente para a fé: o discípulo amado crê perante o túmulo vazio, Madalena vê mas só reconhece ao ser interpelada. A segunda é a que concerne à subida para o Pai: esta palavra é anteposta à palavra Deus. A teologia das pessoas divinas como relações subsistentes vai beber avidamente nesta fonte. Seguem-se as duas narrativas das manifestações aos discípulos[314]. Desta vez Jesus se manifesta aos olhos destes, mas para assinalar o caráter meramente preambular da visão cuja necessidade será excluída pelas palavras dirigidas a Tomás, que havia duvidado, na segunda manifestação. Embora utilize o shalom, a saudação habitual, a solenidade de seu uso tem um valor escatológico, inclusivo da dignidade messiânica, compreendida a partir da orquestração total dos títulos e apelativos de Jesus. A primeira manifestação termina com a comunicação do Espírito Santo, em vista do envio dos discípulos, assimilado ao do próprio Jesus pelo Pai: é este dom que vai valer o poder de perdoar ou não os pecados, que lhes é confiado e que tem um valor que transcende o de uma simples comunicação de uma jurisdição, já que incide sobre a ruptura com Deus e consiste, em seu exercício, na supressão desta. A segunda manifestação termina com o elogio da fé, mesmo incipiente, que não depende da visão física, por oposição à fé acabada de Tomás, mas proferida na dependência desta. Note-se que a aparição se produz com as portas fechadas, o que implica a isenção de limites físicos e tem também a finalidade de apresentar Jesus como um messias divino e sugerir a irrupção da era escatológica. O capítulo 21, de anexação posterior, é um texto de interpretação discutível e efetivamente discutida, mas acaba por formar com as duas manifestações aos discípulos reunidos uma trilogia, o que constitui um excelente remate para o conjunto: nele Jesus surge de pé, à margem do lago em que os

[314] Jo. 20, 19 - 29.

discípulos pescam sem nada conseguir e, a uma ordem sua, 153 peixes são pescados, sendo tal número símbolo de plenitude, o que mais uma vez tem um valor escatológico. Coerente com isto é o reconhecimento, após a pescaria, pelo discípulo amado, o que professara a fé perante o túmulo vazio, isto é, independentemente da visão física, tanto lá quanto aqui; este clima é acentuado pela ceia, pelo silencioso reconhecimento dos demais discípulos, pela tríplice interpelação a Pedro sobre seu amor pelo Senhor, ágape e filia, acompanhado de palavras de investidura e missão, bem como pelas palavras sobre o destino deste e do discípulo amado. Com isto, o ressuscitado e, portanto, a sua ressurreição, inaugura a era escatológica, enquanto inserção do éschaton no tempo da missão. O Cristo da ressurreição apresenta-se, assim, em seu pleno senhorio, não padecendo o seu corpo qualquer limitação.

Não há como negar um acordo essencial entre o evangelho que vimos de examinar e as cartas atribuídas ao mesmo autor. Trata-se certamente da mesma tradição e isto pode depreender-se desde as primeiras linhas da primeira destas: todo o testemunho do autor concerne ao que era desde o princípio e que se fez ouvir, ver, contemplar e tocar, a saber, do Logos da Vida, uma vida eterna que era junto ao Pai e manifestou-se de forma sensível em vista de uma comunhão e de uma alegria perfeita[315]. É a implicação ética desta manifestação tudo o que a carta desdobra: o que o autor ouviu e transmite é que Deus é Luz, nele não havendo trevas nem podendo com ele comungar aquele que caminha nestas[316]. Eis o princípio, devidamente formulado, de um itinerário para Deus, o qual deve cumprir três condições: a ruptura com todo pecado, solúvel, porém, dada a presença junto ao Pai do paráclito, Jesus Cristo o justo, vítima de propiciação pelos pecados de todo o mundo[317]. Uma segunda condição é também inteiramente homóloga aos termos do quarto evangelho: o conhecimento do Filho implica a guarda de seus mandamentos, de sua palavra, algo ao mesmo tempo antigo e novo, e segundo o qual quem está na luz ama seus

[315] I Jo., 1, 1 - 4.
[316] I Jo. 1, 5 - 7.
[317] I Jo. 1, 8 - 2, 2.

irmãos, sendo as trevas o lugar de quem os odeia[318]. Igualmente homóloga é a terceira condição, precaver-se contra o mundo, concebido segundo a mesma ambigüidade do IV evangelho e que não pode ser objeto da ágape por parte dos que venceram o maligno, ele e suas cobiças; a razão alegada para tal interdição é que este mundo passa: a precisão será decisiva para a controvérsia anti-maniquéia e há que se assinalar tratar-se de ágape[319]. Enfim, a quarta condição consiste em precaver-se contra o anticristo, que, em verdade, já veio de forma múltipla, sendo tal todo o que nega que Jesus é o Cristo, pois, ao fazê-lo, nega o Pai e o Filho. O restante da perícope insiste na necessidade de permanecer no Filho e no Pai, o que é assegurado pela unção recebida daquele, toda esta parenese vindo imersa em elemento escatológico[320]. As duas primeiras e a quarta destas condições são retomadas, em termos essencialmente os mesmos, na seção seguinte, em que o autor expõe qual é a vida de quem se torna filho de Deus, o que só é possível aos que nascem tais por sua relação com o Filho, que destruiu toda obra do diabo, o pecado, e procedeu ao dom do Espírito[321]. A última seção da carta identifica Deus com a Ágape, manifesta pelo envio de seu Filho único ao mundo, vítima de propiciação, para que vivamos por ele; de iniciativa divina, tal ágape se perfaz em nós quando nos amamos uns aos outros e tal permanência em Deus é-nos manifesta por seu Espírito. Na seqüência, sempre insistindo no tema da permanência, uma outra forma para o ser ou estar em, o autor remete ao Pai e ao Filho, insistindo na necessidade de se amar o genitor e o gerado, para, até o final, expor a vitória sobre o mundo como resultado da fé naquele que veio pela água e pelo sangue, de quem o Espírito é testemunha e que nos leva à inteligência do Verdadeiro Deus em seu filho Jesus Cristo, o qual é o Deus verdadeiro e a Vida Eterna[322]. A unidade do Pai e do Filho, sem detrimento da distinção expressa por tais termos, a eternidade no ser deste último, qual Logos, Vida e Luz, de um lado, e, de outro,

---

[318] I Jo. 2, 3 - 11.
[319] I Jo. 2, 12 - 17.
[320] I Jo. 2, 18 - 28.
[321] I Jo. 2, 29 - 4, 6, especialmente: 3, 2. 8-9. 23-24; 4, 2. 5-6.
[322] I Jo. 4, 7 - 5, 21, especialmente: 4, 8-10. 13-14. 16; 5, 1-8. 10-12. 20.

o conhecimento de tudo isto mediante o Cristo pascal, são uma retomada ca cristologia no quarto evangelho. As duas outras cartas, atribuídas ao mesmo autor, nada especial acrescentam à primeira: na segunda, escrita em nome de Deus Pai e de Jesus Cristo, seu Filho, o anticristo é dito ser quem nega haver este último vindo na carne[323], nem mesmo isto sendo objeto da terceira, preocupada com uma disputa de poder. Deixamos para o final, porque assim parece-nos melhor, a leitura do Apocalipse, inscrito na mesma tradição.

4 - Jesus segundo outros escritos do Novo Testamento

Os demais escritos do novo testamento não alteram o quadro até aqui esboçado. Todavia, mesmo assim, importa assinalar algumas ênfases que conservam ou aumentam. É o que ocorre com a primeira epístola de Pedro, que reproduz ou conserva um hino batismal, fato a atestar o lugar litúrgico da cristologia dos primórdios. Abre-se ela por uma ação de graças pela regeneração devida à ressurreição de Jesus de entre os mortos e tudo situa no horizonte de sua revelação, apocalipse, isto é, da parusia, quanto aos que foram eleitos segundo a presciência de Deus e aos quais cabe a revelação do Espírito. Sempre a um título de revelação, o autor evoca aos destinatários a sua conversão em termos de resgate "pelo precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro imaculado, sem defeito algum, predestinado antes da criação do mundo, porém manifesto nos últimos tempos por amor de vós..." e que é mediador da fé em Deus Pai[324]. A ressurreição continua em primeiro plano, bem como a glória que dela decorre ao messias, após o sofrimento, mas a menção do espírito do Cristo implica alguma forma de preexistência. A cristologia do autor é sacrificial, mas incorpora, além da imagem do servo, o apelativo pedra angular, a articular as pedras vivas, às quais cabe a dignidade de estirpe

---

[323] II Jo. 3, 7.

[324] I Pe. 1, 1 - 21. Cf. Boismard, M.E., Quatre Hymnes Baptismales dans la Orémièrre É pitre de Pierre, Ed. Du Cerf., Paris, 1961. Bigg C., *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, Naperville, III, 1956.

eleita, sacerdócio real, nação santa e povo de aquisição, tudo em razão do sacerdócio no Cristo[325]. Na base de tais fundamentos, constrói-se uma ética da liberdade que perpassa toda a carta, sempre com expressa referência ao sacrifício do Cristo, que lhe valeu um senhorio total e tem alcance até para os mortos, sacrifício do qual o batismo é participação e o é na iminência da parusia, que relativiza todo sofrimento implicado por tal ética[326]. Todo o restante da carta recapitula estas idéias, com expressa menção do Espírito. A segunda carta dita de Pedro tem algumas precisões a anotar: De início, a unidade de artigo atribui a Cristo os títulos de salvador e Deus e, em seguida, evoca o testemunho do Pai quando da transfiguração, insistindo, no mais, no testemunho do apóstolo, que se opõe ao que se pode ter em conta de certo gnosticismo[327]. Nota-se alguma semelhança com a teologia paulina. Já a carta de Tiago mais pressupõe uma cristologia do que a expõe. Trata-se de uma diatribe contra os ricos, que tem como contraponto certa discriminação dos pobres, algures verificada nas comunidades cristãs ao encargo do missivista. Tais situações e comportamentos são incompatíveis com a lei perfeita da liberdade, fundada na fé no Cristo glorioso e expressa na semelhança do homem com Deus; ao final, a parusia é objeto de expressa menção[328]. Não é diferente o que ocorre na carta de Judas: é por transparência que se capta, implícita, a cristologia do autor, dito aquele para quem os fiéis "são guardados" e mais Mestre, Senhor e Salvador, cuja glória se espera no fim dos tempos, implicitamente havido como presente, orando no Espírito Santo.[329]

Mais original é a cristologia da carta aos Hebreus, também ela de autoria não definida, certamente não é paulina, e de gênero discutível, provavelmente uma homilia, ao menos a considerar-se o tom. Já a sua abertura incorpora a tese da preexistência e divide a história entre o tempo de

---

[325] I Pe. 2, 4 - 10.

[326] I Pe. 2, 11 - 4, 11, especialmente 2, 213, 18 - 22; 4, 1 - 11.

[327] II Pe, 1, 2. 8. 17-18. 21: 2, 9.20; 3, 2. 8-10. 12. 17 - 18.

[328] Ti, 1, 12. 24. 27.; 2, 2,1 - 4. 1214 - 23 (fé e obras); 3, 8-9; 5, 7 -11. 14. Cf. Cf. Knoch, O. *The Epistle of St. James*. N.Y., 1969.

[329] Ju. 1, 4, 17 - 25. Cf. Stöger, A., *The Epistle of St. Jude*, N.Y., 1971.

outrora, em que Deus falou aos pais pelos profetas, e os últimos tempos, no sentido de definitivos, em que falou-nos pelo Filho, que estabeleceu herdeiro do universo e por quem fez os éons, ele que é o esplendor de sua glória e a efígie de sua hipóstase e que é também quem conduz o universo por sua palavra poderosa. Ele, cumprindo a purificação dos pecados, assentou-se à sua destra nas alturas, gerado tanto maior que os anjos, quanto tem um nome que lhes é superior, o que implica sua transcendência[330]. É a partir dessa consonância com outros escritos e, portanto, em um clima de homologia, que, sempre em tom homilético, o autor desenvolve os temas comuns em sintonia com o tema próprio do exclusivo sumo sacerdócio do Cristo. Antes de expor este, argumenta a favor da superioridade aos anjos em termos de exegese especulativa, principiando pelo apelativo filho, citando o salmo 2, 7, "tu és meu filho, hoje eu te gerei"" e II Sam 7, 14 (cf. I Cron. 17, 3), assumidos em sentido ontológico, para, após, passar à ação, segundo a qual tal filho tem o mundo submisso à sua pessoa e efetua a redenção deste, obra que não cabe a qualquer anjo[331]. Daí passa o autor à superioridade do sacerdócio do Cristo, principiando por afirmar a sua glória como superior à de Moisés, como o é a do construtor em relação à casa, com uma significativa assimilação ao Deus construtor de toda casa. Nesse tom é que afirma serem os destinatários participantes, μετοχοι, do Cristo. Sumo Sacerdote, o qual exerce seu munus penetrando os próprios céus, não em seu símbolo, sem deixar de lado a compaixão com o homem, mas fundamentando sua ação sacrificial, consecratória, em seu estatuto de filho, consoante o salmo 110, 4, com o que redimensiona o caráter escatológico da ressurreição como entronização, e o afirma como outro em relação ao sacerdócio antigo e como superior a este, qual sacerdócio segundo a ordem de Melquisedec[332]. Um tal sacerdócio engloba a participação no Espírito e toda liturgia cristã, inclusive no que concerne à conversão dos lapsos, regendo toda vida cristã e

---

[330] Hebr. 1, 1 - 4. Cf. Kuss, O. Der Brief an die Hebräer, Regenburg, 1966. Montefiore, H,W. *The Epistle to the Hebrews,* N.Y., 1964.

[331] Hebr. 1, 2, 18.

[332] Hebr. 2, 19 - 5, 10.

centrando firmemente sua ética[333]. A argumentação se perfaz, remontando a Abraão, que foi abençoado por Melquisedec e pagou-lhe o dízimo do que obtivera em sua vitória, o que só tem validade no caso da superioridade de seu sacerdócio, havido por prefiguração do sumo pontificado do Cristo. Com efeito, este, sendo da tribo de Judá, não de Levi, é o rei sacerdotal sem ascendência que se interpõe no caminho de Abraão e o abençoa porque pode perfazer o que não o pode o sacerdócio segundo a Lei e a carne, que vive da reiteração dos sacrifícios e da hereditariedade. Já o sacerdócio do Cristo tira sua força do juramento de Deus feito no salmo 110. Vindo após o da Lei, este sacerdócio dura para sempre dada a unidade do seu exercício, do seu ato[334]. Segue-se a este tema a proclamação da superioridade da nova aliança, tudo isto amparado pela afirmação da superioridde do Cristo aos anjos e da sujeição a ele de todo universo. Oferecido de uma vez por todas, em ato único e contínuo, o sacrifício sacerdotal do Cristo une o essencial da temática cristológica. Por oposição a toda cópia e a toda sombra, segundo a predição de Jeremias, 31, 31 - 34, Jesus instaura a nova e superior aliança e penetra o santo dos santos real, isto é, não feito por mão humana, de uma só vez e para sempre, munido, não do sangue de vítimas vicárias, mas de seu próprio sangue. A oposição entre a sombra e a realidade celeste acompanha o argumento, sempre a fortiori, até o fim e termina por divisar na livre adesão da vontade, por oposição aos holocaustos e sacrifícios pelo pecado, o essencial por oposição à figura, sempre sob o amparo da citada profecia de Jeremias[335]. O restante do escrito desenvolve a ética adequada ao exercício deste sacerdócio, tecida de fé e esperança mas marcada pela exigência de uma total fidelidade ao Filho de Deus, consagrado sobre a cruz[336]. Do ser do Filho em Deus, sacerdotal na humanidade, a argumentação se desenvolve na direção de uma oposição radical entre a sombra e sua verdade, cada qual inscrita no quadro de uma aliança. O original do escrito é levar a cabo esta doutrina enfrentando o desafio de reler o antigo testamento. Procla-

[333] Hebr. 5, 11 - 6, 20.
[334] Hebr. 6, 21 - 7, 28.
[335] Hebr. 8, 1 - 10, 18.
[336] Hebr. 10, 19 - 12, 25.

ma-se, portanto, uma superioridade do Cristo, cujo nome e o chamado por Deus está acima dos anjos, cujo sacerdócio é sem comparação com o levítico, cuja aliança eterna é apenas prefigurada pela antiga e tudo isto dele é predicado como algo que lhe cabe por força do que ele é perante o Pai. Se preserva os hebreus como destinatários do escrito, carta ou homilia, há que se admitir que este lhes anuncia o Cristo em seu ser transcendente, em sua humanidade sacerdotal e em seu munus de fundador de uma aliança eterna, ou seja, na transcendência de seu ser, enunciada ou pressuposta.

Resta dizer uma palavra sobre o Apocalipse, certamente, desde a antigüidade, o escrito de interpretação mais discutível do novo testamento[337]. Profético por sua mensagem, não se estrutura ele segundo unidades oraculares, como a profecia clássica, mas é todo tecido de sucessivas visões, que se articulam formando um conjunto, até a consumação escatológica, assemelhando-se nisto à segunda parte do livro de Daniel, a algumas outra passagens do antigo testamento e a outros escritos não canônicos, que dele receberam, como denominação de gênero, o nome apocalipse, palavra que quer dizer revelação em acepção literal. Dito isto, é fácil depreender-se que, nele, o status escatológico do Cristo é a constante que unifica toda a mensagem a seu respeito. A primeira seção, constituída de sete cartas escritas às igrejas da Ásia Menor, já coloca o leitor perante a visão do Cristo entronizado, como o manifesta a sua página de abertura. De início, tal revelação dirige-se ao servo de Cristo João para ser mostrada a seus outros servos, o qual servo é testemunha fiel de todas as suas visões. Segue-se, a partir do versículo 4, o proêmio comum a todas as sete cartas, dirigidas às igrejas da Ásia, importante pelos títulos de Deus e do Cristo. Aquele é dito "O que é, o que era e o que há de vir", um desdobramento de Ex. 3, 14, a expressar a eternidade no ser e a presença permanente a toda sua obra. Já o Cristo é dito testemunha fiel, primogê-

[337] A bibliografia sobre este livro é imensa. Citemos um estudo de conjunto compreensivo da problemática e ainda atual: Allo, E. B. Saint Jean, *L'Apocalypse*, Paris, Gabalda, 1921. Para uma visão de conjunto atualizante cf. *Apocalisse*, versione - introduzione noti di Angelo Lancellotti, Ed. Paoline, Milano, 1986.

nito dos mortos e príncipe dos reis da terra; entre as titulações deste e a de Deus, há a menção dos sete espíritos que estão perante o trono e que, no mínimo, implica por seu número a idéia de plenitude. Segue-se a menção da obra redentora do Cristo que, lavando os seus em seu sangue, faz deles um reino e sacerdotes para Deus, seu Pai. É ele quem vem com as nuvens: todos o verão, mesmo os que o traspassaram, e todas as tribos da terra sobre ele se lamentarão. O proêmio termina com palavras do próprio Deus que assuma o título Eu Sou, que tem como atributos ser Ele o alfa e o ômega, o que era, o que é e o que há de vir e o pantocrator[338]. A oposição sintética com Deus é manifesta e há de manter-se ao longo de todo livro. De origem vétero testamentária, estes títulos situam em perspectiva cristã o messianismo davídico, o primeiro sendo exclusivo do livro, mas com apoio no quarto evangelho, o segundo possuindo paralelos paulinos e incorporando a ressurreição como princípio estruturante do anúncio e o terceiro, de valor inegavelmente polêmico, expressando o caráter ilimitado e universal do poder de Deus, a ser depois predicado do messias[339].

Seguem-se as cartas às sete igrejas da Ásia, que constituem a primeira parte do livro. Todo o conjunto, como era de esperar, abre-se com uma visão inicial que confere a perspectiva e o valor de revelação ao restante. Esta visão ocorre quando o autor, que se denomina simplesmente João, sem nenhum outro título, se encontra na ilha de Patmos, em meio a uma tribulação por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus. É ele arrebatado em espírito no dia do Senhor, e ouve, qual trombeta, uma voz que lhe ordena que o que vê seja enviado às sete igrejas sob a forma de um livro. Ao ouvir a voz, ele se volta e vê alguém como um filho do homem, cercado por sete candelabros, ornado das vestes do sumo sacerdote e que é descrito em seus atributos, como se tornará manifesto ao início de cada carta: os cabelos são como lã branca ou neve, os olhos como uma

---

[338] Apoc. 1, 1 - 8. Cf. Dan.. 2, 28; Ex. 3, 14; Is, 4, 14; Sl. 89, 27; Col 1, 18; Sl 89, 27; Sl 130, 8. Is. 40, 2; Ex. 19, 6; Is. 61, 6; I Pe. 2, 5. 9; Dan. 7,13 Zac. 12, 10; Jo. 19, 34. 37; Zac, 12, 10. 12, 14 Ex. 3, 14; Is. ; Am 3, 13 LXX; 4, 13 LXX.

[339] Cf. Ex. 3, 4, Is. 41, 4; Am. 3, 13 e 4, 13 LXX. Cf. para o substrato mais geral da passagem: Dan. 2, 28; Sl. 89, 28. 38; Is. 55, 4; Ex. 19, 6; Za. 12, 10. 14; Ex. 19, 6 e I Pe. 2, 9; Is. 44, 6.

chama ardente, os pés como o bronze precioso purificado no crisol, sua voz como a voz de muitas águas; em sua mão direita detém sete estrelas e de sua boca sai uma espada afiada de dois gumes; sua face brilha como o sol em todo seu esplendor. Após narrar o que viu, narra o vidente o que ouviu do personagem visto. Ante a visão, tomba ele como morto, mas é confortado por aquele que viu, que se declara o primeiro e o derradeiro, títulos divinos, o vivente, aquele que esteve morto, mas é vivente por todos os éons, isto é, para sempre, detendo a chave da morte e do hades. As sete estrelas que detém nas mãos são os anjos das sete igrejas, aos quais as cartas devem ser escritas e os sete candelabros são estas mesmas igrejas, a espada expressando a eficácia bélica de sua palavra, tudo tecido de reminiscências do Antigo testamento.[340]. Não pode haver dúvida: trata-se de uma visão do Filho do Homem entronizado, no pleno e irrestrito exercício de sua faculdade e poder, mais precisamente, de sua εξουσια. As sete cartas apresentam uma estrutura semelhante, mas com diferenças quanto ao título evocado pelo Cristo ao prometer ou ameaçar. Somente o anjo da igreja de Esmirna não recebe nenhuma admoestação e os de Sardes e, principalmente, de Laodiceia não recebem elogio, mas todos recebem uma mensagem de esperança e todas as cartas terminam por uma promessa ao vencedor. Dos títulos invocados só o de 3, 7, "aquele que possui as chaves de Davi", cf. Is. 22, 22, não consta da visão e da mensagem inicial, ainda que haja complementos quanto aos demais. Ao final de cada carta ou mensagem, a promessa de vitória manifesta o irrestrito poder de quem fala, no que concerne à vida ou à morte, a este mundo ou ao outro, até a promessa da sétima carta, de um lugar junto a seu trono, como ele próprio o tem junto ao trono de seu Pai. Na promessa de 2, 26 reflete-se o título de 1, 5, "príncipe dos reis da terra": promete-se o poder sobre as nações; o consectário político do triunfo do Cristo é categoricamente afirmado. Em toda a seção manifesta-se um poder e uma competência que não padecem resistência alguma[341]. A imagem se perfaz

[340] Apoc. 1, 9 - 20. Cf.Dan, 7, 13; Ez. 9, 2. 11 LXX; Dan. 10, 5; 7, 9; Dan. 10, 6; Ez. 1, 24; 43, 2; Is. 44, 6. 48, 12; Is. 48, 6 LXX; Dan. 2, 28. 29. 45.

[341] Apoc. 2, 1 - 3, 22 Cf. Gen. 2, 9; Is. 44, 6; 48, 12; Dan. 1, 12. 14; Num. 22,2-3; 25, 1-2;Is. 62, 2; 65, 15; Jer. 11, 20; 17, 10; Sl 62, 13-25; Sl. 2, 8-9; Is. 14, 12; Is. 6, 3; 22, 22; 45, 14; 60, 14; 43, 4; Ez. 48, 35; Os. 12, 9; Is. 55, 1.

quanto ao mundo "presente"; tal poder quanto ao mundo futuro, até à consumação escatológica e quanto a esta, há de ser revelado nas seções seguintes.

O Apocalipse é ele todo uma visão seqüencial em painéis sucessivos. Assim, após as sete cartas, emanadas de uma dupla visão inicial, desenvolve-se uma sucessão de visões proféticas, que se articulam de forma complexa e diferenciada. Novamente, a voz anteriormente ouvida anuncia ao vidente o que deve acontecer: em êxtase, tem este uma visão da corte celeste; nesta, Deus é designado com "Alguém", isto é, de forma genérica, as imagens de sua descrição sendo variantes da luz, tudo servindo para expressar seu ser inefável. Cercam-no vinte e quatro anciãos, que o adoram e são como que seu conselho. Completam a visão, neste primeiro painel, os sete espíritos de Deus, com toda probabilidade anjos de hierarquia maior e os quatro animais, anjos regentes do mundo físico, assimilados um a um ao leão, ao touro, ao homem e à águia; portadores de seis asas, eles se comportam como os querubins da visão de Isaías 6, 3 e cantam a santidade de Deus, o triságion; no mais, o clima é de adoração permanente, porque é, por sua vontade, o criador do universo[342]. É neste contexto e no interior deste painel que vai inserir-se um segundo momento da mesma visão: à direita daquele que está assentado sobre o trono encontra-se um livro escrito na frente e no verso e um anjo convoca alguém que seja capaz de abrir seus sete selos, mas ninguém se apresenta, até que, perante o desalento do vidente, um dos anciãos lhe diz que quem há de o fazer é o Leão da tribo de Judá, o rebento de Davi, que alcançou a vitória. É quando a sua visão se amplia e, entre o trono, os quatro viventes e os anciãos, ele vê um cordeiro, de pé e como que imolado, com sete cornos e sete olhos, que são os sete espíritos de Deus em missão por toda a terra. Tal cordeiro, αρνιον, jovem e robusto, correspondente a um carneiro de grande porte, o que condiz com sua vitória, recebe o livro e é adorado pelos quatro viventes e pelos anciãos, que cantam seu louvor como aquele que é digno de abrir os sete selos do livro, em razão de seu

[342] Apoc. 4, 1 - 11. Cf. Dn. 2, 28; Is. 6, 1; Ez. 1, 26-28; Gen. 9, 12-17; Is. 24, 23; Ex. 24, 10; Ez. 1, 5-21; 10, 14; 10, 12; Is. 6, 2. 3; Dan. 4, 31Rom. 4, 17; Sl. 115, 3.

sacrifício, no qual, com o próprio sangue, resgatou para Deus homens de toda tribo, língua, povo e etnia e os fez para Deus um reinado e sacerdotes, a reinar sobre a terra. Nesta altura, juntam-se aos personagens anteriormente descritos miríades de anjos, que proclamam, em um mesmo cântico, a dignidade de o cordeiro imolado receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a honra, a glória e o louvor, a que respondem todas as criaturas das três regiões do universo, dirigindo o mesmo eterno louvor ao que se senta sobre o trono e ao cordeiro, o que é referendado pelo amém dos viventes e a adoração dos anciãos[343]. Mais uma vez a visão é a do Cristo triunfante por sua Páscoa, cuja paridade com Deus é expressa pela correspondência dos painéis e pelo louvor comum final, que envolve uma prostração de adoração igual à prestada ao que se senta sobre o trono. Note-se o caráter inominado e, portanto, inefável deste e o vigor do cordeiro, que nada tem de uma vítima frágil. O momento da visão, como já transparece e ficará mais claro, é o da escatologia que se sobrepõe à história, ainda em curso, e a penetra, visão após visão. Segue-se a abertura dos sete selos: à abertura do primeiro, anunciada pelo primeiro vivente, é solto o cavalo branco, que desencadeia a vitória do cordeiro como movimento geral, a abertura dos demais, cada qual anunciada por um vivente, expressando o seu efeito sobre um aspecto do mundo ainda em vigência, segundo o que fora prometido, em Zacarias, ao Israel infiel, sob a forma de flagelos. O quarto selo dá lugar a uma visão, sob o altar, dos que foram trucidados pela palavra de Deus e que, ao pedir justiça, são instados a esperar ainda um pouco; já a ruptura do sexto selo dá lugar a um cataclisma semelhante aos dos apocalipses sinóticos, toda civilização sendo supressa e os homens, bons e maus, refugiando-se em cavernas, no temor do que se assenta sobre o trono e da cólera do cordeiro, pois chegou o grande dia desta![344] Após isto o vidente divisa quatro anjos de pé nos quatro cantos da terra e um quinto que, portador do selo do Deus

[343] Apoc. 5, 1 - 14. Cf. Ez. 2, 9; Is. 29, 11; Dan. 4, 9; Gen. 49, 9; Is. 11, 1; Zac. 4, 10; Ex. 19, 6; Is. 61, 6; Dan. 7, 10.

[344] Apoc. 6, 1 - 17. Cf. Zc. 1, 8-10; 6, 1-3; Ez. 21,14-16; 4, 16s.; Lev. 26, 26; Jer. 15, 2-4; Ez. 5, 17; 14, 13-21; Lc. 18, 7; Zc. 1, 12-13; Dt. 32, 43; Mt. 24, 29; Is. 34, 4; 2, 10. 19; Os. 10, 8; Lc. 23, 30; Is. 2, 10. 18. 19; Jl. 2, 11; 3, 4.

vivente, adverte que nenhum mal se faça à terra até que sejam assinalados na fronte os servidores de Deus, os das doze tribos de Israel e a inumerável multidão dos pertencentes a todas as tribos, povos e línguas, de pé perante o trono e perante o Cordeiro e que cantam a salvação devida a Deus e a este, o que merece o amém e o prolixo louvor da corte celeste. Tais personagens, vestidos de branco, são na interpretação de um dos anciãos, os que provêm da grande tribulação e lavaram suas vestes, alvejando-as no sangue do Cordeiro, vivendo no perene louvor de Deus, sem mais penar, pois este as apascentará e conduzirá às fontes das águas e Deus enxugará as suas lágrimas[345]. Com esta visão, depara o leitor com o alcance e a prontidão da ação do Cordeiro sobre a história, ação esta que mobiliza as potências celestes a ele sujeitas, o que evoca as palavras de Jesus a Pilatos em Jo. 18, 36 e Mt. 26, 53.

É a partir da abertura do sétimo selo que se desdobra aquela parte do Apocalipse, cuja influência foi maior, tanto no imaginário popular, quanto em certa literatura teológica, mística ou não. Não será cabível proceder aqui a uma análise da simbologia segundo a qual são os eventos descritos: remetemos, para tanto, à bibliografia citada, em especial à obra clássica de Allo. É necessário, contudo, estar atento para quanto possa importar ao discernimento da cristologia do livro. Principiemos por assinalar que a primeira visão, então desencadeada, manifesta a efetividade da liturgia celeste: esta não é uma cerimônia mais ou menos pomposa, mas, como o assinalarão os teólogos da liturgia em geral, ação e ação eficaz[346]. É o fogo do altar, lançado sobre a terra, o agente que desencadeia todo o processo de dissolução, por partes, do mundo antigo e decrépito, liberando, inclusive, os anjos que fazem soar as sete trombetas e outros agentes. De início, um terço de quanto há no universo é destruído, desde a terra e as árvores, passando pelos animais marítimos e chegando a parte dos humanos, sendo os astros atingidos após a quarta trombeta e

---

[345] Apoc. 7, 1 - 17. Cf. Ez. 7, 2; Zc. 6, 5; Jr. 49, 36; Ez. 9, 4; Is. 44, 5; Ex. 12, 7 - 14; Gen. 15, 5; Is. 4, 5-6; 25, 4-5; 49, 10; 25, 8.

[346] Cf. Vaggagini, C. *Il sendo teologico della Liturgia*, Ed. Paoline, Roma, 1957.

profetizando-se a desgraça dos demais habitantes[347]. Soa, então, a quinta trombeta. A queda de um astro sobre a terra preserva o caráter de catástrofe cósmica, que tudo contextua, enquanto a abertura do abismo libera as forças neste contidas, identificadas com os anjos caídos. Tudo indica que estas, sob a forma de gafanhotos, nocivos como escorpiões, atormentam os homens sem poder matá-los e sem que estes possam, ao procurá-la, encontrar a morte. A imagem de Joel 1-2 é enriquecida de aspectos fantásticos, que fazem de tais gafanhotos o símbolo de tudo que, no mundo animal, agride o homem: o anjo do abismo chama-se destruição![348] Ao soar a sexta trombeta, uma voz provinda dos quatro cantos do altar ordena a liberação de quatro anjos destinados a exterminar um terço dos homens e põe, para tanto, em ação um exército de duzentos milhões de cavaleiros, extraordinariamente armados para a batalha, com o que se alcança o objetivo visado, sem que os homens que escaparam a esta hecatombe se convertam[349]. Cabe reiterar o reconhecimento do alcance eficaz da liturgia e assinalar que o Cristo assim visto age, até o momento, desde a presença de Deus e de seu altar sobre os céus, qual um agente imóvel, o que enfatiza seu superior senhorio. Três visões precedem ainda o soar da sétima trombeta: ao final da primeira, em que um outro anjo apoia um pé sobre a terra e outro ainda sobre o mar, anuncia-se a consumação do mistério de Deus, anteriormente louvado, em linguagem homóloga à do corpo paulino. Na seguinte, simples desdobramento da primeira, o profeta recebe do mesmo anjo um pequeno livro, que, ao ser por ele comido, tem sabor de mel na boca e é amargo nas entranhas, mas que renova ou amplia o que lhe cabe profetizar contra povos, etnias, línguas e reis numerosos[350]. A visão seguinte, inspirada em Ezequiel mas com a

---

[347] Apoc. 8, 1 - 13. Cf. Hab. 2, 20; Sof. 1, 7; Zc. 2, 17; Sl. 141, 2; Ez. 10, 2; Lev. 16, 12; Ex. 9, 24; Jl. 3, 3; Jer. 51, 25; Ex. 7, 20; Is. 14, 12; Jr. 9, 14; Ex. 10, 21-23; Ez. 7, 5. 26.

[348] Apoc. 9, 1 - 12. Cf. Is. 14, 12; Gen. 19, 28; Ex. 19, 18; Jl. 1 - 2; Ex. 10, 12. 15; Sb. 16, 9; Jó 3, 21; Jl. 2,4; 1, 6; 2, 5.

[349] Apoc. 9, 13 - 21. Cf. Ex. 30, 1-3; I Cor. 1, 8; Jó 41, 10-13; Am. 4,6; Is. 17, 8; Dn. 5,4; Sl. 135, 15-17.

[350] Apoc. 101 - 11. Cf. Am. 3, 8; Jr. 25, 30; Sl. 135, 15-17; Dan. 8, 26; 12, 4. 9; 12, 7; Dt. 32, 40; Ne. 9, 6; Ex. 20, 11; Rm. 16, 25; Ef. 1, 9 ss.; Am. 3, 7; Ez. 3, 3.

habitual liberdade, narra a mensuração do templo, visualiza seu excídio pelos gentios, narra a missão das duas testemunhas, dois profetas mortos pela besta, que ressuscitam ao cabo de três dias e meio, na grande cidade em que o Senhor foi crucificado, após o que ascendem ao céu, quando a décima parte da cidade rui, sete mil pessoas perecem e os sobreviventes, cheios de medo, glorificam a Deus[351]. Antes do soar da sétima trombeta prevê-se a passagem da segunda à terceira desgraça e, ocorrido este, proclama-se a conquista da realeza do mundo para Deus e o seu Cristo pelos éons dos éons. Os vinte e quatro anciãos rendem Graças ao Deus que adoram como Mestre de tudo por esta realeza, invocando-o como "Ele é e Ele era". O furor das nações nada pode e o julgamento dos mortos e a recompensa dos fiéis chegam. Dito isto, abre-se no céu o templo de Deus, nele aparece a arca da aliança, seguindo-se novo cataclisma[352]. Com isto, tudo o que há de seguir-se há de ser profetizado em meio a um fluxo vitorioso.

Abre-se, com o capítulo 12, a segunda seção desta parte do livro. Esta não dá continuidade à primeira, mas proclama a mesma mensagem sob outros sinais, compostos diferentemente em sucessivos painéis e dotados de um vigor novo de revelação, já que encadeados com a nova inspiração profética infundida pelo livro devorado pelo vidente. Três visões, a da Mulher e do Dragão, a das duas bestas e a do Cordeiro sobre o Monte Sion introduzem todo o conjunto e os personagens em sua ação. O primeiro dos painéis é o da Mulher, que representa o Israel total, o da antiga aliança, a mãe do Messias, que há de tudo reger com vara de ferro e, integrado neste, o da nova, no ato de ser levado à sua perfeição. A simbologia detectada pela crítica a partir do substrato vétero testamentário e tardo judaico sustenta esta interpretação. O refúgio da Mulher no deserto e o arrebatamento do filho para junto do trono de Deus interpenetram, o primeiro, escatologia e história, o segundo encarnação e mistério pascal. Este núcleo plástico se desdobra na guerra que se trava entre Michael e o Diabo, nome do dragão, e na qual este é precipitado sobre a terra, perse-

---

[351] Apc. 11, 1 - 13. Cf. Ez. 40, 1-5; Zc. 2, 5-9; Lc. 21, 24; Zc. 4, 3. 14; II R. 1, 10; Jer. 5, 14; I R. 17, 1; Ex. 7, 17; Dn. 7, 21; Ez. 37, 5. 10; II R. 2, 11.

[352] Apc. 11, 14 - 19. Cf. Sl. 10, 16, 22. 28; Dn. 7, 14. 27; Sl. 2,1. 5; Am. 3, 7Sl. 115, 13; Ex. 25, 8-10; II Mc. 2, 5-8.

gue a Mulher mas esta é salva nos termos anteriores. Nesta passagem de uma região a outra, o sangue do Cordeiro é o elemento agente mediante o qual se exerce a εξουσια do Cristo, desde junto ao trono, pelo ministério dos anjos e a palavra do seu testemunho. A sua vitória se expressa, já que, sobre a terra, o tempo oportuno do Diabo é breve; a mulher se lhe escapa e só lhe resta combater o restante de sua descendência[353]. Introduzem-se, em seguida, as duas bestas. A maior destas representa o império romano, como se nota por sua simbologia. A sua relação com a segunda besta é a caricatura da relação do Pai com o Filho, donde esta última ser o agente de sua adoração, embora ela já se encontre ferida. Foi-lhe dado o poder sobre toda a terra e seus reis e a adoraram todos os que não tiveram seus nomes escritos no livro do Cordeiro. Saiu ela do mar; já a segunda besta, menor em porte, atributos e poder, serve-a, leva por seus prodígios, á sua adoração e à da imagem que dela forja. O seu nome é proclamado ao final qual um número, 666, que parte dos intérpretes identifica com o de Nero, mas que, de qualquer forma, designa in solito os imperadores romanos, mas sem cisão entre o político e o religioso, donde a posterior identificação com os falsos profetas, o que inclui na imagem o sacerdócio da religião oficial do império[354]. Para a cristologia e a visão de Jesus importa a unidade de todos os momentos de sua vida e a supereminência com que exerce o seu senhorio. Segue-se a visão do Cordeiro, de pé, sobre o monte Sion, cercado dos cento e quarenta e quatro mil, que traziam inscritos sobre suas frontes o seu nome e o de seu Pai; visto isto, ouve-se o cântico novo que somente podem compreender os referidos cento e quarenta e quatro mil, cuja virgindade é interpretada em sentido simbólico como pureza e integridade na fé e que seguirão o Cordeiro onde quer que vá. Tal cântico é cantado perante o trono, os quatro viventes e os

---

[353] Apoc. 12, 1 - 18. Cf. Ct. 6, 10; Gen. 37, 9; 3, 16; Miq. 4, 9-10; Dn. 7,7; 8, 10; Is. 66,7; Sl. 2, 9; Apoc. 2, 27; 1, 6; 11,3; Dn. 12,1; 10, 13; Gen. 3, 1-4; Apoc. 11, 15; II Co. 6, 2; Ex. 19, 4; Is. 40, 31; Apoc. 11, 3; Num. 16, 30-34.

[354] Apoc. 13, 1 - 18. Cf. Dn. 7, 3; 7, 4-6; 7, 8 11; Lc. 4, 6; Apoc. 11,3; Dn. 7, 21; Mt. 13, 9; Jr. 15, 2; Mt. 7, 15.24, 24; II Tess. 2, 9-10; Dt. 13, 2-4; Dn. 3, 5-7; Apoc. 7, 3. Cf. tb. IV esdras 10, 1 (a besta); Sl. de salomão 11, 21 (o império romano). I Enoc. 9, 7; IV Esdras 6, 49 (a besta menor).

anciãos, o que assinala a união no Cordeiro do céu e da terra: visto naquele, ele o é agora nesta, sem que nenhuma limitação de espaço o impeça. Diante de tal visão, um anjo anuncia o evangelho eterno a todos os homens, pregando-lhes a adoração de Deus, porque chegou a hora de seu juízo; imediatamente, um outro anjo anuncia a queda de Babilônia, enquanto um terceiro profere a sentença condenatória dos adoradores da Besta e portadores de sua marca. Feito o anúncio, recomenda-se a paciência aos santos e proclamam-se bem aventurados desde agora os que morreram , pois suas obras os acompanham. A seqüência é coroada com a visão, sobre uma nuvem branca, do Filho do Homem em plena realeza: a pedido de um anjo ele ceifa a terra tão somente lançando sua foice, os anjos completando sua obra[355]. Assinale-se mais uma vez a supereminência da ação do Cristo, agora qual Filho do Homem que, perante a messe madura, ceifa, isto é, julga.

O julgamento tem seqüência com novo sinal no céu: sete anjos com as sete derradeiras pragas, à semelhança das do Egito, ao mesmo tempo punição e oportunidade de conversão. Primeiro, sobressaem, sobre um mar de cristal, os que foram vencidos pela Besta e que cantam o cântico de Moisés e o do Cordeiro: fica assim patente a perspectiva exódica e pascal, bem como o sentido das pragas. Canta-se a absoluta justiça do Deus, que só é santo. Sempre a partir da liturgia celeste, os anjos saem do templo da tenda do testemunho, paramentados de branco, e recebem de um dos viventes as taças, plenas da ira de Deus, o céu enchendo-se de fumaça oriunda da glória deste e de seu poder[356]. As seis primeiras taças são vertidas e afetam os homens marcados com a marca da Besta, atingindo-os através dos elementos do universo, a quinta fazendo-o diretamente ao atingir o trono da Besta. Entre as três primeiras e as restantes, o

---

[355] Apoc. 14, 1 - 20. Cf. II R. 19, 30-31; Ab. 17; Jl. 3,5; Sof. 3, 12-13; At. 2, 21; Apc. 5, 9; Is. 42, 10; Sl. 33, 3; 98, 1; Jr. 2, 2-3; Sof. 3, 13; Apc. 8, 13; Mt. 10, 28; Ex. 20, 11; Is. 21, 9; 51, 17; Jer. 25, 15; Apc. 13, 15-17; Gen. 19, 24; Is. 34, 9-10; At. 9, 13; Apc. 12, 17; 1, 3; Is. 57, 1-2; Hb. 4, 10; Jl. 4, 12-13; Dn. 7, 13; Apc. 1, 7; Jl. 4, 13; Mt. 13, 36-43; Jo. 4, 35; Rom. 2,6; Apc. 6, 9-10; Is. 63, 1-3. Cf. tb. IV Esdras, 2, 42-45; I Enoc. 100,3; IV Esdras 15, 35.

[356] Apoc. 15, 1 - 8. Cf. Apc. 7, 9; 13, 15-18; Ex. 15; Apc. 14,3; Ex. 25, 22; Apc. 14, 8; I R. 8, 10; Is. 6, 4. Sl. 75, 9; Is. 41, 17; Ez. 10, 4.

anjo das águas canta a glória do que é e era, o santo, e a sua justiça, pois trata-se dos que verteram o sangue dos mártires. Todavia, disto tudo não se segue o arrependimento e, à sexta taça, liberam-se os reis do oriente para fazer guerra à Besta, a vinda do Cristo como um ladrão assinalando o grande dia. Vertida a sétima taça sobre os ares, produz-se um cataclisma em meio a trovões e relâmpagos, enquanto a grande cidade se cinde em três partes, a destruição é colossal, mas os homens ainda blasfemam[357]. Como se pode notar, em meio a tudo isto, seja sob o título de filho do Homem, seja de Cordeiro, seja ao ser chamado simplesmente Jesus, este, assim como o Pai, mais se entrevê, mas toda ação deriva deste último e passa por ele, alcançando efetividade como guerra e julgamento no ato mesmo de se cantar a glória de Deus e do Cordeiro. Após a ação bélica até aqui descrita, segue-se o julgamento propriamente dito e, primeiro, apresenta-se o réu, a mulher assentada sobre uma fera vermelha e adornada como uma prostituta, mãe de todas as demais e embriagada com o sangue dos santos e dos mártires de Jesus. Trata-se de um mistério que o anjo revela: a besta, sobre a qual se senta, era e não é, por oposição a Deus, que é e era, e está na iminência de ascender do abismo em direção à perdição, mas, mesmo assim, entusiasma os que não têm os nomes escritos no livro da vida desde a criação do mundo. A inteligência de quem tem a sabedoria é a seguinte: as sete cabeças são sete montes e são sete reis, dos quais um ainda é, outro ainda não veio e ficará pouco tempo, e cinco se foram e a que era e não mais é o oitavo. E os dez cornos são dez reis, que reinarão apenas uma hora; guerrearão com o Cordeiro e serão vencidos, pois é o rei dos reis e o senhor dos senhores, bem como os que com ele são chamados e fiéis. As águas que cercam a prostituta são povos, multidões, etnias e línguas. Já os dez reis que, hão de devorá-la e a queimar, pois cederam-lhe a realeza em seu ódio, porque Deus lhes pôs no coração a resolução de o fazerem, até que suas palavras cheguem à

[357] Apoc. 16, 1 - 21. Cf. Apoc. 8, 6-12; Ex. 9, 8-11; Apoc. 13, 15-17; Ex. 7, 14-24; Apoc. 1, 20; 11, 17; 6, 9; 8, 3-4; 9, 20; Am. 4, 6; Ex. 10, 21-23; Is. 8, 22Apc. 9, 14; Ex. 8, 2-3; I Cor. 1,8; Apoc. 1,3; 3, 3-4. 18; Is. 60 ,6; Apoc. 4; Dn. 12, 1; Mc. 13, 9; Apoc. 14, 8. 10; 6, 14; Ex. 9, 22, 26. Cf. tb. I Enoc, 66, 2; Apoc. de Baruc, 67,7. Oráculos sibilinos V, 143. 159.

plenitude; já a mulher é a cidade que impôs sua realeza sobre os reis da terra. No âmbito do gênero, não era possível ser mais claro: estamos perante Roma, império e cidade, cuja condenação se anuncia[358].É chegado o momento ou o grande dia: anuncia-se a ruína de Babilônia, que desmorona e se torna habitáculo de demônios e refúgio de tudo que há de impuro, ela que fornicou com os reis e enriqueceu com seu luxo os mercadores da terra. Nesta altura, o povo é exortado a abandoná-la, para não se contaminar com seus pecados e ser punido com suas pragas. Em um só dia padeceu todas as pragas e o poder de Deus a condenou. Segue-se o lamento de quantos dela receberam benefícios, a principiar pelos reis da terra, cada qual expressando o que perdeu com sua ruína, mas reconhecendo que uma só hora foi suficiente para sua condenação e ruína. Esta admiração é ratificada com alegria por uma voz e um anjo simboliza a súbita queda da senhora das gentes, atirando uma grande mó no mar e relacionando a punição com o sangue vertido dos profetas e santos[359]. Todo este capítulo é de máxima importância para se determinar o que pode ser uma crítica do império em causa e de seus valores, no caso Roma, na perspectiva do Reino de Deus e do Cordeiro e nos termos do julgamento deste como Filho do Homem.

Perante tal evento, eclode o júbilo no céu em termos próprios: Halleluiah! Proclama-o uma inumerável multidão. A aclamação tem por motivação o julgamento da grande prostituta e a justiça feita ao sangue de seus servos, aclamação a que aderem os 24 anciãos. É também uma grande multidão quem anuncia a inauguração do reinado do Deus pantocrator e o advento das núpcias do Cordeiro, cuja esposa já se encontra preparada, revestida de um linho fulgurante, as ações justas dos santos. Em meio

---

[358] Apoc. 17, 1 - 18. Cf. Jer. 51, 13; Is. 23, 17;Nem. 3, 4; Jr. 51, 7; Is. 21, 1-2; Apoc. 13, 1; Jr. 51, 7; II Tss. 2, 7; Apoc. 13, 3. 4; I Tm. 6, 16; Apoc. 14, 4; Ez. 16, 39-41; 23, 25-29; Apoc. 11, 8. Cf. tb. II Baruc 67, 7.

[359] Apoc. 18, 1 - 24. Cf. Ez. 43, 2; Apoc. 14, 8; Is. 21, 9; Jr. 50, 39; Is. 13, 21-22; 34, 11. 14; Apoc. 17, 2; 16, 17; Is. 48, 20; 52, 11; Jr. 51, 6; 51, 9; 50, 15; 16, 18; Is. 47, 8-9; Apoc. 17, 4; Ez. 27, 27-29; Apoc. 13, 4; 19, 1-2; Dt. 32, 43; Is. 44, 23; Jr. 51, 63-64; Is. 24, 8; Ez. 26, 13; Jr. 7, 34; 16, 9; 25, 10; Apoc. 16, 5-7; Mt. 23, 35-37. Cf. tb. I Baruc 4, 35.

a alegria e a cânticos de glória, proclamam-se bem aventurados os que foram chamados ao festim de núpcias do Cordeiro. Nesta altura, a prostração de vassalagem só é devida a Deus e todos são testemunhas de Jesus, isto é, do espírito de profecia. O que se proclama em seguida merece ser transcrito: "E vi o céu aberto e eis um cavala branco e o que se assenta sobre ele é chamado fiel e verdadeiro e na justiça julga e faz guerra. Os seus olhos, uma chama ardente e sobre sua cabeça múltiplos diademas, tendo escrito um nome que ninguém sabe a não ser ele próprio e está vestido com um manto instinto no sangue e o seu nome é Verbo de Deus" (vs. 11-13). Também a inefabilidade cabe, pois, a Jesus. Os exércitos do céu seguem-no sobre cavalos brancos e vestidos de linho perfeito nesta cor; de sua boca sai uma espada afiada para ferir os gentios, pois ele há de os apascentar com cetro de ferro; é ele quem calca na cuba o vinho ardente da cólera de Deus, do Pantocrator e em seu manto está escrito o seu nome: Rei dos reis e Senhor dos senhores! Um anjo convoca, então, os pássaros a devorarem as carnes dos reis e outros grandes. A Besta faz-lhe guerra, aliada aos reis, juntamente com o falso profeta, e a sua derrota é fulminante. Foi lançada viva no lago de fogo juntamente com este, enquanto os reis e seus exércitos foram mortos e devorados[360]. O que se depreende da visão é que a vitória do cavaleiro, eis um novo apelativo de Jesus, dito, de um lado, Verbo de Deus e, de outro, Rei dos Reis e Senhor dos senhores, é que tal vitória remonta dos vassalos e de seus súditos, aos suzeranos e, entre estes, por último, ao mais elevado. Em consonância com isto, sobre a terra, por oposição ao céu, toda uma história tem seu curso, a qual história não é um simples ínterim escatológico, mas a obra de agentes inscritos em um tempo oportuno que lhes é próprio e que, propriamente, não tem seu epílogo no julgamento, mas deve caminhar para ele como para uma plenitude, sendo livre para que perca esta última.

---

[360] Apoc. 19, 1 - 21. Cf. Apoc. 18 , 20; 16, 7; 11, 18; 6,9; Is. 34, 10; Apoc. 14, 11; 11, 18; Sl. 115, 13; Apc. 11, 17; Is. 61, 10; Apc. 1, 3; Mt. 22, 1-14; 8, 11; Apoc. 11, 21; 1,5; 3,7. 14; Is. 11, 4; Apoc. 1, 14; 2, 17-18; Is. 63, 1; Jo. 1, 1; Apc. 1, 16; Sl. 2, 9; Is. 63, 3; Apoc. 2, 27; 14, 19; Dt. 10 ,17; II Mc. 13, 4; Ez. 39, 17; Apoc. 17, 12-24; Dn. 7, 11; Apoc. 14, 10; 10, 14; Ez. 39, 20. Cf. tb. III Mc. 7, 13; I Qumram 4, 12-13.

Manifestamente, tal tempo não é linear, como não o é o discurso apocalíptico. É precisamente nessa perspectiva que se anuncia o milênio: este principia quando um anjo desce do céu com a chave do Abismo e neste encadeia o Dragão, dito a antiga serpente, o diabo e satan, o que terá a duração de mil anos, após o que deverá ter a prisão relaxada por pouco tempo. Estamos perante uma das duas visões do apocalipse que mais interpretações motivaram. Ficamos com a única leitura sustentável a partir dos exemplares vétero testamentários e tardo judáicos, a de um tempo pleno em vista do que se visa, isto é, o próprio reinado temporal do Cristo, a face histórica de seu reinado. Após o encadeamento, um "juízo" proclama a ressurreição e o reinado com o Cristo, quais sacerdotes deste e de Deus, de quantos resistiram à Besta e seus aliados. Esta é a primeira ressurreição. Os demais dentre os humanos só ressuscitarão após o milênio. Terminado este, Satan tem relaxada a prisão, congrega Gog e Magog, e parte para a segunda batalha escatológica, investindo contra a cidade bem amada, mas é devorado pelo fogo, voltando o Diabo ao lago de fogo, onde encontra a Besta e o falso profeta, desta vez aí ficando para sempre. Em seguida, postos diante de Alguém que se senta sobre um trono branco, o céu e a terra, como que em fuga, desaparecem sem deixar traços, seguindo-se o julgamento dos mortos, de acordo com suas obras, contidas em livros[361]. É extremamente importante assinalar, com vistas à cristologia, a afirmação de um reinado histórico, de resto prevista na literatura tardo judaica em termos materiais.

Chegamos, após isto, às visões finais: um céu novo e uma nova terra e a cidade santa de Jerusalém a descer de junto de Deus, preparada qual esposa adornada para seu varão e declarada tenda de Deus com os homens, que serão o seu Povo e dos quais será o Deus com eles, cessando toda morte e sofrimento. Desta vez, fala o que se assenta sobre o trono,

---

[361] Apoc. 20, 1 - 15. Cf. Apoc. 9, 1; 12, 7. 9; Mt. 12, 28-29; II Tess. 2, 6-8; Dn. 7, 22; Apoc. 19, 10; 13, 15-17; 5, 10; 1, 3; 2, 11; 1, 6; 19, 11-21; Ez. 38, 2. 9. 15; Apoc. 16,14-16; Lc. 21, 24; At. 9, 13; Ez. 38, 22; Apoc. 19, 20; II Pe. 3, 7. 10. 12; Dn. 7, 10; Apoc. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 1, 18; I Cor. 15, 26. 54; Apc. 2, 11; 14, 10. Cf. tb. I Enoc 91 - 104; Sl. de Salomão 11. 17; Oráculos sibilinos 3, 1-61; II Enoc. 30, 2; 33, 2.

afirmando tornar tudo novo, declarando-se Alfa e Omega, Princípio e Fim, fonte gratuita de toda vida, para, em seguida, declarar-se Deus de cada vencedor, o qual será seu filho, os demais sendo votados à segunda morte. É concedida, então, ao vidente a visão da nova Jerusalém, esposa do Cordeiro, edificada sobre fundamentos, inscrito em cada um destes o nome de um dos doze apóstolos deste. Tal cidade é medida e o resultado corresponde aos parâmetros da mais completa perfeição, segundo o atesta a tradição, o que ocorre também quanto à qualidade de seus fundamentos e acabamento. Nela não há templo, pois o Senhor Deus pantocrator é seu templo e o Cordeiro. Igualmente, não tem ela necessidade de sol ou lua, pois ilumina-a a glória de Deus e o Cordeiro é o seu lucernar. Por suas portas sempre abertas transitarão os gentios e os reis da terra virão trazer-lhe seus tesouros, tal ocorrendo em um dia perpétuo, pois nela não há noite, nada impuro e nenhum pecador nela podendo penetrar[362]. Trata-se de um reinado eterno, que, todavia, inclui um novo céu e uma nova terra, ou seja, não é estranho ao universo e mesmo se perfaz com a nova criação deste, que tem por termo de relação a nova Jerusalém, expressão escatológica da realidade humana. A revelação chega a sua definitiva forma: mostra-se ao vidente um rio de água fúlgida como cristal a fluir do trono de Deus e do Cordeiro, ao longo de cujas margens alinham-se árvores da vida – observe-se a forma plural –, que frutificam todo o mês do ano e cujas folhas são para a cura dos gentios. Não há mais lugar para maldição e nela estará o trono de Deus e do Cordeiro e seus servos o louvarão, verão sua face e terão seu nome sobre suas frontes: não haverá mais noite, nem lâmpada ou sol serão necessários, pois o Senhor Deus os iluminará e reinarão para sempre. Eis a visão beatífica, sendo de notar não haver distância e separação entre a cidade e o céu, o mesmo trono estando em ambos. Após reiterar a veracidade de suas palavras, o Cristo proclama seu

---

[362] Apoc. 21, 1 - 27. Cf. Apoc. 7, 15-17; Is. 65, 17; II Pe. 3, 13; Rom. 8, 19-23. Jó 7, 12; Apoc. 19, 7-8; 7, 15-17. Ez. 37, 27; Is. 8, 8; 25, 8; 35, 10; II Cor. 5, 17; Dn. 8, 26; Apoc. 1, 3; Is. 55, 1; Apoc. 22, 17; II Sam. 7, 14; Apc. 22, 15; rom. 1, 29; Ez. 40, 2; Is. 60, 1-2; Ez. 48, 31-35; Apoc. 7, 1-8; Ef. 2, 20; Is. 54, 11-12; Jo. 2, 19-21; Is. 60, 1-. 19-20; Is. 60, 3; 60. 11; 35, 8; 52, 1; Zc. 13, 1-2; II Pe. 3, 13.

próximo retorno e exorta à perfeita guarda das palavras proféticas do livro. Em seguida João representa-se como vidente e ouvinte e é advertido pelo anjo a não se prostrar perante este, pois é também um servo, toda suserania cabendo a Deus. Cabe-lhe, sim, proclamar as palavras proféticas deste livro, pois está próximo o tempo oportuno. Há ainda lugar para o pecado e para a santificação, mas o retorno está próximo e aquele que há de retornar, para recompensar cada qual pessoalmente se identifica: "Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Derradeiro, como em 1, 17, o Princípio e o Fim – αρχη και τελος -!". São bem aventurados os que lavarem suas vestes e puderem entrar na cidade pela porta, dispondo da árvore da vida, todos os que não são tais ficando fora. Note-se: os dois títulos antes atribuídos a Deus, agora o são também ao Cristo e, além deles, o de Primeiro e Derradeiro unindo o divino ao humano, já que o título de Javé Rei é especialmente comunicado a Jesus e exercido por este. No epílogo, Jesus conserva a palavra como quem enviou seu mensageiro, na qualidade de rebento da estirpe de Davi e estrela luminosa da manhã. Diante de tal proclamação, o espírito e a esposa dizem vem, o que cabe também ser dito por quem o ouvir, de modo que o sedento receba gratuitamente da água da vida. Concluindo, comina-se um flagelo para quem sobrepuser ou subtrair algo deste livro profético, não lhe cabendo parte na árvore da vida e na cidade santa. Ainda uma vez ouve-se a declaração "meu retorno é próximo", a que se responde "sim, vem Senhor Jesus", a saudação final desejando a graça deste a todos[363]. A titulação final do Apocalipse, aplicada a Jesus, após sê-lo ao Pai, une o divino ao humano de forma tal a expressar ser ela o propósito de Deus, o seu μυστηριον, desde sempre.

---

[363] Apoc. 22, 1 - 21. Cf. Ez. 47, 1-12; Jo. 4, 1; Ez. 47, 7. 12; Zc. 14, 11; Apoc. 7, 5; I Jo. 3, 2; I Cor. 13, 12; Apoc. 19,9; 21, 5; Dn. 8, 26; Apoc. 1, 1; 22, 16; Dn. 2, 28; Apoc. 1, 3; 19, 10; 10, 4; Dn. 12, 10; Is. 40, 10; Sl. 62, 13; Apoc. 1, 8; Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12; Apoc. 1, 3 .17; 7, 14; 22, 2; 21, 8; Nm. 5, 1-4; Rom. 1, 29; Apoc. 1, 1. 11s;2, 28; Is. 55, 1; Apoc. 21, 6; Dt. 4, 2; At. 3, 20-21; I Cor. 15, 23. Cf. tb. Didache 10, 6.

Eis como nos foi possível circunscrever o essencial da cristologia originária, daquele discurso sobre o Cristo a partir do qual todos os demais tomaram forma e que faz a mediação entre o Jesus histórico, que neles se crê morto e ressuscitado, e toda posteridade. Nesta apresentação, em si sintética, procurou-se sempre abordar, qual documento, cada escrito do novo testamento, e só fazer aproximações quando o texto as autorizasse. Independentes, em grande parte, tais escritos, uma vez aproximados, apresentam algumas constantes, por vezes explícitas, outras não. Assim, em todos eles, ou bem se focaliza ou bem se pressupõe o Jesus histórico. Nesse sentido, qualquer dúvida sobre esta historicidade é do leitor, não da testemunha, da tradição, do autor ou do redator. E precisamente porque a imagem do messias e suas interpretações, mais hebráicas ou mais helenísticas, assim o transmitiram, isto é, como alguém efetivamente histórico, nascido sob Augusto, contemporâneo de Tibério, julgado pelo sinédrio sob Anás e Caifás e por este levado a Pilatos, deixando de lado outros personagens, precisamente porque as gerações cristãs posteriores assim o tiveram em conta, isto é, como alguém na história dos homens, é como tal que ele se ergue como objeto e tema de quanto se possa dizer cristologia. Esta é sem sentido para o historiador que o nega como tal e qualquer outra imagem, que a liberdade artística do homem de letras queira burilar, pode ter-se em conta de algo similar, nele inspirado ou não, mas não pode ter-se em conta de cristologia por absoluta carência de objeto. Ao contrário, há que se reconhecer, ao lado da cristologia acadêmica, todo discurso sobre Cristo, emitido a partir de tal cristologia originária, também como certa cristologia, assim como, entre o kérygma e a liturgia, inclusos nesta os discursos catequéticos e homiléticos, como anterior por natureza a toda obra acadêmica, desde a patrística. Donde fazer sentido estudar a cristologia de um Orígenes e de um Agostinho, de um Boaventura e de um Tomás de Aquino, de um Barth e de um Bultmann, mas também a da literatura erudita ou popular, bem como a das manifestações simplesmente festivas.

Já diferente é a questão que se põe sobre a relação com o Jesus, vindo de Nazaré na Galiléia e acreditado messias nos termos acima esboçados, e outros personagens religiosos como Buda, quiçá, hoje, o paralelo mais

desafiador e mais sedutor. Deixamos, por enquanto, de lado paralelos com Abraão, Moisés e Elias, para citar estes marcos maiores, porque, como o vimos, o novo testamento tem uma posição especial a respeito e não caberia nestas páginas abordar a visão judaica de Jesus, matéria de especialização, de resto, amplamente diferenciada. No caso de tais paralelos, é importante proceder, para com cada personagem a comparar, a um exame similar ao que aqui intentamos, respeitando a tradição relativa ao mesmo. Apreciações apressadas, seja no sentido de uma unidade essencial, seja de uma irredutível diferença, só comprometem o acesso à verdade que se queira alcançar. O respeito por esta, a nosso ver, dita a regra de ouro que deve presidir a qualquer estudo de tais temas, desde uma simples reflexão até a história ou filosofia da religião: deve-se partir sempre da alteridade dos próprios personagens, de suas mensagens quanto ao ser na história desta, das tradições a respeito, seja doutrinais, seja rituais, seja disciplinares ou ascéticas. Trata-se, portanto, de algo a ser empreendido com muito critério e o máximo rigor. No horizonte destas considerações, podem-se pensar afinidades e similaridades com as tradições religiosas ditas primitivas, bem como com certos movimentos com freqüência chamados de messiânicos. Sem pretender reservar o termo para o judaísmo e o cristianismo, importa ter em mente com todo rigor a missão que certos personagens, como Antônio Conselheiro, se propuseram, dado o fato de eles se inscreverem nos quadros de um cristianismo dotado de formas institucionais consagradas, do qual não pretendiam sair, mas que, ao contrário, a justo título ou não, pretendiam purificar ou representar quanto à sua estrita ortodoxia. Ora, tais figuras do universo religioso tinham Jesus em conta de o messias, quer utilizassem este título assim ou em sua versão grega, quer o apelativo mais freqüente Jesus Cristo. Donde apelidá-los de messiânicos ser, ao menos, algo questionável e, em todos os casos, totalmente em desacordo com a missão que eles próprios se atribuíram.

Certamente, a apresentação que nos foi possível fazer, porque sintética, tornou-se, por vezes, pesada e, quiçá, obscura, assim como há que se convir que terminou por ser lacunosa. Era inevitável que isto acontecesse e não fica excluída a possibilidade e mesmo a necessidade de, ao cabo de

uma mais atenta revisão, tornar-se ao menos recomendável uma segunda edição. De qualquer forma, valeu a iniciativa! Igualmente, os títulos e apelativos de Jesus nela foram visualizados no interior de cada texto, respeitadas a estrutura e, se cabível, o movimento que lhe era próprio. Seria certamente desejável, uma vez realizado este trabalho, apreciar, em estudo comparativo, o que cada um deles tem a acrescentar aos demais, indo além da simples expressão do humano, de um lado, e do divino do outro. Mas tal trabalho demandaria tempo e implicaria uma considerável ampliação do ensaio. Por esta razão, optamos por deixar tal empresa a um outro estudo, que esperamos não tarde em vir à luz. Por enquanto, fiquemos com as observações que pudemos fazer sobre a distinção entre os que expressaram o ser em Deus, dito transcendente em relação à humanidade, e os expressivos desta como efetivamente tal no ser e não só na aparência, com todas as implicações históricas, culturais e religiosas impostas pela tipologia vétero-testamentária pressuposta. Igualmente, foi possível assinalar a unidade de Jesus, entre os extremos de um Logos Deus-Unigênito e o Homem de Nazaré, sem obliteração da mediação imanente do título de imagem do Deus invisível e a de primogênito de toda criação, esta direcionada para o humano. Com isto, um melhor equilíbrio se estabeleceu entre os títulos mais correntes, Cristo e Senhor, e o conjunto dos demais.

5 - As controvérsias cristológicas: alguma reflexões

Não é possível, nos estritos limites deste artigo, apreciar com justiça o que foram as cristologias através da história: fiquemos apenas com o período patrístico, decisivo para o restante[364]. Observemos, de início, que, rapidamente, uma leitura helenista do novo testamento passa a refletir

[364] No que a isto concerne remetemos a Smulders P. e Alfaro J., Fundamentos de Dogmática Histórico-Salvífica, O Evento Cristo, vl. III, 3, A cristologia na História dos dogmas, em Feiner J. e Lörer M., Mysterium Salutis, Vozes Petrópolis, 1973 e , para uma visão mais ampla, Tixeront J., Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chrétienne, 3 vols. Paris, 1924-28.

preocupações e problemas ditados, com maior ou menor conhecimento de causa, pela formação filosófica de muitos dos que, nas várias igrejas, assumiam a docência. Entre os extremos do adocionismo, no qual Jesus é simplesmente homem, e do docetismo, para o qual a humanidade é mera aparência, e no horizonte de uma teologia trinitária, a primeira a definir-se, chega-se a precisões mínimas quanto à distinção entre a única pessoa, υποστασις, do Logos, as duas naturezas ou essências, e a união destas naquela, sem confusão nem mescla, e em termos de subsistência, teses consagradas em Éfeso e Calcedônia. Isto não se fez sem um certo preço, quanto a uma compreensão mais profunda do mistério pascal, por vezes reduzido a uma vitória sobre o mal com um valor de resgate, o que se expressa, em uma primeira fase, na visão do Logos como sumo sacerdote e do humano como vítima sacrificial, sem se omitir certa tendência a expressar a idéia de resgate em termos puramente jurídicos. Seja como for, no que concerne à constituição ontológica do Cristo, a partir do Logos transcendente, chega-se a uma respeitável precisão. Difícil foi, por exemplo, precisar o lugar da alma em Jesus, pois esta parecia desnecessária, em razão da suficiência supereminente do Logos, a teólogos ligados à tradição alexandrina de origem atanasiana. Mas, em favor de sua aceitação, acabou pesando o argumento "o que não é assumido não é salvo", o que deu ensejo a uma visão do Cristo como plenamente Deus e plenamente homem, visão esta transmitida à posteridade. No que concerne à precisão oficial da doutrina, dando origem ao que a teologia posterior denominaria os dogmas do cristianismo, toda fundamentação foi procurada, de modo mais imediato, nos concílios de Nicéia e Constantinopla. Duas tendências dirigiram o esforço de chegar-se a um acordo: os que partiam da unidade, isto é, do fato de o Cristo ser um e o mesmo, experimentavam dificuldade em preservar a distinção entre o divino e o humano, enquanto os que partiam desta distinção, tendiam ao sacrifício da unidade. Em Éfeso, primeiro dos concílios voltados para o problema, o patriarca Nestório, de Constantinopla, representante da teologia antioquina, que insistia na distinção, foi condenado, mas não se chegou a nenhuma precisão maior. Após o concílio, encabeçados por João de Antioquia, os antioquinos esclareceram alguns pontos, afirmando a unidade de for-

ma categórica e mesmo adotando a tese alexandrina da maternidade divina de Maria. Isto não impediu, porém, a radicalização, mesmo porque a condenação de Nestório não foi suspensa. Assim, surgiram duas formas radicais das duas tendências, o nestorianismo, que comprometia a unidade pessoal do Cristo em vista de preservar a natureza divina de ser afetada pela finitude e passibilidade da humana, e o monofisismo, que trabalhando com o conceito de φυσις, aplicado à unidade do Cristo, prejudicava a necessária distinção. Disto resultou o surgimento de dois partidos, o nestoriano e o monofisita, aquele antioquino e este alexandrino, ambos vistos como heresias, não só um pelo outro, mas pelo conjunto das igrejas de então e suas posteridades. De qualquer modo, seria excessivo atribuir tais radicalizações tanto a Cirilo quanto a Nestório, em que pesem formulações não de todo felizes destes autores. É possível que a controvérsia girasse em torno de palavras, mais do que dos precisos significados e referentes destas, mas, de qualquer forma, novo concílio reuniu-se para dirimir as dúvidas e demandar a unidade.

Realizou-se tal concílio em Calcedônia. Deixando de lado os condicionantes políticos, intra e extra eclesiásticos, digamos apenas que o mal estar causado pelas condenações de Éfeso, a despeito do símbolo da união haver reunificado os patriarcados de Alexandria e Antioquia, bem como dos desmandos do chamado latrocínio de Éfeso, o que se obteve pode ser expresso se disser que a introdução da palavra υποστασις, por influência dos patriarcas antioquinos Proclo e Flaviano, bem como do notável *Tomus ad Flavianum* do papa Leão I, pôs ordem na linguagem e favoreceu o recíproco reconhecimento do que já era comum às duas partes. Com efeito, Cirilo de Alexandria havia utilizado palavras aptas para uma expressão adequada da doutrina, ουσια, φυσις, υποστασις, mas o havia feito de forma inábil. O uso desta última palavra, consagrado em Calcedônia, permitiu expressar com a necessária densidade e consistência metafísica, o que era uno no Cristo, dissipando a dúvida deixada por προσωπον ou persona, que mais pareciam expressar o simplesmente aparente. Expressa ela o princípio do ser, enquanto ουσια e φυσις passam a expressar o que é distinto, essentia e natura em latim. Há um só ser no Cristo, comunicado pelo Logos, eterno na única essência do Deus

trino, e este estende seu subsistir à natureza humana completa a partir do nascimento no seio de Maria. Assim, enquanto Logos, é ele ομουσιος ao Pai e, enquanto homem, aos homens. Desta feita, a insistência de Leão I na integridade da essência humana foi decisiva para a eliminação de todo docetismo. Eliminou-se, com estas precisões, toda abertura à tendência dos egípcios, representada por Êutiques e Dióscuro, de se falar de duas fýseis antes da união e de só uma depois: toda a unidade decorre da única hypóstasis e é por esta comunicada. O fato de as palavras essentia e natura, na linguagem dos latinos, designarem o que é distinto antes e depois da união e a clareza de Leão I a respeito foram fatores decisivos para tanto. Jesus Cristo, uma vez instaurada a união pela encarnação, foi declarado perfeito na divindade e na humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, nascido do Pai antes de todos os séculos segundo a divindade e de Maria, para nossa salvação, segundo a humanidade. As duas naturezas subsistem sem partilha, sem separação, sem mistura, preservada a diferença entre ambas e as propriedades de cada uma e afirmada a sua união dar-se toda no mesmo prósopon ou hypóstasis, este, sim, o mesmo, único, de forma que um e o mesmo é o Filho e o Logos de Deus e o Senhor Jesus Cristo.

Esta formulação da doutrina cristológica é considerada, pela crítica moderna, como excessivamente formal. Sem dúvida não se vai até o fim no que concerne ao quanto é unitiva a noção de hipóstasis, mas não é justo dizer que a união alma/corpo é expressa à grega como uma justaposição, mesmo porque nem é exato que os gregos hajam pensado assim, ao menos quanto à totalidade dos autores, nem que tal deficiência, na linguagem dos teólogos cristãos de todas as correntes, haja sido, a respeito, mais do que imprecisa. De qualquer forma, após Calcedônia, foi necessário precisar a distinção das vontades e da ação do Cristo. Isto se fez no terceiro concílio de Constantinopla. Dada a unidade, o patriarca Sérgio, de Constantinopla, passou a ensinar haver em Jesus, a despeito da distinção das naturezas, uma só atividade humano-divina. Encampada pela Ékthesis do imperador Heráclio, que, para evitar a afirmação de que havia em Cristo duas vontades contrárias, ensina haver "uma única vontade de nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus, pois a carne, animada pelo

espírito, nunca atuou pelo próprio impulso e em oposição à vontade do ... Verbo de Deus, mas apenas quando, como e na medida em que o Verbo de Deus queria". Eis formulado o monotelismo, que teve imediata refutação de Máximo o Confessor e de Sofrônio, para os quais tal redução do agir e da vontade humana à pura passividade implicava negar-se haver sido efetivamente assumida a instância a partir da qual toda obediência e toda rebeldia a Deus podem ter lugar, a vontade humana. O papa Honório não se deu conta disto, mas seu sucessor Martinho, instado por Máximo, reuniu no Latrão um sínodo, em 649, o qual definiu que "As duas vontades de um único e mesmo Cristo, nosso Deus, a divina e a humana, ... estão unidas coerentemente (coherenter / συμφυος"), porque ele quer a nossa salvação com qualquer das duas naturezas". O que se chamava operação teândrica passava, assim, a designar a união por coerência, não por identidade, das duas vontades e, com isto, salvava-se a tese de Calcedônia segundo a qual Jesus possui uma natureza humana perfeita. Um outro sínodo, convocado pelo papa Agatão, de cerca de 100 bispos (680), reiterou esta doutrina citando expressamente o papa Leão, segundo o qual "Cada natureza conserva, mesmo depois da união, as suas propriedades e cada forma faz, em comunhão com a outra, aquilo que lhe é próprio; o Verbo faz o que corresponde ao Verbo e a carne realiza aquilo que lhe compete; o primeiro brilha nos milagres, a segunda sofre violências". Há, portanto, duas vontades e duas operações, assim como há duas naturezas ou essências, embora seja o mesmo o que age a partir de ambas. Esta doutrina foi confirmada pelo sexto concílio ecumênico, realizado em Constantinopla de novembro de 680 a setembro de 681. Neste, condenam-se os monotelitas ou monoenergitas, entre os quais Sérgio e Honório. Além da condenação, o concílio insiste na distinção das vontades e das operações, com sujeição voluntária do humano ao divino. O grande avanço foi uma insistência mais expressa em que quem age, nos dois casos, é sempre o Verbo, pois este é a única hipóstasis, é "quem" quer e age. Com isto, abre-se um espaço maior para o ser homem do Logos, não só quanto ao querer e o agir, mas quanto ao sentir, ao amar com amor humano e ao padecer as afecções das quais é susceptível todo humano, exceto o pecado.

Eis como se fixou a doutrina cristológica até quase o final do período patrístico. Na encarnação, a única pessoa do Verbo, que subsiste, gerada pelo Pai, desde toda eternidade na essência única da Santíssima Trindade, faz subsistir também à natureza humana, conferindo-lhe a unidade em si mesma e a união com a essência divina. Isto se passa sem prejuízo da essência humana, íntegra enquanto tal e dotada de todas as suas faculdades e propriedades, bem como susceptível de aperfeiçoamento ao longo das idades do homem e segundo as possibilidades e parâmetros de uma cultura precisa, em círculo mais restrito, a do judaísmo palestinense de seu tempo e, mediante este, em sua interação com o judaísmo de diáspora e com o helenismo romano, sem se excluir o passado próximo, certamente, mas também, em medidas diferenciadas, o passado remoto, tanto destas culturas, quanto de outras, como, em especial, as do crescente fértil, da Mesopotâmia e do Egito. Isto equivale a dizer que, em seu devir, a cristologia, que se desenvolveu desde o novo testamento, investiu-se e se revestiu, da história no seio da qual se desenvolveu, bem como fez esta mesma história, tanto quanto pretendeu ser o *Evento Cristo* rigorosamente histórico, inclusive no sentido de ser o fautor decisivo, primordial e escatológico de toda história e de todo o histórico. Resta, agora, fazer um levantamento do que ainda é possível dizer, em espaço gráfico exíguo, da importância do evento Cristo, visto da ótica do historiador filósofo ou do filósofo da história.

Ora, a primeira verdade com a qual este depara é o caráter histórico do evento Cristo. Com efeito, qualquer que seja a solução que se dê à questão sobre a historicidade de Jesus de Nazaré, há de se reconhecer que tal evento é anunciado e enunciado como algo que tem lugar em preciso momento da história e não se circunscreve a este, mas, ao contrário, sob a forma de uma aceleração progressiva, remata o que o precede e preside ao que se lhe segue. Certamente, tem isto um valor pleno tão somente para a chamada civilização cristã; todavia, mesmo no que concerne às demais civilizações, como a hindu e a chinesa, sem falar do mundo islâmico, mais diretamente relacionado com o cristianismo, não se pode limitar o seu alcance a um puro efeito da hegemonia econômica e política do ocidente. Há que se considerar também o poder de sedução da figura

de Jesus e do novo testamento, sedução que não se dispersa pelos aforismas em que se pode fragmentar sua mensagem, mas tem por centro de consistência o desafio de se determinar no que possa consistir o messianismo de Jesus. Tal fenômeno bem merece um estudo em amplitude e profundidade, sendo indicadores de seu alcance a forte impressão sofrida por Gandi ao conhecer o novo testamento e a recente declaração de um monge budista a respeito da importância que tinha, para ele, a doutrina cristã sobre o Espírito Santo. Nos dois casos, o interesse demonstrado não faria sentido sem a interrogação que suscita a identidade crística de Jesus: não se trata de um simples arauto do bem, mas, no mínimo, de uma personalidade havida por hierofânica. Há ainda mais: embora o cristianismo se haja dividido e dispersado por múltiplas formas, a imagem que transmite de Jesus, notadamente quando remete ao novo testamento ou se expressa na liturgia pascal, tem a força de um sedutor apelo á unidade. Há que se convir, nele se depara com o primordial, com o arquétipo, bem como com o escatológico, não só sem perda, mas com a representação hipostática do histórico. Não é, portanto, de estranhar que a tradição cultural do ocidente nele reconheça o momento decisivo de sua invenção da história na especificidade que lhe cabe. Seria, a este respeito, de capital importância estudar o quanto o impacto do Cristo, em seu emergir na palestina de seu tempo, e do novo testamento na apresentação que dele nos faz, tornaram possível o monumento consistente no *De ciuitate Dei* e, a partir deste, não sem resistências, toda a concepção de história, retomada por Hegel e legada à geração presente.

Todavia, tal concepção da história não é fato isolado. Tem ela por termo de referência o Jesus de quem se predica toda ação, qual sujeito dos atributos que acima mencionamos. Ora, como o vimos também, é o impacto deste Jesus que obriga o pensamento a expressar-se em termos de essência e pessoa, certamente, não sem antes vagar por conceitos menos aptos a uma determinação precisa. O filósofo e o historiador têm, a respeito, também uma dívida. O conceito de essência, herdado do grego ουσια, foi assumido, na questão trinitária, para designar o que é comum e, na cristológica, para expressar o que é distinto, enquanto pessoa, em grego υποστασις, foi apropriado para designar o que é distinto na trin-

dade e o que é um e o mesmo na constituição ontológica do Cristo. Foi do âmbito destas precisões estritamente teológicas, que ela migrou, para designar o que é único em cada homem, a sua essência em seu princípio de unidade, em sua irredutibilidade a qualquer outro, dentro ou fora da espécie, até a sua erecção em sujeito em todas as suas relações e, em especial, na esfera da política. Trata-se, certamente, da unidade numérica concreta, tal a conheceu Aristóteles, mas de uma unidade jamais intercambiável e jamais indiferente, em outros termos, trata-se do sempre absolutamente diferente e, neste sentido, absolutamente outro. Uma relação subsistente, nos termos das teologias trinitárias de Agostinho e Tomás de Aquino, para citar apenas dois nomes entre os maiores, no homem, como no Cristo, respeitadas as diferenças quanto à perfeição, trata-se do absoluto capaz de ser tal no âmbito e na identidade do relativo de uma essência criada. É a unidade numérica, mas na esfera do inteligente, no caso do homem *"rationalis naturae indiuidua substantia"*, nos termos de Boécio. Eis o que de mais metafísico a teologia cristã patrística e medieval legou ao filósofo e ao historiador. Não é necessário insistir nas implicações éticas e, inelutavelmente, políticas de um tal legado: sem ele, todo empenho em se precisar que direitos são necessariamente inerentes a cada homem, pura e simplesmente porque e enquanto homem, bem como toda luta em prol de sua efetivação não se expressariam e conduziriam como vem ocorrendo, e a própria insatisfação que, por vezes, nos afeta depende precisamente de uma concepção de pessoa como o que há de mais perfeito no âmbito do ser.

Considerações finais

Eis, assim o entendemos, o que a cristologia efetivamente veio a ser na história, eis como chegaram a nós o seu conceito e a sua temática, eis também o seu legado teórico e prático. É no seu interior, no seu elemento e no seu âmago, que o Jesus da história é-nos, em alguma medida, acessível. É como tal que ela é legada à Idade Média e interessa aos modernos, desde aqueles que permanecem crentes aos que experimentam a respeito

a crise de uma consciência infeliz, sem excluir, entre os extremos, os que se postam como historiadores, com a maior objetividade com que o podem, e os que nela divisam um exercício especulativo válido em si mesmo ou frutuoso para eles e par o pensamento, o filósofo nela deparando uma nova e sempre renovada ocasião de prosseguir em sua meditação sobre o ente, a essência e o ser.

O MEDIADOR E A SOLIDÃO

Franklin Leopoldo e Silva[*]

Não há maior abandono do que estar exilado de sua própria essência. Que seja por um momento, viver esta situação é passar pela experiência de uma excentricidade radical e marcada pela exterioridade do sujeito a si mesmo. O abandono de si, a perda da integridade íntima, a ausência de referência interna configuram a pura fragmentação existencial, o absurdo de um existir que não participa do ser, como alguém atirado a uma distância infinita daquilo que o faria existir. O limite do exílio não está no esgotamento das possibilidades de deixar um lugar ou de partir para outro lugar, mas sim na impossibilidade do movimento: o exílio na modalidade do ser e não no significado acidental da mudança. O que resta para aquele que foi degredado de si mesmo? Que perdeu os limites referenciais do que é propriamente ele e portanto já não conta também com o impulso próprio para aspirar àquilo que o transcenda? Tudo isto pode ser resumido numa única pergunta: É possível conceber uma situação em que o desamparo ultrapasse os limites da própria solidão – quando o desamparo de si não permite que se conte sequer consigo mesmo, já que não se pode dizer que se está verdadeiramente em si?

Assim como há uma grandeza além das possibilidades humanas, há uma miséria aquém das possibilidades humanas. Foi esta a que Cristo experimentou: assim o entende Pascal em sua reflexão sobre o episódio do Getsêmani.[1]

---

[*] Departamento. de Filosofia, FFLCH – USP.

[1] "O Mistério de Jesus". Este texto, desde a edição Faugère, costuma ser incluído entre os "Pensamentos", embora talvez originalmente não fizesse parte do projeto da "Apologia".

Trata-se da tentativa de compreender, ou pelo menos de descrever, o paradoxo de uma miséria sobre- humana – ou sub-humana -, de uma dor que só Deus pode infligir, mas que também só ele pode sofrer. Paradoxo, porque a miséria absoluta, experimentada absolutamente, supõe uma espécie de auto negação da plenitude divina. Apesar desta dificuldade, não há como negar que a solidão e a angústia sentidas por Cristo no Jardim das Oliveiras não podem ser comparadas a qualquer .sofrimento humano – e no entanto foi humanamente que ele sofreu, na vivência da miséria menos que humana, e por isto mesmo além do que qualquer homem poderia suportar. "(...) ele se fez pecado por mim e todos os vossos flagelos recaíram nele. Ele é mais abominável do que eu (...)" (553/919).[2] Jamais esgotaremos o significado da miséria em toda a sua profundidade; basta, para que se constate esta impossibilidade, observar que o resgate da miséria humana exigiu que Deus se fizesse mais miserável que o homem. Em quê Cristo rebaixou-se mais do que os homens? Não foi através do sofrimento físico, tortura e morte na cruz. Foi através do sofrimento moral: a angústia diante da morte, o sentimento de abandono, a distancia dos homens e de Deus. O paradoxo que está envolvido na descrição desta agonia supera a medida de qualquer compreensão humana da dor: o Filho abandonado pelo Pai é Deus abandonado por Deus. É o momento do ser em exílio, quando o desamparo deixa de ser a qualificação ou o estado, mas se constitui como ser. Aquele que *é* absolutamente não sofre carência como privação de parte de seu ser. Ele é a absoluta carência, porque não participa de nenhuma positividade que viesse a constituir outra possibilidade de ser. O homem sofre a carência como privação porque, não sendo absolutamente, pode tornar-se ainda mais semelhante àquele de que participa, pois neste caso a privação envolve a possibilidade de ser em grau mais alto do que atualmente se é. A participação traz a esperança de ser na exata medida em que me priva de ser atualmente em sentido absoluto. Mas Cristo não sofre da mesma maneira a privação, porque não participa,

[2] Os fragmentos são citados a partir da edição Lafuma (primeiro algarismo) e da edição Brunschvicg (segundo algarismo). Neste último caso foi utilizada a tradução brasileira de Sérgio Milliet, Nova Cultural, São Paulo, 1988.

e sim *é* em identidade de essência, aquilo que entretanto *não é* no regime de obediência à intenção salvífica de Deus. O homem é por Deus e por isto sofre para tornar-se mais do que homem e atingir o destino sobrenatural da alma. Cristo, enquanto verdadeiro homem, sofre por Deus na medida em que aceita o sacrifício em obediência ao Pai; mas a própria perfeição do seu sacrifício impede qualquer projeção de virtualidade: sua ação, perfeita, é absolutamente o que é, e assim também aquele que a pratica, já que a pratica em virtude de sua própria perfeição. Ora, disto decorre a impossibilidade de se pensar neste caso a aspiração a uma complementação de si próprio, de seu próprio ser. A magnitude do sacrifício exige vítima sem mácula: a ausência do pecado em Cristo constitui a solidão daquele que através da absoluta diferença pôde trazer a salvação. Parece estar de acordo com estas considerações a distinção que faz Pascal entre paixão e agonia: "Jesus sofre em sua paixão os tormentos que os homens lhe infligem; mas na agonia sofre os tormentos que a ele mesmo se impõe: *turbare semetipsum*. É um suplício de mão não humana, mas onipotente, e é preciso ser onipotente para suportá-lo".(idem) No quadro da miserabilidade, a onipotência se inscreveria muito mais num registro de obediência ativa à vontade soberana do que na perspectiva de poder. Pois na situação de abandono Cristo se distingue pelo sofrimento absoluto, o que de forma alguma indica simples passividade, já que a agonia e a paixão são aceitas livremente. Mas não se pode dizer, sem risco de ferir a ortodoxia, que Cristo sofreu um suplício "onipotente" porque é " onipotente". Cristo suporta o sofrimento absoluto porque nele a virtude da obediência é absoluta, mas o suporta enquanto homem, a quem a ausência de pecado confere uma força que habitualmente falta à liberdade humana. Pascal procura alcançar o paradoxo do Deus abandonado por Deus através da idéia, implícita em sua meditação, de que a solidão e a dor do homem que também é Deus aparecem no quadro da angústia mortal do Cristo como uma espécie de sensibilização do absoluto. E isto indica a profundidade do traço trágico da existência em geral: mesmo o absoluto, quando se insere na esfera da existência, deve fazê-lo na forma da miséria e, neste caso, absoluta. O Deus abominável, mais miserável do que o homem, traz na radicalidade da miséria o poder absoluto de reparar a

ofensa feita ao absoluto. A magnitude impensável da dor da morte de Deus é signo de que para vir aos homens Deus teve que assumir a morte, para reverter a escolha humana da morte. "Minha alma está triste até a morte"(idem). Como poderia ser estabelecida a mediação entre a miséria e a grandeza senão pela intensificação da privação que a miséria comporta, para que a sua superação se dê através da vivência do que ela representa na totalidade do seu significado: a angústia mortal que atinge o espírito imortal?

A polaridade inscrita na função mediadora do Cristo faz com que ele sofra humanamente mais do que qualquer homem poderia sofrer. E a face humana do sofrimento se volta para a possibilidade do consolo. "Jesus procura algum consolo ao menos em seus três mais queridos amigos, e estes dormem; pede que suportem um pouco com ele, e estes o abandonam com uma negligência total, e com tão pouca compaixão que não podia sequer impedi-los de dormir um momento. E assim Jesus foi abandonado sozinho à cólera de Deus." (idem) A atitude humana carrega em sua pequenez a patética coerência do espírito confinado ao corpo, a impossibilidade da vigília interior que afrontaria a angústia com a prece de consolo e de esperança. A oração é humana e é com os homens que Cristo desejaria fazê-la. Mas eles não compreendem a mediação, porque não podem avaliar a incomensurabilidade dos termos da polaridade que ela envolve. Por isto não participam do momento culminante da função mediadora, que é a agonia. Coerência patética, porque é por eles que Jesus agoniza, e eles não podem sequer assistir como expectadores. Coerência também inscrita na dramaticidade do momento, em que a dupla natureza de Cristo se manifesta inteiramente na sua misteriosa unidade: a angústia do homem relaciona-se com a grandeza infinita do sacrifício divino; a divindade do mediador torna impossível a solidariedade humana. A vigília é oração que supõe a misericórdia do Deus que ouve, mas é também o enfrentamento da cólera divina, pois o momento da agonia é a hora de assumir o pecado humano, a natureza e a história do mal, o peso da corrupção sobre os ombros de um único homem por meio do qual a natureza e a história serão redimidas. "Jesus está em um jardim não de delícias, como o primeiro Adão, onde este se perdeu e com ele todo o

gênero humano, mas num jardim de suplícios, de onde se salvou e com ele todo o gênero humano." (idem) A relação entre o jardim de suplícios e a salvação retoma a que Pascal já estabelecera entre agonia e paixão. Adão se perdeu de Deus num jardim de delícias; o outro Adão vai ao encontro de Deus num jardim de suplícios. Que a agonia seja a mediação do reencontro com Deus indica a necessidade da transposição do abismo que se interpôs entre o homem e Deus a partir da queda. A profundidade do abismo marca a necessidade da dor profunda por meio da qual ele será transposto. Mas marca também que a agonia que precede a efetividade da mediação deriva do abandono de Deus, da distancia que provoca o seu ocultamento. Jesus está distante de Deus por ter assumido a miséria humana; e está distante dos homens por que deles o diferencia a grandeza necessária para assumir a miséria. A solidão da vigília configura portanto o laço que se estabelece entre a miséria humana e a grandeza divina, na mediação dolorosa da agonia e da paixão.

O tema do ocultamento de Deus, recorrente em Pascal, não sofre qualquer modificação substancial no tratamento da auto-revelação de Deus em Cristo. Por certo a Encarnação é vista como a vinda concreta de Deus ao encontro dos homens. Mas ao assumir a história humana Deus modificou o sentido desta história e instituiu os novos valores a partir dos quais ela deve ser vivida e pensada. A profundidade da transformação e o modo específico pelo qual ela se deu foram de molde não a confirmar as expectativas humanas mas sim a desconcertar os homens, contrariando as expectativas equivocadas acerca do evento messiânico. Por isto a passagem de Jesus é revelação de Deus para aqueles em quem a transcendentalidade da fé permite a compreensão do paradoxo do Deus ultrajado. Isto significa que tal compreensão permitiria a reciprocidade do encontro. Deus veio aos homens; estes irão a ele a partir da sensibilidade ao caráter específico da grandeza divina, que tem como requisito de compreensão o entendimento da especificidade do espírito. Neste sentido Pascal é profundamente agostiniano: a possibilidade de ver claro em Deus está diretamente relacionada à possibilidade de ver claro em mim . Por isto, mesmo após a Encarnação, permanece a dialética revelação- ocultamento. Deus se revela ocultando-se porque a iniciativa humana de ir a Deus está

sempre comprometida com o confinamento do espírito. Em Pascal não existe uma oposição simples entre matéria e espírito. Mais importante do que esta dicotomia, é o comprometimento do espírito com a corrupção ocasionada pela queda. Por isto, também, "Jesus, enquanto seus discípulos dormiam, operou a salvação deles." (idem) Aprofunda-se assim o sentido trágico da polaridade grandeza-miséria quando assumida voluntariamente pelo espírito. Aquele que por infinita grandeza se fez mais miserável do que o mais miserável dos homens cumpre um destino de solidão precisamente por ser, diante dos homens, maior do que eles, e diante de Deus, miserável, portador da miséria de todos. A auto-revelação de Deus em Cristo produz uma nova significação do equilíbrio entre os predicados divinos. Se por um lado a ofensa ao ser infinito necessita, por justiça, reparação à altura da infinitude divina, por outro a possibilidade desta reparação repousa na intenção salvífica sustentada pela misericórdia. É o Deus *misericordioso* que faz *justiça* e a sua misericórdia é a única possibilidade desta justiça: por isto ela é perdão. Para atingir este novo equilíbrio entre justiça e misericórdia foi preciso que a própria divindade passasse pela agonia humana elevada ao seu paroxismo. É a virtualidade nunca antes atingida pela vivência da miséria humana no seu caráter abissal que separa o homem que sofre dos outros homens que dormem. Não é por não compreenderem Deus que os homens dormem enquanto Jesus vela; não é por não compreenderem o sacrifício divino que está para se dar que os apóstolos não manifestam a força do espírito vigilante. É por não compreenderem a medida extrema do sofrimento humano, por terem perdido, ou nunca terem tido, a compreensão sensível do nada em latência, da extraordinária privação intimamente constitutiva do homem. Não compreendem a necessidade da vigília porque não sabem o quanto um homem pode sofrer na situação de abandono do espírito. Pascal é sensível a este outro paradoxo, o da solidariedade pela qual tocamos o fundo do abismo: somente aquele que sofre absolutamente pode indicar aos outros a possibilidade-limite do sofrimento, a possibilidade recusada e recalcada de ser em exílio, de reconhecer-se a si mesmo na dimensão da privação total. A recusa da vigília solidária é neste caso a recusa de se saber em solidão, através do outro em quem ocorre em máxima potência a solidão

de todo homem distanciado de Deus. A solidariedade em vigília, embora com aquele em quem a privação inerente à condição humana está muito além do que eu mesmo poderia experimentar, é ato pelo qual atinjo um conhecimento essencial de mim mesmo. "Jesus estará em agonia até o fim do mundo: é preciso não dormir durante este tempo"(idem). A vigília do espírito é requisito para que o homem esteja sempre junto de si mesmo. Por isto os homens são advertidos do perigo que eles mesmos correm ("zanga-se por causa do perigo a que expõem não a ele mas a si próprios") ao distanciarem-se de si, desconhecendo a fraqueza e a necessidade de vigiar.

A vigília assim compreendida é o reverso ético da queda, condição ontológica em si irreversível, mas que pode ser convertida em salvação se o coração humano puder sentir Deus através da proximidade do seu poder, mais do que através da distância de sua essência. A idéia de que há uma dupla relação com Deus remonta aos primeiros tempos do Cristianismo: já Clemente de Alexandria enunciava acerca de Deus um poder exercido através da misericórdia; o poder de aproximar-se compensa a absoluta separação de essência, mas tal poder é mediado pela misericórdia cuja manifestação é a salvação, e portanto o Salvador. Daí a extraordinária importância que Pascal confere à figura de Cristo como mediador, já que a auto-revelação é inseparável da intenção salvífica. "Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem este mediador, fica suprimida toda comunicação com Deus; por Jesus Cristo conhecemos Deus" (189/547). "Não só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo, mas ainda conhecêmo-nos a nós mesmos apenas por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos".(417/548). Aparece aqui o inteiro significado de Cristo chamar os homens à vigília, não apenas para orar com ele e participar da sua solidão, mas principalmente para que participem da própria solidão. Conhecer-se na solidão do Cristo é conhecer-se na essencial carência cujas conseqüências ele veio reparar; é conhecer Deus como causa desta reparação; é conhecer a vida e a história humanas através deste sentido fundamental ligado ao destino sobrenatural reafirmado por Deus pela mediação do Cristo.

Está presente também, na essencialidade da mediação, a distância de Deus e o seu ocultamento. Mas a própria distância indica a radicalidade

da dependência da criatura: se fora de Cristo não sabemos o que é Deus, não sabemos também o que somos. Entre o ocultamento de Deus e a presença do Cristo mediador está a possibilidade dramática de o homem se encontrar, em meio a duas modalidades opostas de presença, a inefabilidade do absoluto e o Deus feito carne e história. A situação humana está tão intrinsecamente ligada à mediação, que o homem só pode vislumbrar algo de si mesmo através de oposições radicais, na instabilidade característica da oscilação entre os extremos. Como falar de uma essência humana, se o que o homem é brota da matéria do seu ser que é o nada, e o seu destino se projeta no plano da imortalidade do espírito, que de alguma maneira participa do absoluto? Por isto a chave da compreensão é a mediação e o mediador. E a manifestação da polaridade é a situação de agonia que é também de conhecimento: "Jesus está só na terra, não só para sentir e compartilhar a sua pena, mas para ter conhecimento dela: o céu e ele são os únicos que têm este conhecimento."(919/553). Não é possível supor a agonia do homem que viesse a conhecer a sua pena, derivada da justiça de Deus. Jesus conhece a sua pena, e é um conhecimento solitário, pois os homens não compreendem o significado sacrificial da mediação. Sentir a solidão é abandono; conhecer o sofrimento é agonia; a fusão do sentimento e da certeza totaliza a angústia. "Roga uma só vez que o cálice passe"(idem). Se a pureza do espírito e a condição filial permitem a comunicação constante e direta com o Pai, o peso do pecado assumido configura a distância: certeza de que a Vontade será cumprida, e angústia ante a magnitude do que será consumado. Por isto solidão angustiada, temor do que se sabe necessário, e que apenas ele sabe necessário.

Como associar uma tão intensa solidão à proximidade do mediador?

Nesta questão está a idéia pascaliana da permanência da distância, mesmo na aproximação sacrificial do mediador. O tema joanino da incompreensão dos homens atua aqui com dupla função. De um lado a incomensurabilidade entre o Lógos divino e a compreensão humana; de outro a necessidade de corresponder à aproximação de Deus, participando da vigília e da agonia. "Jesus separa-se dos discípulos para entrar na agonia: devemos separar-nos dos mais próximos e dos mais íntimos para imitá-lo."(idem) De que valeria a meditação que se dá a partir da proxi-

midade da fé se apenas repetisse o abandono daqueles que viveram a proximidade carnal? Não dormir até o fim dos tempos é algo que superaria a força humana se a decisão não fosse alicerçada na certeza de que morte e vida se inverteram na graça da salvação do espírito. Mas como tal inversão, e a doação da nova vida operaram-se a partir da agonia da solidão, em que Cristo separou-se para unir, nele, a miséria dos que não o acompanharam, temos, graças a isto, o conhecimento de que a solidão humana nos aproximará do Cristo. Imitá-lo na vigília é assumir a condição que ele tão intensamente viveu, e que é a condição humana do olhar que se perde na verticalidade da transcendência, no apelo ao Deus longínquo, que no entanto se fez próximo pela mediação, permanecendo distante pela incompreensão. Compreender a mediação, por isto, é compreender Cristo, Deus e a nós mesmos.

Mas a recusa humana da vigília configura, na manifestação da fraqueza, a incompreensão do apelo divino de participação do homem na tarefa de sua própria salvação. Os atributos de notadores da privação e da autoreferência da finitude ao seu próprio vazio atuam como elementos impeditivos da participação. Tais atributos, por provirem do nada enquanto matéria da criação, impedem que os homens reconheçam na angústia do salvador a face solidária de Deus. Assim fica cortada a ligação entre o homem e Deus no próprio momento que antecede a consumação do evento que restabelecerá a vinculação rompida pelo pecado. "Vejo meu abismo de orgulho, de curiosidade, de concupiscência. Não há nenhuma ligação entre mim e Deus, nem entre mim e Jesus Cristo justo. Mas ele se fez pecado por mim e todos os vossos flagelos recaíram nele." (idem) A separação entre os homens e Cristo no introito do sacrifício revela a magnitude da angústia vivida na mais absoluta solidão. É o peso do pecado de todos os homens que os separa de Cristo, que assume por eles a miséria humanamente irresgatável.

A inflexão histórico-salvífica que se desenha a partir da solidão do mediador abre a possibilidade de um novo projeto de existência para aqueles que desejam participar do plano de salvação. Vincular a minha existência a este momento revelador da dimensão eterna do perdão seria a única maneira de tentar estabilizar a oscilação constitutiva da condição

humana. A miséria só pode relacionar-se com o absoluto através do perdão, mediante o qual Deus torna a voltar sua face para o homem pecador. Não há conhecimento, não há contemplação de Deus que não seja mediada pelo tremor da angústia inerente à consciência do pecado. Somente através da angústia posso reordenar a existência aos desígnios de Deus. Mas nenhum homem poderá jamais sentir a angústia que corresponderia ao afrontamento do Deus ofendido. Por isto só recuperamos a possibilidade de sentir o olhar divino voltado para nós através da mediação daquele que enfrentou por nós a cólera divina. E assim é preciso tomar a si a tarefa quase impossível de retirar da profundidade da fínitude a força necesária para participar da angústia solitária do Deus tornado homem e abandonado pelos homens. "É preciso juntar minhas chagas às dele, e juntar-me a ele, e ele me salvará salvando-se" (idem). A compreensão da mediação leva à reordenação da existência através da renúncia à falsa positividade dos atributos que configuram as cadeias da servidão. É preciso atentar para o profundo significado do propósito de juntar-se a Cristo: não se obtém desta forma a paz humana que ilusoriamente se atribui ao repouso na naturalidade da nossa condição. Pois juntar-se a Cristo é o mesmo que abandonar esta naturalidade, trocando-a pelo desejo de participação no mistério do sacrifício. É ao Cristo que se salva e que me salva que desejo juntar-me, e esta salvação é possibilitada pela agonia, paixão e morte. Assim, e na escala da finitude, tal participação significa assumir integralmente a perspectiva agostiniana da *vita mortalis* como preâmbulo da liberdade sobrenaturalizada.

O significado da relação fica assim vinculado à necessidade de compreender a ação de Deus a partir da intenção salvífica manifestada na encarnação do Verbo. É este interesse prático que justifica a crítica às concepções meramente filosóficas de Deus e coloca o conhecimento mediado por Cristo como superior à racionalidade teórica. Esta mediação constitui o único meio de conhecer a Deus como Salvador, em que pese a distância essencial entre o homem e a divindade. A mediação que aproxima e a distância que separa configuram o mistério da presença de Deus na história e a vocação do coração humano para abrir-se ao apelo de Deus. "Consola-te. Não me procurarias se já não me tivesses achado."

(idem). Como se constitui esta presença anterior a todo conhecimento e que manifesta a incompreensível união entre intimidade e distancia?

Em primeiro lugar, não atingimos o plano em que tal mistério pode ser pensado se nos ativermos às formulações sistemáticas da natureza humana de Cristo como princípio. É claro que a explicação das ações humanas de Cristo necessita de um ponto de partida que nos permita alguma compreensão do caráter intrínseco destas ações, caso contrário não conceberíamos Cristo como verdadeiro homem. Mas este princípio de operação traz consigo o risco de entendermos a natureza humana neste caso como princípio de ser e não do agir, o que faria com que compreendêssemos tal natureza como repousando em si mesma e não no dinamismo da sua ação. Com isto perderíamos o teor de solidariedade presente na dramaticidade histórica da vida de Jesus, que deve ser compreendida como plenamente integrada no evento salvífico. A atualização da natureza humana nas ações de Cristo é que confere concretude ao evento e mostra com todo vigor o caráter sacrificial a ele inerente. A salvação ocorre num espaço histórico no qual Cristo vem ocupar um lugar central; mas ele o ocupa dinamicamente e esta centralidade é constantemente manifestada em ações. Por outro lado este espaço histórico não é apenas aquele que corresponde à vida de Jesus, mas a toda a história da salvação, desde a Antiga Aliança, em que a Promessa salvífica é constantemente reiterada, principalmente nos episódios de infidelidade do povo e no contexto das profecias.[3] Esta constante presença histórica da promessa da salvação é tematizada por Pascal nas Figuras do Antigo Testamento, que são as antecipações simbólicas do evento crístico. "Um retrato traz ausência e presença, prazer e desprazer. A realidade exclui a ausência e o desprazer. Para saber se a lei e os sacrifícios são realidade ou figura, é preciso ver se os profetas, falando destas coisas, nelas detinham a sua vista e o seu pensamento, de maneira que só vissem nelas essa antiga aliança, ou se viam nelas alguma outra coisa de que ela foi a pintura; de fato, num retrato, vê-

[3] Cf. Wiederkehr, D., Cristologia Sistemática, Mysterium Salutis, org. Feiner, J., e Loehrer, M., tradução brasileira da Editora Vozes, Petrópolis, 1985, volume III/4, pp. 20 e ss

se a coisa figurada."(260/678) A vivência histórica da promessa de salvação inclui a figuração da verdade. Neste sentido o tempo pré-cristão é regido pela lei figurativa, que guarda na significação oculta das palavras e dos atos a plenitude da verdade do acontecimento futuro. Tais manifestações prévias do evento central da história devem nos alertar para o dinamismo da ação salvífica de Deus. A ambigüidade do significado soteriológico da história está profundamente vinculado à realidade do evento salvífico e à especificidade da manifestação de Deus na história concreta vivida por Jesus. O fato de que esta realidade contrariou as esperanças que estavam unicamente depositadas na letra que enunciava a promessa é coerente com a necessidade de que a reparação do pecado ocorresse a partir de uma ressignificação da lei e da justiça. Neste sentido a humanidade de Cristo não poderia revestir-se da grandiosidade messiânica sugerida pela interpretação literal dos textos escriturísticos. A libertação da miséria espiritual supõe o rebaixamento da grandeza material. A especificidade da situação histórica da vinda de Cristo prende-se portanto ao significado espiritual da palavra de Deus. "Quando a palavra de Deus, que é verdadeira, é literalmente falsa, ela é verdadeira espiritualmente."(272/687) O entendimento das figuras torna-se portanto dependente da compreensão da tensão entre o desígnio de Deus, remetido à eternidade, e a figuração histórica deste desígnio no plano das contradições da experiência humana. A relação de contrariedade, que muitas vezes se constata, entre a figura e o figurado manifesta a pobreza das possibilidades humanas de responder historicamente aos sinais divinos.

Ora, o episódio do Getsêmani representa com dramaticidade esta tensão entre a vida histórica e a auto-revelacão de Deus no evento de salvação. Além da necessidade de compreender dinamicamente a natureza humana do Cristo, o segundo ponto a ressaltar é o caráter atuante da justiça de Deus, que encaminha a história para o evento central da salvação. Ação humana de Cristo e justiça atuante de Deus não podem ser separadas senão a partir de uma compreensão demasiadamente essencialista de cada uma das naturezas presentes em Cristo. "Toda a história da vida de Jesus e todas as possibilidades de expressão, todas as figuras de *actio* e de *passio* humanas são postas a serviço deste evento de Deus. Aí é preciso

afastar a idéia de que se permanece num paralelismo platonizante e numa justaposição da figura humano-corporal visível e da realidade divino-espiritual invisível."[4] Os textos do Mistério de Jesus que comentamos acima mostram que Pascal entende que Jesus tem participação existencial no evento de Deus, isto é, na manifestação redentora da sua presença. Como pode tal participação existencial harmonizar-se com a natureza divina, sem que a existência venha a contradizer a essência? Se atentarmos para o fato de que o evento salvífico inscreve-se na história, e, mais concretamente, na história de Jesus através de quem ele se efetivou, poderemos dizer que a história da auto manifestação de Deus é a história de Jesus e vice-versa. A justiça atuante de Deus está relacionada à atualização da história de vida de Jesus. Esta história de vida deve corresponder ao resgate da miséria humana. O momento crucial desta história individual, que antecede o resgate histórico do pecado humano, está caracterizado pelo mergulho no significado da situação-limite de toda história individual: o enfrentamento da morte. Pois a morte é também a atualização histórica da realidade de Jesus. Nesta situação- limite é que se traduz a face humana de um sacrifício sobre-humano. Para entender o inteiro significado deste momento culminante é preciso insistir ainda um pouco mais nos aspectos relativos à vinculação da temporalidade histórico-existencial aos atributos propriamente ontológicos da divindade.

É certo que a mediação se vincula à relação que o Filho e o Pai mantêm na vida intradivina concebida trinitariamente. Desta maneira não se pode ignorar a procedência trinitária do Logos em que Deus se automanifesta. Mas esta automanifestação é também autocomunicação, pois restabelece a união entre os homens e Deus. O mediador, portanto, a partir da relação trinitária que é identidade essencial entre o Pai e o Filho, realiza a comunicação necessária à salvação não apenas como portador, mas vivendo intra-historicamente o processo salvífico na dimensão humana. Não se pode então separar a realização de Deus em Cristo da humanidade de Jesus. Isto significa que há uma relação interna entre o homem Jesus e Deus, marcada pela especificidade da noção de *envio*. O entendimento

[4] Idem, ibidem, p. 33.

correto da mediação não permite pois que se separe o evento crístico da realidade de Jesus. Jesus não é apenas o meio pelo qual Deus realiza funcionalmente a salvação; pelo contrário, esta só pode existir na e pela realidade humana de Jesus. No entanto, o que se realiza em Jesus está diretamente vinculado à filiação ontológica da Segunda Pessoa. Por isto o evento que Jesus protagoniza tem caráter absoluto e escatológico. Jesus concretiza o evento de Deus ao existir historicamente. "Jesus age sempre numa interna relação retrospectiva com aquele Deus que o envia e que se realiza nele. O caráter absoluto escatológico da promessa e exigência salvíficas de Deus transferem-se para o seu próprio falar e agir humanos."[5] É preciso evitar duas posições unilaterais. A primeira delas é a separação entre a divindade de Cristo e a investidura salvífica, fazendo com que a independência de Cristo anule a intenção salvífica do Pai. A segunda é considerar que Cristo teria sido mero instrumento, sem realidade teológica própria, o que seria confundir o caráter sobrenatural da ação salvadora com a sua realidade histórica. A dificuldade que está na gênese destes dois riscos de interpretação é a da manutenção do significado dinâmico da união hipostática, conceito que parece resvalar sempre para um estatismo ontológico inerente aos princípios e categorias. Ora, a união hipostática deve ser considerada muito mais como acontecimento do que como princípio. Não se pode entender a mediação como ação a partir apenas de naturezas justapostas. O envio do Filho *pelo* Pai, a encarnação como realização de Deus *em* Jesus, a *ação* histórica que se dá como cumprimento da promessa salvifica, só podem ser compreendidos num horizonte dinâmico de atuação de Deus na história, e de Deus na pessoa de Jesus. Se a salvação só poderia ser realizada pelo Filho eterno, a ação salvadora manifesta-se no evento histórico de Jesus, na incompreensível identidade com o evento de Deus. Nesta relação está posta a unidade da procedência intradivina e da concretude histórica da salvação. "Muito longe de encobrir ou colocar em dúvida uma filiação intradivina preexistente, a filiação histórico-salvífica oferece precisamente o próprio fundamento e a compreensão para a eterna filiação preexistente. (...) A filiação

[5] Idem, ibidem, p. 36.

historico-salvífica somente se manifesta em toda a sua gratuidade e graciosidade no segundo plano da filiação eterna."[6] A importância da filiação histórico-salvífica coloca em plano de destaque o evento salvador como *missão na história*. Isto significa que a história é em si mesma mediação da auto-revelação de Deus? A impossibilidade de responder a esta pergunta ilustra, por contraposição, a irrecusável facticidade do evento salvífico.

Com efeito, a pergunta só é possível a partir do fato do Deus que entrou na história. É um caso em que a possibilidade só pode ser afirmada depois do evento. Pois não se pode levar a interrogação até o plano de uma fundamentação da liberdade divina. A história humana está irremediavelmente comprometida com a corrupção. Tal estado provoca um tão grande afastamento de Deus que nem mesmo sabemos mais perguntar pela possibilidade de nos tornarmos ainda capazes de nos sentirmos em união com a divindade. Mesmo que suspeitemos que isto só seria possível a partir da livre iniciativa de Deus, manifestada na sua misericórdia, a distância que se interpõe pelo pecado nos impede de nos considerarmos dignos até mesmo da sua piedade. "(...) somos, de fato, tão baixos, que somos por nós próprios incapazes de conhecer se a sua misericórdia pode tornar-nos dignos dele."(149/430) Esta situação nos relega ao conhecimento post-factum da mediação histórica. "Por nós próprios" não somos capazes de Deus, nem podemos almejar uma comunicação que, a partir de nós, vença a distância aberta pela corrupção. Mas a profundidade da miséria tampouco seria sentida se, por uma peculiar relação que Deus estabelece com os homens, a magnitude do abismo não fosse mostrada pela grandeza do gesto de aproximação. "A encarnação mostra ao homem a grandeza da sua miséria pela grandeza do remédio de que necessitou."(352/526) Se a extrema miséria vela a consciência de si, que não poderia mesmo existir sem o sentimento da grandeza de Deus, é preciso que o enfermo se dê conta da gravidade do seu estado através do poder do remédio de que necessita para curar-se. Mas isto indica que a consciência da miséria é ao mesmo tempo o reconhecimento da grandeza. Esta si-

[6] Idem, ibidem, p. 57.

multaneidade aparentemente benéfica pode tornar-se perversa se, por inversão dos termos da comparação, a ilusão da grandeza provocar o orgulho, o que pode acontecer se entendermos que a ausência da consciência da miséria leva a confundir a extrema privação com a absoluta suficiência, pois o homem não se conhece se não conhece a Deus. Por outro lado, a hipótese da consciência da miséria sem a visão da grandeza provoca o desespero, fruto da conjunção entre miséria e solidão. A superação desta situação provém da estranheza do cristianismo: "O cristianismo é estranho: ordena ao homem que reconheça que é vil e até abominável; e ordena-lhe que queira ser semelhante a Deus."(351/537) A síntese destes elementos aparentemente inconciliáveis nos faz retornar ao significado da mediação e do mediador. "O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo encontra-se no meio, porque nele encontramos Deus e nossa miséria."(192/527) Não podemos, portanto, entender que a história humana, explicitação temporal da miséria inerente à nossa condição, constitua lastro suficiente para sustentar a mediação entre o homem e Deus. Mas a intenção salvífica exprime uma misericórdia maior do que possamos conceber. E assim, a encarnação de Deus na história fez dela mediação, ao conferir ao tempo humano a dignidade para que Deus nele se expressasse. É a partir da gratuidade deste fato que compreendemos a mediação histórica como signo da dialética miséria/grandeza constitutiva da condição humana. Há que se notar, então, que esta elevação da história à categoria de mediação ocorre porque a história torna-se, por vontade de Deus, moldura para o mediador, para sua ação salvífica no contexto humano. A salvação é evento, e portanto a história não é supérflua. Mas a sua posição mediadora decorre de que Deus a fez seu instrumento. Por isto a verdadeira significação da história remete às figuras com que nela Deus manifestou sua intenção reconciliadora.

De resto, tais figuras não se circunscrevem à história no nível dos eventos e de seu encadeamento. Elas possuem também um alcance antropológico, na medida em que a consciência da condição humana e o conhecimento que o homem tem de si vinculam-se aos avatares históricos de sua trajetória. Neste sentido, especial relevo merece a figuração em

que se constitui a ambigüidade humana, o binômio grandeza/miséria vivido como contradição. E isto é importante porque o fazer-se homem de Deus se inscreve nesta ambigüidade, já que assumir a condição humana é viver a ambigüidade que a constitui. Verifica-se então uma estreita relação entre antropologia e teologia, na medida em que a referência ao Cristo como reordenador da *peregrinatio* humana torna-se a referência à contradição que na figura do Cristo assume a proporção da infinitização da finitude. "Fontes das contradições – Um Deus humilhado até a morte na cruz, um Messias triunfando da morte por sua morte. Duas naturezas em Jesus Cristo, duas manifestações, dois estados da natureza do homem."(241/765) A encarnação não envolve a transfiguração da humanidade, como quer um humanismo otimista. Quando Cristo assume a condição humana, ele não a assume pelo vértice de uma eventual nobreza contida na perfeição relativa do homem entre as demais criaturas. A encarnação significa tomar a si a carga do pecado, de forma ainda mais radical do que a toma cada um dos homens individualmente, porque Cristo o faz em nome da humanidade. É neste sentido que o triunfo da morte passa pela morte. O percurso humano do processo redentor manifesta então de forma intensa os "dois estados da natureza do homem", pois a morte pelo pecado é resgatada quando a Vida se entrega à morte. A vida se transforma em morte para que a morte se transforme em vida. Assim é que a imanência de Deus à história humana aparece como ocasião de advento da consciência de si por parte do homem, não como certeza de sua natureza mas como sentimento trágico da ambigüidade de sua condição. Quando a morte é requisito para a manifestação da vida, é porque a mortalidade natural já se transmutou em condição moral de existência. Por isto o triunfo da morte através da morte é o triunfo do espírito, não da natureza. Mas o triunfo do espírito é possibilidade aberta para aqueles que superam a fraqueza da carne, reconhecendo a miséria da alma naturalizada. É a vivência desta dupla condição que permite que o Cristo eleve o homem a partir do fundo de sua baixeza[7].

---

[7] "C'est cependant au paroxysme du sacrifice que se parachève l'Incarnation quand Dieu s'anéantit en Jésus-Christ pour rencontrer le néant de l'homme. Si la mort du Christ est requise de cette union, c'est que l'homme n'a de communicati-

Pode a miséria humana transfigurar-se em relação positiva com Deus? A questão é complexa porque, mesmo que seja respondida afirmativamente, isto não suprime a negatividade da condição do homem, nem a negatividade transitória da condição humana de Cristo. É bem verdade que só o reconhecimento da miséria pode fazer com que o homem se sinta verdadeiramente diante de Deus, já que este "estar diante" inclui a infinita distância. Por isto é do fundo da negatividade que se vislumbra algo de Deus, sendo que este "conhecimento" não confere por si mesmo elevação alguma no que concerne à qualidade da condição humana. Pelo contrário, a afirmação da miséria é que provoca o desejo de Deus. E isto ocorre porque o Deus manifestado na história não está revestido da grandeza divina. Sendo assim, o caráter exemplarista da mediação exige que o encontro de Deus se dê através do reconhecimento da humildade e da humilhação do mediador. É nítida a procedência agostiniana deste percurso em que a elevação só é possível através da assunção radical da finitude. "Eu não tinha a humildade suficiente para possuir o meu Deus, o humilde Jesus, nem conhecia as lições que a sua fraqueza nos dava. De fato, o teu Verbo, verdade eterna exaltado sobre as criaturas mais sublimes, eleva a si os que lhe são sujeitos, e ao mesmo tempo constrói nas partes inferiores, com o nosso lodo, uma habitação humilde, e assim faz que se arranquem de si mesmos aqueles que aceitam a submissão, a fim de atraí-los a ele, curando-lhes o orgulho e alimentando-lhes o amor."[8] O finito só é capaz do infinito por via do conhecimento da especificidade da mediação, que institui uma peculiar relação entre fraqueza e força, já que a grandeza da redenção se vincula diretamente à miséria assumida pelo redentor. Por isto a máxima expressão de grandeza se dá por via das virtudes que são as mais opostas à grandeza no seu sentido natural e humano: a caridade e a humildade. Não há reconhecimento de Deus que não passe pelo conhecimento da humildade do Filho como realização da mi-

---

on avec Dieu que dans la reconnaissance de sa propre bassesse." Magnard, P., Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal, Societé Les Belles Lettres, Paris, 1975, pgs. 383-4.

[8] *Santo Agostinho, Confissões*, VII, 18. Tradução brasileira de Maria Luiza Amarante, Paulinas, São Paulo, 1984

sericórdia do Pai. Não é por outra razão que a reconciliação com a eternidade passa pela angústia da mortalidade. "Era necessário, pois, que o mediador entre nós e Deus reunisse mortalidade passageira e beatitude permanente, a fim de ser conforme aos mortais no que passa e chamá-los do fundo da morte ao que permanece."[9] A oposição entre mortalidade e beatitude configura o caráter dramático do apelo da graça: o caráter passageiro da vida terrena se ordena à permanente beatitude quando o mundo aparece como cenário da peregrinação. Estranhamento e exílio constituem assim os modos de valoração da existência, cuja negatividade, vivida radicalmente, está no entanto suspensa ao sinal de eternidade manifestado no caráter transitório da morte de Cristo. A mediação nele realizada entre a morte passageira e a beatitude permanente mostra que a profundidade da angústia de ser mortal é condição da abertura transcendental ao ser eterno e à esperança de eternidade.

Esta abertura transcendental não teria sentido se não estivesse relacionada com um apelo que provém do fundo da morte, se não tivesse sido afirmada, em toda a sua ambigüidade, pelas duas direções que os braços de Cristo indicam na cruz, e pelo próprio paradoxo do Deus crucificado. Qual o estatuto desta referência? Qual dos lados privilegiar? Se há em Pascal a busca do "ponto fixo", é duvidoso que haja o encontro, ao menos como algo ou uma direção definitivamente fixados. A encarnação manifesta na dupla natureza do Cristo a ambigüidade da condição humana. Mas a cruz manifesta a interferência insuperável dos elementos que se opõem, de tal modo que a visão do mistério do Deus crucificado é também o sentimento da incompreensibilidade da condição humana. Teologia e antropologia se complementam no âmbito do mistério. "(...) é um Cristo imolado, um Cristo vítima, um Cristo dividido, um Cristo na cruz que constitui a verdade fundamental a partir da qual se destaca a própria figura distendida do homem."[10]

---

[9] *Santo Agostinho, A Cidade de Deus*, IX, 15. Tradução brasileira de Oscar Paes Leme, Vozes, Petrópolis, 1991.

[10] Magnard, P., ob. cit., pq. 379. A dramaticidade metafísica presente no evento redentor nos impede de ver em Cristo uma mediação hermenêutica, estritamente. Por certo o evento crístico abre a possibilidade, pela revelação, do

Criatura dividida, o homem está exilado de si mesmo. O escândalo da cruz revela o paradoxo e, por isto mesmo, não explica a duplicidade constitutiva da condição humana. Isto nos indica que não é numa hipotética conciliação dos dois estados da natureza humana que se situa a possibilidade de o homem vir a reunir-se a si mesmo. A imagem da salvação é a imagem da dupla condição: entre as duas direções que os braços apontam, Cristo eleva ao Pai o olhar suplicante do Filho e retorna aos homens a face misericordiosa de Pai. Esta outra duplicidade revela aos homens a dupla possibilidade de viver o exílio. Pode-se vivê-lo como dilaceramento da natureza ou como sentimento abissal da distância entre o homem e Deus, figurado na distancia entre o homem e si mesmo, entre a corrupção e a semelhança divina. A primeira escolha resulta na dor da separação; a segunda faz da vida o transe da solidão. É esta que, potencializada em Cristo, permite ao homem aceder ao mistério da ontologia de si mesmo, na paradoxal coincidência com a sua ambigüidade.

---

conhecimento de Deus. Mas não se pode esquecer que a autorevelação de Deus ocorre neste caso como participação efetiva na historicidade trágica em que se explicita a opção humana pelo afastamento de Deus. Por isto não há como deixar de considerar insuficientes as considerações acerca do teor hermenêutico do evento redentor desenvolvidas por Force, P., Le Problème Herméneutique chez Pascal, Vrin, Paris,1989, pgs. 177-184.

Egas Francisco - "A descida da cruz", nanquim, 2000.

HEGEL E O VERBUM CRUCIS

Xavier Tilliette[*]

Enquanto Schelling, atingido pela paixão arrebatadora da filosofia, se lança em direção ao empíreo do conhecimento, Hegel patina e chafurda nos pântanos da reflexão religiosa e teológica. É apaixonante vê-lo circundar, assediar seus objetivos, ainda mais porque ele evolui e porque o itinerário mental que se esboça nos *Escritos teológicos de juventude* equivale a uma mutação. Acrescentemos que o frêmito, a sensibilidade, não estão refreados como estarão nas obras posteriores. A "nostalgia da Grécia" funciona a todo vapor.

O encantamento pela religião grega é tal que, nos seus fragmentos precoces, Sócrates é preferido a Jesus. Lessing e seu *Nathan* fornecem a norma. Mas na *Vida de Jesus,* espécie de colcha de retalhos a partir das Escrituras, onde Hegel raramente se mostra, Jesus, retomou a vantagem, *o algo-mais de divino nele dá ao HOMEM VIRTUOSO Jesus a qualidade de um ideal de virtude,... um verdadeiro ideal supra humano, a própria virtude, virtude sem mancha e contudo não desencarnada.* Todavia, como indica esta citação, não saímos ainda das fronteiras de uma sublime moralidade, Jesus é esse ideal de virtude e de contentamento com Deus que Kant havia, algum tempo antes, admirado. Hegel louva a nobreza da moral cristã, do mais puro "sistema de moral", observando contudo que os enunciados de

---

[*] Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Tradução de Ernesto Maria Giusti (Universidade São Judas Tadeu e Departamento de Filosofia da PUC-SP).
"Hegel et le Verbum Crucis" em *Le Christ des philosophes - Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Cap. XI, pp. 105-133, Namur, Culture et Vérité, 1993.

pura moral encontram-se igualmente em Platão, Xenofonte, J.-J. Rousseau. O erro do cristianismo efetivo foi haver desviado a fé para o Cristo enquanto pessoa, haver feito da fé moral uma fé histórica, ao invés de ater-se a fé no *ideal personificado*, imagem da virtude. A divindade do Cristo, viga mestre do edifício da fé, não está posta em questão, mas, o que importa é reconhecer e amar em Jesus a própria virtude.

A tendência moralizante da *Vida de Jesus* é discreta ao longo das paráfrases evangélicas; ela surge de tempos em tempos para dobrar o discurso narrativo: assim, na parábola do semeador, "a semente semeada é o conhecimento da lei moral" e o "bom terreno" é "aquele que ouve a voz da virtude". Como o Vigário, o discípulo de Jesus pode dizer. "Eu me atenho unicamente à voz íntegra de meu coração e minha consciência". A mais alta lição do Cristo brilha em sua morte e no discurso que a precede Jesus não era o Messias, mas ele encarnava "a santa lei da Razão", ele queria "conduzir ao verdadeiro culto da divindade, à virtude". Que importa a morte, o Messias é imortal! O critério da divindade é o respeito de si mesmo, a fé na lei da razão, a consciência, esse juiz dentro do peito. O Mestre vai-se "no melhor dos mundos, no reino da infinitude", mas ele semeou "a semente do bem", espalhou o espírito do Bem, agora seus discípulos não necessitam mais ficar a ele atrelados. Este é substancialmente o sentido do Discurso após a Ceia.

No maço de papéis intitulado "A positividade da religião cristã" (onde o termo positividade é tomada pejorativamente), Hegel estabelece um contraste entre o adeus do "mestre de virtude" antes de sua morte e aquele do fundador de uma religião positiva após sua Ressurreição. A atitude de Hegel é mais crítica. Jesus não é totalmente exonerado das censuras que merecem seus discípulos. Ele encetou vãos esforços para convencer os judeus a aderirem à religião da virtude, mas ele próprio exigiu a crença em sua autoridade, a qual fazem apelo tantos cristãos (Hegel cita incessantemente a reclamação de Sittah em *Nathan* II, 1: "pois Cristo o ensina, pois Cristo o fez"). Ele deve ter falado muito dele, com certeza não se declarou Messias, mas ele não o negou, ainda que desviando para a moralidade o messianismo que a ele se creditava. *Sua* PERSONALIDADE EXTRAORDINÁRIA, *sua vida e seu destino*

deviam facilitar a instauração de uma religião positiva. Ele utilizou os milagres, que impõem um espécie de tutela à razão: e infelizmente os discípulos acrescentaram outros! Em missão eles ficam bem alegres ao fazer prodígios: sua educação havia sido abreviada! Em resumo, Jesus não está totalmente isento de seu próprio fracasso e da recaída no sectarismo e na escravidão da letra.

Uma nova modulação marca os fragmentos d"O Espírito do cristianismo e seu destino", redigidos em Frankfurt durante o inverno de 1798-1799 ou a primavera de 1799. É provável que esta segunda data seja a correta. pois acreditamos perceber aqui e lá a influência dos *Discursos* de Schleiermacher. Hegel deu um passo importante, no sentido de que a moralidade não é mais o referencial. Ele procura, com palavras joaninas de *aura* indefinida, como Vida, Luz, Amor, designar um além da moralidade, uma antecipação da existência reconciliada. Nosso comentário do Prólogo já introduziu essa esfera onde o jovem Hegel saboreia uma sóbria embriaguez. Dessa vez, Jesus está desculpado por ter fracassado contra o legalismo e a positividade das leis morais. Ele fez todo o possível. Esse *espírito sublime,* superior à moralidade, pregou no Sermão da Montanha uma moral de vida e de amor que transcende a moral.

Para caracterizar a figura de Jesus – mas não exclusivamente pois ele aplica o termo à pecadora Maria Madalena, para a qual ele testemunhará sempre uma certa ternura – , Hegel serve-se do vocábulo na moda "bela alma", *schöne Seele,* e a expressão indica desde já que a moralidade positiva está ultrapassada, que a virtude atingiu este grau de espontaneidade, de libertação do esforço, que o assimila a uma segunda natureza.

A futura dialética da bela alma, tão celébre, está latente em nosso escrito, mas Hegel está ainda subjugado pelas descrições de Schiller (em *Anmut und Würde)* e de Goethe (no *Wilhelm Meister,* as "Confissões de uma bela alma"; ver o trecho correspondente em *Dichtung und Warheit).* A reticência crescente de Hegel acompanha uma evolução do espírito do tempo, que se reflete na obra fácil de Wieland. Fr. Schlegel também usa sua capacidade sarcástica contra o mito da bela alma. O

Hegel do *Espírito do Cristianismo* está, no final das contas, na vertente da simpatia, mas não é uma simpatia incondicional, como mostra um texto algo embaraçado[1].

Existe um estudo de Hans Schmeer sobre o conceito de bela alma em Wieland e seus contemporâneos[2]. Shaftesbury, com o ideal do virtuose, J.-J. Rousseau, o mestre das almas sensíveis determinaram o impressionante, mas efêmero, sucesso cultural da bela alma. Wieland e Jacobi deleitaram-se na descrição hagiográfica desses anjos terrestres. Mas Herder franze o cenho diante das "almas leitosas e coalhadas de São Jacobi". O *Sturm und Drang* aplica um golpe na virtude idealizada. Schiller devolve o brilho à noção, mas a frieza perceptível de Goethe prepara um declínio que a *Fenomenologia do Espírito* leva à evanescência. Dessa vez são os românticos (Hölderlin e Novalis) que arcam com as despesas desse avatar moderno da infelicidade da consciência, pois não souberam abraçar a rugosa realidade.

Na época de Frankfurt, a bela alma interiorizou o destino, ela consegue reunir a coragem e a passividade, ela é resistente, mas porque renunciou a fazer prevalecer seu direito, ela neutralizou a oposição, a dor desapareceu para dar lugar a uma *livre elevação viva* acima da perda e do combate. Ela pode de agora em diante suportar e enfrentar seu destino, sendo suas dores seu próprio produto, e não uma passividade pura. Ela retirou-se das relações que podiam maculá-la. Daí essa suprema liberdade do Sermão da Montanha, liberdade que é o atributo negativo da beleza da alma: "a possibilidade de renunciar a tudo para conservar-se". A bela alma cristã está inteiramente disponível, inteiramente vaga, pronta a perdoar pois ela não ressente os erros. Com certeza isso se dá ao preço de uma fuga da vida, da evasão; a bela alma sensitiva foge da vida antes de irritar o destino, *ela não é em lugar algum vulnerável, como a planta pudica ela se retira em si mesma a qualquer contato*. E contudo a dor, a infelicidade não lhe são poupados, pois, privada ela própria das relações

[1] H. NOHL, *Hegels theologische jugendschirften,* Tübingen, Mohr-Siebeck, 1907, pp. 285-286.

[2] H. SCHMEER, *Germanische Studien*, 44, 1926.

que entretecem a vida, levanta contra ela a raiva dos justos (dos fariseus). Acima de tudo, sua retirada na interioridade não a impede de suportar pateticamente o trágico do mal: assim a propósito do escândalo das crianças, *ó necessidade dolorosa de tais lesões do sagrado! A tristeza mais profunda, mais santa, de uma bela alma, seu enigma mais incompreensível, que seja necessário que a natureza seja destruída, que o sagrado seja maculado – Do mesmo modo que para o entendimento, o divino e a unidade com Deus é a coisa mais incompreensível, do mesmo modo o é para uma alma nobre o afastamento de Deus.*

Não é impossível discernir nas descrições de Hegel os lineamentos da crítica futura, a consumpção da bela alma. Contudo é o elogio que prevalece. O episódio de Maria Madalena sugere esta reflexão: *Do sentimento de uma bela alma e do reconhecimento de uma alma por outra volta-se para o espírito dos judeus... é sem dúvida um triste contraste, mas essa comparação esclarece tanto mais... o espírito dos judeus e aquele de Jesus...*

Hegel não se contenta em aplicar a Jesus o estereótipo da bela alma, que convém também à pecadora e às heroínas de Rousseau. Jesus é o homem por excelência e portanto Deus e Filho de Deus. É o sentido da confissão de Pedro, na profundeza do homem reside uma natureza divina. Se tentamos então perscrutar a consciência do Cristo, diremos que seu estado de espírito (*Gesinnung*) é pura vida, consciência da pura vida puro sentimento da vida. Ele possui uma visão da pureza extraída da origem, da fonte, de um Absoluto. Eis por que ele faz apelo constantemente a seu Pai. Ele possui a firme consciência que tudo lhe vem do Pai. Ele é o *Filho de Deus*, não Deus, dado que ele é homem; mas como homem ele é também Filho de Deus, ele é elevado a uma categoria superior, dotado de uma natureza superior, não cativa das restrições habituais. Pedro reconheceu nele o engendrado de Deus, o "Filho da Vida". Essa conexão do infinito é um mistério sagrado, porque ela é vida e mistério de vida; seria inadequado falar de duas naturezas, o pecado da reflexão é endurecer os opostos. Jesus é o Filho de Deus como o tronco é o pai dos galhos, da folhagem e dos frutos. Ele é também Filho do Homem, uma individualidade, isto é uma parte da vida, "vida modificada", pura vida no puro

"Todo da vida", mas capaz de oposição enquanto ela é uma modificação. No Filho de Deus descansa "Espírito de Deus": a consciência de haver escapado do jugo das realidades e ser impulsionado por Deus. Uma falta cometida contra o Espírito é imperdoável. Mas uma falta contra a individualidade, o Filho do Homem, pode ser perdoada; assim o incrédulo está, desde o início, julgado.

Os judeus viram apenas o Nazareno, o filho do carpinteiro, porque eles eram! Aqui encontra-se uma das páginas mais brutalmente antisemitas de Hegel[3]. Eles foram incrédulos, e somente a fé pode apreender a relação filial, infantil, de Jesus para com seu Pai. Ela é intermediária entre as trevas, o afastamento de Deus, e a vida divina possuída. Ela é um pressentimento, e não uma consciência cujas fibras todas estejam penetradas de divino; ela não pode reconhecer senão a "modificação da divindade", o divindade", o indivíduo, o Filho do Homem. É a fé de Pedro, ela provém de uma relação divina interior – o que não pode ser dito das verdades do catecismo inculcadas nas crianças com ordens e palmatórias.

Jesus é a "luz individualizada" que João testemunhou, mas é o destino dos discípulos de tornar-se um com ele, como a videira e o sarmento. Sua morte permite a transição da fé à vida. Se ele fala de sua natureza eminente, se ele avança o seu eu, é unicamente tendo em vista os judeus endurecidos: com seus discípulos ele depõe sua personalidade ou individualidade divina, ele destrói sua personalidade para retornar à divindade, o que traduz a bela "intuição intelectual" que acompanha a imersão do batismo[4].

Hegel resume o destino mortal de Jesus[5]. Ele escolheu separar-se de seu povo e por conseguinte não sacrificar sua beleza e sua solidariedade com o divino. Mas, ao fazê-lo, ele atingiu a natureza (sua natureza) apenas sob a figura de uma sombra brilhante, ele renunciou a vivificá-la de fato e em realidade. Ele cortou-se do mundo, ele travou um combate "puro e sublime". Mas o contato com a corrupção devia separar seu destino e aquele dos fiéis. *O combate do puro com o impuro é um espetáculo sublime, mas que logo se metamorfoseia em um espetáculo horrível, quan-*

[3] H. NOHL, *op. cit.* 312
[4] *Ibid.*, 319.
[5] *Ibid.*, 328-329.

do o próprio sagrado sofreu pelo ímpio e que um amalgama dos dois sofre contra o destino com a pretensão de pureza, enquanto que o destino mantém prisioneiro o sagrado. Apesar dessa previsão Jesus não freou sua atividade. Sua existência foi *separação do mundo e evasão ao céu, restabelecimento da vida de mãos vazias na idealidade...* Para esse grande "entusiasmo de Deus" a morte amarga não significou o fim de seu "plano".[6]

A Ressurreição – que Hegel, apesar de uma linguagem cautelosa, não parece por em dúvida – deu novamente coragem aos discípulos e vida à imagem do desaparecido. É portanto por uma "apoteose" que ele tornou-se Deus e sua divindade é também a deificação de uma realidade tangível. Isso, Hegel parece lamentar. Segundo ele, a mancha, como ele diz, da humanidade – indivíduo humano que viveu, morreu na cruz e foi enterrado – deveria ter sido apagada. Mas na fé dos fiéis, o individual prende-se ao divinizado como chumbo aos pés, que o puxa para a terra. O Deus flutua assim entre o infinito celeste, o ilimitado, e a terra "agregado de puras restrições". Não conseguimos assim eliminar a dualidade das naturezas. Como Hércules na fogueira, o Cristo divinizado alçou-se ao plano dos heróis sobre um túmulo. Mas a diferença – que entristece Hegel – é que não apenas o ressuscitado é objeto de regozijo e adoração, mas também o mestre, o pregador errante e aquele que pendia da cruz. Milhões de almas em busca de Deus desde tantos séculos *lutaram até o esgotamento e martirizaram-se sobre essa ligação insólita*[7]. A forma do escravo, a exinanição, persiste, e o "envelope de realidade" continua a aderir ao Deus ressuscitado. É a "triste necessidade de realidade" que ronda a comunidade. Mas, conclui Hegel laconicamente, *o objetivo não divino, para o qual também se requer adoração, não se torna jamais, seja qual for o brilho que paire à sua volta, divino*[8].

Ora é precisamente acerca desse ponto que o pensamento religioso de Hegel vai sofrer sua mais grave mudança: longe de permanecer como um *caput mortuum* fora do campo da verdade viva e espiritual, a realidade se implanta no movimento dessa filosofia concreta, e ela faz pelas obras de

[6] *Ibid.*, 331.
[7] *Ibid.*, 335.
[8] *Ibid.*. 337.

morte do entendimento, que devemos ultrapassar mas não descartar. De maneira que o momento "crucial" de negatividade, de hostilidade, de refugo e de morte, é integrado na filosofia cristã de Hegel, e mais que simplesmente integrado: posto no centro, assim como a consciência infeliz e dilacerada é o lar das figuras da consciência. É uma verdadeira revolução no seu modo de pensar, que nos autoriza a ostentar o *Verbum Crucis*, o λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Cor. 1, 18) no pórtico de sua filosofia da religião. É um outro problema saber se essa Palavra da Cruz, autenticamente paulina e luterana, não foi conceitualizada ao excesso e descristianizada. Contudo algo terá se perdido do Fragmentos teológicos da juventude: a descrição freqüentemente fascinada de Jesus como alma bela, figura extática e celeste, admirável em seu combate contra a rigidez judia, em sua escolha sem comprometimentos por uma religião totalmente espiritual, em sua consciência banhada de vida, de Verdade e de Luz, para o jovem Hegel o Cristo terá sido um sedutor, como ele o é para o Fichte da maturidade; subsiste uma parte dessa admiração, dessa terna veneração, fugazmente na *Estética,* e mais demoradamente no comentário do Sermão da Montanha da *Filosofia da Religião.*

Evidentemente não pretendemos que a filosofia da religião de Hegel seja uma filosofia do absurdo ou do paradoxo (Kierkegaard, Chestov) ou uma teologia dialética (Barth)! Mas a notável dissertação de Käte Nadler sobre a inclusão do trágico, sem abreviação nem atenuação, no movimento especulativo conserva todo seu valor. Certas leituras, além da experiência pessoal, puderam ajudar Hegel a modificar e a reconciliar sua visão do mundo: a herança luterana remontando com os Padres Suevos ao início da primeira formação, o resplandecente Jacob Boehme ressuscitado pelos românticos de Iena, e sobretudo Hamann o Mago do Norte.

Do Mestre de virtude à bela alma, do homem divino nadando no éter da vida e do amor ao Ressuscitado glorificado vivendo na comunidade (lembrança dos discípulos, memorial da Ceia, culto), faltava um elo às aparições de Cristo, o Crucificado diante do qual a devoção de Hegel parecia prostrar-se. Era necessário para fazer justiça ao *Verbum Crucis* que a Cruz fosse mais que essa grande árvore crepuscular cortada para a fogueira de Hércules! Que o destino de morte e de paixão fosse interiori-

zado. Isso foi feito, quase sem perda, na grandiosa *Fenomenologia do Espírito.*

A cristologia filosófica se enquadra *toties quoties* em uma filosofia organizada e singularmente em uma filosofia religiosa da qual é impossível fazer abstração. Contudo somos obrigados a supor muita coisa como conhecida, para não multiplicar as explicações fora de circuito. De resto, o problema maior de interpretação da filosofia religiosa de Hegel, que vai até a divisão da alma e do espírito, tem vazão na cristologia.

Por outro lado, e mesmo levando em conta o estado miserável das versões disponíveis da *Filosofia da Religião,* esta é atravessada por correntes contrárias, podemos distinguir uma tendência redutora e uma tendência positiva, Hinrichs e Göschel se desejarmos, Hegel contra Schleiermacher e Hegel contra Hamann – sem contudo chegar a lhe atribuir o rosto de Janus. A cronologia deve desempenhar seu papel: um decênio de intensa pesquisa e produtividade (1821-1831) separa as diversas cópias que os editores manipularam.

Em todo o caso, a *Fenomenologia do Espírito*, na órbita da "Sexta-feira Santa especulativa" de Fé e Saber, representa com certeza o afélio máximo no tratamento do dado religioso. Os conteúdos, as representações, são passados sob o fogo do conceito. Jamais a expressão de religião *compreendida* havia visto pôr em relevo tão nitidamente a compreensão. Disso resulta a linguagem extremamente transposta, cifrada e esotérica. Mas nós leremos esse denso capítulo da "Religião manifesta" apenas na perspectiva cristológica.

A Cristologia da Fenomenologia do Espírito

A extrema infelicidade da consciência se traduz no duro dito "Deus está morto" que, ressoando assim no litoral do Arquipélago, faz eco à morte dos belos deuses helenos. Mas ela tem a significação mais absorvente e mais próxima quando ela diz respeito ao Deus da religião absoluta. Contudo é à vida e ao espírito da comunidade que é necessário reportar-se primeiramente para atingir o mistério manifesto da Cruz.

> As esperanças e as expectativas do mundo anterior convergiam unicamente para essa Revelação, para intuir o que é o Ser absoluto e para encontrar-se nele; essa alegria pertence à consciência de si e apoderava-se do mundo inteiro, a alegria de contemplar-se no Ser absoluto, pois ele é Espírito, ele é o movimento simples desses puros momentos que exprime precisamente isso: o ser não é sabido como espírito a não ser porque é intuido como consciência de si IMEDIATA.

Essa imediatidade (individualidade) da manifestação do ser divino, do Emanuel, conteúdo simples da religião absoluta, recebe sua verdade do espírito da comunidade, da qual ela é a substância ou em-si. É na comunidade – o Sujeito- que se encontra o movimento e a vida. E lemos essa declaração bastante inquietante:

> Aquilo que esse espírito manifestando-se é EM SI E POR SI não se manifesta se de certo modo examinamos a fundo sua rica vida comunitária e se não a reconduzimos a seu primeiro fio [portanto se enrolamos o novelo], por exemplo às representações da primeira comunidade imperfeita ou mesmo aquilo que o homem real disse.

Aplicação de um princípio geral do pensamento hegeliano que faz com que a origem seja existência imediata ou conceito simples, que a consciência comece com a certeza (ou incerteza) sensível, que o ser inicial é a denotação mais pobre... Mas o cristianismo tem de início o pleroma de sua revelação, tudo é dado no e pelo Cristo.

Em seguida Hegel esboça uma espécie de paráfrase especulativa de alguns artigos do Credo, que justifica antecipadamente, mas apenas parcialmente, a faiscante paródia sarcástica de Görres em uma nota do prefácio do panfleto *Athanasius*. A Criação: alteração ou entrada na existência imediata, do espírito eterno abstrato, cisão do conceito, alteridade em relação ao si (passividade) – vemos que a criação é inteligida com os termos do registro fichteano. O homem e o pecado: palavras como "queda" fazem parte da representação, não do conceito; o pecado incumbe ao Filho da Luz, Lúcifer, ele acarreta as outras representações de combate, de mal, de ira de Deus. A encarnação: alienação do ser divino que faz-se

carne, se anula voluntariamente e pela morte põe fim ao combate do Bem e do Mal e reconcilia consigo o ser absoluto. Através disso ele se representa como espírito, sua morte é sua ressurreição como Espírito. A Igreja: pela comunidade o Espírito retorna a si, passa à consciência de si como tal e abandona a representação.

Podemos retomar mais detalhadamente as expressões da representação.

Se o ser divino toma natureza humana, é porque eles são em si inseparáveis. Além do mais a exinanição do começo, desmente a queda, o mal não é em si mal. E a segunda alienação, a Encarnação, compensa, pela representação da não-separação (da essência e da realidade), o evento incompreensível da primeira.

Mas esta representação ainda é imediata, não espiritual – até a morte de Deus inclusive: *O homem divino ou o Deus humano morto é EM SI a consciência de si universal, ele tem o devir para essa consciência de si.* O espírito – a comunidade é o "terceiro elemento", a consciência de si universal. A ressurreição em espírito e o devir da comunidade exprimem essa tomada da representação, a saber que pelo *evento* da exinanição (encarnação e morte) o ser divino é reconciliado com sua existência. A morte enquanto morte é portanto a negatividade abstrata. Do nada do indivíduo ela se transfigura em universalidade do espírito vivo em sua comunidade que cada dia aí ressuscitando e aí morrendo. Aí expira sua particularidade na sua universalidade, em seu saber. *A morte do Mediador, compreendida pelo Si, é a supressão de sua objetividade ou de seu para-si singular,* mas foi necessário que o universal fosse real para tornar-se consciente de si. A morte do mediador é a morte do "envelope morto abstrato da substância", e portanto também da *abstração* do ser divino. É o sentimento doloroso de que Deus, ele próprio está morto, característico da consciência infeliz. Essa "dura expressão" traduz o retorno da consciência à "profundeza noturna do Eu=Eu, que nada distingue e nada sabe fora dela própria". Contudo este saber é também a acessão ao espírito (*Begeistung*), a transição da substância ao sujeito.

Em seguida um breve resumo escatológico: a comunidade, em si reconciliada, vive ainda na cisão. Ela consumou seu "giro supremo", mas a

perfeita compenetração do saber e da essência, da consciência de si e da substância permanece uma alteridade, "a ação de uma satisfação *estranha*". A reconciliação está aí apenas representada – projetada ao *longe* no futuro, no além, assim como a reconciliação do Si pecador (trata-se agora da consciência piedosa) situa-se nos confins do passado. A consciência religiosa está irremediavelmente cindida. Intervém então uma sentença perigosa que corre o risco de alegorizar o mistério da Encarnação, mas que, parece, não sensibilizou os fies de Hegel:

> *Assim como o homem divino singular possui um Pai sendo em si e somente uma mãe real, o homem divino universal, a comunidade, tem por seu próprio agir e saber e por mãe a eterna dileção que ela sente apenas, mas que ela não intui como objeto real imediato em sua consciência. A reconciliação está em seu coração, mas cindida para com sua consciência e sua realidade está ainda partida.*

Não é necessário contudo esperar o fim dos tempos. O último passo é dado pelo Saber Absoluto. O Saber absoluto assegura a derradeira reconciliação: *O conteúdo da religião exprime, anteriormente no tempo que a ciência, aquilo que* O ESPÍRITO É, *mas apenas esta é seu (do espírito) verdadeiro saber de si-mesmo.*

Certamente a Fenomenologia é a ilustração majestosa da Sexta-feira Santa especulativa. Mas não compreendemos que, não obstante a pregnância das figuras da consciência infeliz (lugar de nascimento e Gólgota de sua vida ardente), os leitores que apegam-se a esta grande obra, como Kojéve, estejam inclinados a interpretar Hegel em um sentido ateísta. A tradução teológico-especulativa poderia muito bem ser apenas uma redução, como sustentou o hegelianismo de esquerda, e se houvesse a *Fenomenologia*, seguindo o libelo de um estudo de E. Stauffer que convém perfeitamente à filosofia religiosa hegeliana, "A Palavra da Cruz e sua Lógica", acentuaríamos antes a Lógica que a Palavra da Cruz. Mas Hegel não nos deu aí sua última palavra, e estamos de qualquer maneira no bojo de um problema extremamente difícil e quase insolúvel porque, como nós havíamos já dito, ele está sobre o fio da espada, na divisão da alma e do espírito do filósofo como de todo homem.

A cruz do Cristo e a filosofia

Esse título inaugura algumas páginas penetrantes de Hans Urs von Balthasar, que aliás faz uma menção amável do opúsculo do Padre Stanislas Breton. Hegel serve-lhe por contraste de figura exemplar da dissolução do Mysterium Crucis. É a censura bem conhecida de Baader, de Görres, de Kierkegaard, mas Balthasar a faz acompanhar todavia de reservas:

> Nas formas em que a filosofia sobrepõe-se á teologia, a fronteira é freqüentemente difícil de determinar. Existe a possibilidade de experimentar a Cruz de Cristo como "Cruz universal" (Baader), pesando anonimamente sobre a existência, sem contudo confundir-se com o autêntico porta-cruz. Pascal, Hamann, Kierkegaard, Dostoïevski fizeram a experiência da existência nesse mundo determinada pela Cruz de Cristo, por mais determinante que seja por sua parte essa existência com respeito à Cruz de Cristo. Mas contudo uma distinção reside à cada vez no fundo da alma (e somente Deus a conhece): se o homem se submete à lei do Amor absoluto, que "vai até o fim", ou se ele a reivindica no final para si mesmo[9].

Com efeito, em definitivo, somos levados de volta às motivações secretas, a essa individualidade que Hegel desejou a qualquer preço excluir: o segredo de Hegel, segundo a expressão do comentador inglês, não seria o ateísmo, como pretenderam Heine, Ruge, e todos os Jovens Turcos da Alemanha do *Vormärz?* A isto oporemos as declarações explícitas, a firmeza de seu luteranismo, a angélica piedade de sua mulher, a cândida Marie, a morte tranqüila e o rosto abençoado, sobre o qual se enternece o teólogo Erik Schmidt. Mas é muito difícil apoiar-se nos magros indícios biográficos (quando Hegel se entrega as preces de seu amigo Paulus – sic o bom Schmidt – ele espanta os demônios por Belzebu!), mais temeroso ainda é sondar o íntimo e os corações. Aquilo que Hegel no fundo pensava, nós o saberemos no Juízo Final.

---

[9] *Mysterium Salutis*, III, 2, 170.

Retomemos a exposição. Nós expusemos a repulsa ainda presente ou latente na época de Frankfurt, depois o esforço de integração dialética que se estreita no período de Iena para afrouxar-se um pouco em seguida nos cursos de Berlim, mas sem retirar a ambigüidade que percorre o sistema hegeliano inteiro, e singularmente a filosofia da religião.

Jean Wahl *(Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel)* exprime muito bem a dualidade da Cruz, instrumento de suplício e balança do mundo (como dizia Simone Weil, *statera corporis*). Ele evoca o Mistério de Jesus, "cruz onde se tensiona a razão humana para Hegel como para Creuzer" (ele acaba de fazer alusão à morte de Adônis em Creuzer), ele lembra o "duro e doce dito" do "Deus está morto" e, tem esta fórmula impressionante: *O Cristo não é a particularidade pensante por excelência, particularidade que é entregue à morte sobre o Gólgota, pensamento que sustenta o mundo?* E isto, ainda mais claro: *A morte de cristo aparece desde então, por um lado, como a transposição do sensível onde este se esvanece, mas por outro também como o símbolo da dialética do inteligível onde os momentos desse* último *são conservados*[10].

Mais adiante, Jean Wahl hesita menos e convence-se da osmose entre o Cristo e a razão especulativa: As chagas que sangram no flanco de Cristo, as contradições essenciais da razão, parece que Hegel as veja, por vezes, como uma única e mesma ferida[11]; a Idéia de Cristo e a noção hegelina se identificou; o Cristo é um indivíduo que é uma generalidade; a noção morre para renascer... o Cristo é a noção... uma generalidade que toma corpo[12] – noção* é o termo português para Begriff, que Wahl não conseguiu impor –; o Imutável desce à consciência com o Cristo... Abraão, Moisés, Davi, o Cristo: símbolos da relação entre o geral e o particular.

Trataria-se aqui de uma verdadeira intussuscepção do histórico pela idéia. Mas talvez esta não seja a última palavra! Wahl apóia-se sobretudo nos textos de Iena. Balthasar pena quase exclusivamente sobre o final de Fé

---

[10] *Op. cit.*, 103-104.

[11] *Ibid.*, 107.

[12] *Ibid.*, 110.

* No original "notion", por oposição à tradução usual no francês de Begriff que é "concept" (conceito) (N. do T.).

e Saber onde brilha a fórmula da Sexta-feira Santa especulativa, resumo programático da filosofia vindoura. Ele coloca essa dogmatização na dependência de uma dogmatização e racionalização do *sub contrario* luterano (o véu é a revelação, a baixeza é a exaltação), da pura *Theologia Crucis*. Em um nível incomparavelmente mais elevado que a gnose valentiniana, diz Balthasar[13], se renova o mesmo processo de retomada filosófica do mistério da Cruz, o Homem-Deus (o *Urmensch*) coincidindo no final das contas com a auto-compreensão do homem. Hegel leva muito a sério a Sexta-feira Santa e a morte de Deus: emergência da extrema liberdade e portanto paixão extrema. Mas essa nova Sexta-feira Santa especulativa desloca e substitui "aquela que outrora foi histórica". A crucifixão, emblema da mentalidade moderna, é posta na consciência dilacerada, na Natureza desertada de Deus ("A Natureza revela em toda parte um Deus perdido..." outra sentença inesgotável). *A Fenomenologia do Espírito,* como nós acabamos de ver, reforça essa impressão de "redução". As representações religiosas, ornadas de suntuosas e pungentes liturgias, não seriam senão um vasto simbolismo derivando para a terra natal do Espírito, simbolismo que levantaria em seu centro o símbolo da Cruz.

O Símbolo e a Cruz

Toda filosofia que se rebate sobre o paradoxo absoluto e o momento de negatividade transforma uma "cristologia puramente dialética", leiam Lutero, em dialética "filosófica", em fórmula do mundo, leiam Hegel. *Sic* Balthasar, e esse ponto de vista é muito correto. Mas talvez seja necessário restabelecer os verdadeiros direitos de Hegel face a essa acusação?

De qualquer modo, existe um uso absolutamente legítimo do símbolo da Cruz, da Cruz como símbolo. Dizer que a Cruz é o princípio fundador e armação do mundo (ou igualmente, "o Cordeiro imolado desde o começo do mundo"), não é deixar de lado o espaço teológico cristão, pelo contrário. A Cruz dos crentes possui uma dimensão cósmica. Ela é o eixo e o pivô do

[13] *Op. cit.*. 168.

Universo, a Árvore cósmica. Toda uma litania de citações poderia escorar esse simbolismo irrepreesível (cf. O capítulo *ad hoc* dos *Griechische Myhen in christlicher Deutung* de Hugo Rahner). Aqui os filosofemas são recuperados, absorvidos pelo teologomena do *Mysterium Crucis.*

A coisa se complica a partir do momento em que vamos além da área cristã explícita. Outra coisa é a significação cósmica da Cruz de Cristo, outra coisa o símbolo universalizado. Na obra de René Guénon, *Le symbolisme de la Croix,* a fronteira é vencida. Cristo conformou-se com efeito ao símbolo universal. A significação da Cruz é metafísica. A Idéia universal, como imagem simbólica, ou como conceito ou lei, substitui-se à madeira da Cruz. Não é sempre fácil descobrir onde foi conseguida a chave que abre o sentido. Desse modo em Teilhard a oscilação é perigosa, a lei universal parece equilibrar a lei de Cristo, o Cristo Atlas suportando o peso do mundo. Uma tensão força a fé à Cruz e o sofrimento dos homens. Mas repitamos, erigir a Cruz em símbolo cósmico não é ainda desencaminhar a fé. Nós citamos junto com Balthasar a "Cruz universal" de Baader. Simone Weil, Reinhold Schneider associam a Cruz a uma visão pantrágica.

A Rosa e a Cruz

Hegel toca apenas levemente o simbolismo da Cruz, na medida em que persiste nele uma indistinção entre o Filho e o Mundo (em compensação o símbolo do túmulo vazio o detém). Contudo ele fez uso, e especialmente em uma frase célebre do Prefácio da *Filosofia do Direito,* de uma variante do simbolismo, a Rosa-Cruz. A Rosa-Cruz era o emblema de uma seita esotérica e maçônica fundada no século XVII por J. V. Andrä, estudante em Tübingen[14].

[14] Sobre esse símbolo dos Rosenkreutzer Jacques D'Hondt fornece-nos magras indicações (*Hegel secret*, 320-321); e igualmente Erwin Metke, Hegels Vorrede, 280. Encontramos mais informações em Hans Künig, Die Menschwerdung Gottes, 376-377, em sua fonte K Löwith, e também em Eberhard Jüngel, *Mysterium Mundi.*

Contudo Hegel procurou sintetizar mais do que opor a Filosofia da Razão e a teologia da Cruz. É o sentido da medalha gravada para seu aniversário, que representava nos dois lados a coruja (o pássaro de Minerva) e a Cruz, e que ele enviou muito contente a Goethe. Mas Goethe resmungou contra essa *contignatio* que lhe repugnava, e Hegel teve de arcar com o custo disso. É verdade no entanto que também Goethe queria edulcorar, humanizar a Cruz; ele havia escrito o poema: "Die Geheimnisse"(os mistérios):

> Essteht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen –
> Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?
>
> (A Cruz estreitamente enlaçada de rosas está erguida –
> Quem juntou as rosas à Cruz?).

Hegel inspira-se nesse poema em uma alusão irônica onde ele se pergunta se deve-se dizer Rosenkreuzerei ou Kreuzroserei. Não é uma maldade. E quando no prefácio da *Filosofia do Direito* ele convida a razão a encontrar a rosa na cruz do presente (isso inquieta D'Hondt, pois a rosa pública floresce então no Estado prussiano), esse conselho vai mais longe que uma metáfora, a rosa e os espinhos, sem dúvida, mas não tem apesar disso um grande alcance. o encantamento da Sexta-feira Santa nos traz de volta à especulação.

A Morte de Deus

Ao invés de desfolhar as rosas na cruz, Hegel, como Lutero, tomou ao contrário muito seriamente o escândalo, a quenose, a morte de Deus. No paradoxo absoluto o pensamento de Hegel vem cravar-se como uma fle-

---

A rosa e cruz ornam as armas ou o selo de Lutero: uma cruz negra ao meio de um coração rodeado de rosas brancas com a inscrição: *Des Christen Herz auf Rosen geht, wenns mitten untem Kreuze steht* (o coração cristão caminha sobre rosas, quando se mantém exatamente sob a cruz). O que Lutero comenta em sua carta a L.Spengler (Nuremberg, 8 de julho de 1530; WABriefe 5445): *Justus enim fide vivat, sed fide crucifixi*. Não é apologia da razão!

cha no centro do alvo. Os contrários se justapõem, são simultâneos no estrangulamento da morte de Deus. Hegel encontra-se, nós o sabemos, na tradição que atravessa a corrente luterana e pietista da Theologia Crucis, potentemente revivida pelo Mago do Norte. Ele recolhe igualmente um pano de fundo de evocações ao esplendor visionário de Jacob Boehme, gênio instintivo e maravilhoso que apresenta a ganga bruta dos pensamentos e quase como o diamante não-lapidado do conceito. São garantias fundamentais quando se trata de avaliar o teor religioso da filosofia cristã de Hegel.

A tentação a qual Hegel parece sucumbir nos escritos de Iena, é a universalização do paradoxo. Então a gnose ronda, o Justo martirizado (de Sócrates e de Platão) encontra o Servidor sofrente de Isaías, o símbolo subsume às figuras. O Logos da Cruz tende a emaciar-se. A Cruz, seu dilacerar-se, seu rebaixar-se, sua enfermidade, integram-se à compreensão filosófica que absolve explicando, a liberdade absoluta acarreta em Deus a Paixão absoluta, o Gólgota é o cemitério da História. Feuerbach irá bloquear o movimento no quadrante do homem.

Em um filósofo de segunda ordem, como o por demais famoso, Alain chega-se a curiosas variantes dessa "paixão inversa" do homem. Meditação de Natal, em *Les Dieux* (última página): *Olhem ainda a criança. Esta fraqueza é Deus. Esta fraqueza que precisa de todos é Deus. Este ser que deixaria de existir sem nossos cuidados, é Deus. Este é o espírito, ao olhar de quem a verdade é ainda um ídolo. É que a verdade foi desonrada pela potência; César a alista, e paga-lhe bem. A criança não paga, ela pede e pede de novo. É a severa regra do espírito que o espírito não paga...* Conclusão*: O espírito saberá privar-se da potência, de toda espécie de potência; eis o mais alto reino. Ora, o calvário anuncia justamente isso, de tão eloqüente e violento modo, que eu não acrescentarei nenhum comentário.* Sem comentários.

Ao infligir o título "Deus está morto" a um estudo de conjunto sobre o sistema hegeliano, Roger Garaudy pode ter dado a entender que a obra de Hegel significava a razão humana emergindo de Deus e dos deuses. Mas a quenose ou exinanição que culmina na Cruz de Jesus Cristo não possui certamente essa significação chã e nivelante na filosofia de Hegel. Ela

toma antes o aspecto paroxístico de uma tragédia divina. Senão a filosofia da religião não revestiria esse caráter de ambigüidade que intriga os intérpretes. Fazer de Hegel um precursor do humanismo ateu, isto liquida-se rapidamente; Feuerbach e Marx não se enganaram acerca disso. Nós percebermos isso examinando sucintamente os cursos tratando da religião absoluta, isto é do cristianismo.

Gérard Lebrun escreve o seguinte: vale apenas centrar o hegelianismo na verdadeira Teologia que ele pretender instaurar, nem que fosse apenas para por fim à lenda do humanismo hegeliano[15]. Ao menos como diretriz metódica, a observação esta correta.

A Morte de Cristo

Todo estudo sobre a *Filosofia da Religião* está irremediavelmente comprometida pela desordem irritante dos manuscritos. Não existe texto autorizado, será necessário esperar a apresentação da edição crítica, cuja marcha é tão majestosa que os cursos de Berlim estão reservados aos nossos sobrinhos em segundo grau, e mesmo assim octogenários! Admiramos tanto mais a segurança soberba dos campeões da leitura lógica que divertem-se estendendo armadilhas uns aos outros e que ultrapassam fronteiras com um passo aéreo. Mais modesto, estagnaremos na aporia.

Um excelente artigo de Reinhard Heede no *Hegel-Bilanz (1973)* mostra o estado atual dos problemas e da tarefas no que concerne a *Filosofia da Religião*. Resulta que nenhum dos textos disponíveis pode ser utilizado de olhos fechados, nem mesmo semi-abertos. O primeiro de Marheineke, precipitado, é uma compilação que não utiliza o manuscrito sobrecarregado de Hegel. O segundo (1840), sem dúvida menos devedor do que foi dito à cooperação de Bruno Bauer, é uma rapsódia na qual a cronologia e o crédito das fontes (manuscritos, notas, cópias de aula) são igualados e dissimulados, existem lacunas, saltos do pensamento, ligações ininteligíveis. Contudo este texto posto a descoberta é quase preferível ao polidor ou à

[15] *A paciência do conceito,* p. 144 (da edição francesa.)

lixa de Georg Lasson, cuja versão atentamente aparada ao seu confrade em piedade E. Hirsch a divertida comparação de "Hegel-Hércules em trajes femininos tecendo para Onfale modelos artificiais".

Além da insegurança textual, duas ordens de dificuldades agravam a interpretação dessa parte da obra. Antes de tudo a complexidade das representações, verdadeiro nó górdio da consciência religiosa: Hegel nem sempre anuncia se, quando e como ele as relativiza e em que etapa do conceito ele as situa, porém, as representações se escalonam no trajeto, no processo, da divindade, elas conceitualizam-se (imperfeitamente) umas com relação às outras. Freqüentemente Hegel contenta-se em descrever, em reproduzir os conteúdos representativos da consciência, sem que saibamos se ele os toma a seu favor como dados ou se eles dependem ainda de uma transposição especulativa que não está feita. Isso nos leva à segunda ordem de dificuldades, que não deve surpreender-nos, pois dizem respeito à interpretação geral. Não existe a representação absoluta, ainda que exista a religião absoluta – mas o que acontece com o conceito absoluto? A transferência lógica não é senão uma translação, a tradução em um registro especulativo apropriado daquilo que, de qualquer modo, permanece intacto e insubstituível como linguagem da fé viva – portanto racionalização de conteúdo, que como tais, não sofrem prejuízos? Ou então as representações não são senão esboços daquilo que desde a origem é o autor e o sujeito do movimento, anterior a tudo – antes de ser o telos –, a Idéia, o Logos, o Pensamento? É a linha de divisão entre os intérpretes e, ao preferir uma instância à outra, lê-se a *Filosofia da Religião* com olhos diferentes.

Desse gênero de problemas os adeptos ferrenhos do "discurso" hegeliano pretendem incansavelmente e em vão nos libertar. A mais recente tentativa nesse sentido, é a tese obscura e brilhante de Gérard Lebrun intitulada *A Paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano.* O autor esforça-se para inculcar-nos a idéia que depois de Hegel as coisas não tem o mesmo sentido e que não é possível pensar do mesmo. O que poderia em último caso ser entendido. Mas eis o mais preocupante: o "hegeliano não diz nada senão ele próprio, isto é, o discurso pelo discurso. Suponhamos que as significações "bem conhecidas" tenham mudado,

não sejam mais "bem conhecidas", o que irá acontecer com as perguntas? Querem fazer-nos acreditar que teísmo e ateísmo, fé e incredulidade são velhas e vãs palavras, que sua querela (e sem dúvida seu ensejo) está ultrapassada. Em conseqüência, o que diz Lebrun sobre o cristianismo é bastante superficial. Contudo ele não incorre em erro ao ressaltar a *função especulativa da morte do Cristo: o cristianismo como extinção da "mundanidade"*. A morte do Cristo é com efeito mais importante que a Encarnação, é aquela que é reveladora, ela *significa que o "mundo criado", tomado em si, nada é*[16].

Temos mais simpatia pelo belo livro *tiefsinnig* do pensador russo Ivan Ilijn, *Die philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre* (1946). Ainda que discutido e discutível, é um daqueles que em sua serenidade parece aproximar – se muito do desejo do próprio Hegel. A filosofia de Hegel é um acosmismo, inteiramente voltada para uma teologia e uma teogonia luminosas. Tudo o que passa é figura, mas existem formas e figuras universais (arte, Estado, religião, filosofia) que são as ilhotas divinas ou as "ilhas de Deus" no mundo[17]. Deus mostra-se, Deus não é ciumento, ele espalha sua luz como a luz se espalha, sem perder nem se perder – sem dúvida a intuição mais inflexível de Hegel. Esse *Dasein enthüllen und offenbaren* (Jacobi) rondou Fichte, Schelling e Hegel. Ora Jesus é essa manifestação, a razão encarnada, o termo sublime do processo ao longo do qual o caminho de Deus se manifesta. Sua morte corporal despojou o aspecto individual e finito da divindade, absorvendo-a na universalidade do espírito. Mas a Paixão mostra também que Deus assume o sofrimento do mundo e que ele o interioriza. É aqui que se torna patente o defeito da filosofia e da especulação hegeliana, que Ilijn assim caracteriza: *A marcha de Deus através do mundo é a* HISTÓRIA DE SUA PAIXÃO COMBATENTE E DE TEMPOS EM TEMPOS VITORIOSA, *pois apenas de tempos em tempos o Espírito consegue produzir figuras universais perfeitas... o* POEMA HERÓICO DA LUTA DIVINA VITORIOSA *torna-se a* TRAGÉDIA INFINITA DA PAIXÃO DIVINA... *trata-se de uma* TRANSFERÊNCIA

[16] *Ibid,* 137-138.
[17] *Op. cit.*, 409-410.

DE SENTIDO ESPECULATIVO DOS DOGMAS CRISTÃOS *que... são submetidos a uma* DESFIGURAÇÃO GNÓSTICO – SIMBÓLICA ... *E contudo faremos bem em* JAMAIS *esquecer que o mais íntimo e profundo da contribuição de Hegel ... é emprestado ao espírito do Evangelho. Hegel aprendeu no Novo Testamento, mas ele ensinou algo de totalmente heterogêneo. Hegel queria ser panteísta e não alcançou seu objetivo. Pois ele concebia o panteísmo à maneira de um* PENSADOR ARRANCADO AO MUNDO... *Um Deus que sofre no mundo está justificado diante do mundo, mas* NÃO COMO DEUS ... O ABSOLUTO SOFRENTE NÃO É ABSOLUTO; *e a* "DIVINDADE" LUTANDO INFINITAMENTE NÃO É DEUS. A "DIVINDADE" *de Hegel é um sublime criador de segunda ordem, – um "Demiurgo", uma alma ou Substância do Mundo criadora... Mas não é Deus* [18].

Reencontramos aí edulcorados os anátemas de Baader, em filigrama o caráter determinante da peripécia cristológica para a filosofia hegeliana da religião. Ilijn reconhece aliás os esforços de Hegel para fazer justiça aos dogmas cristãos, particularmente na *Enciclopédia* e na *Filosofia da Religião*. Entre esses dogmas a Trindade é a verdade fundamental. De onde a divisão tripartida da "Religião absoluta": o Reino do Pai, o reino do Filho, o Reino do Espírito – mas essa repartição cômoda é do primeiro editor, Marheineke, não do próprio Hegel[19].

A cristologia não está limitada ao Reino do Filho, certamente; ela aparece nos três reinos. E ainda que ela seja englobada pela doutrina trinitária, ela é o pivô e o ponto de viragem da teologia especulativa, porque a Encarnação significa *ad oculos* a verdade tal que não pode existir uma maior, a união do divino e do humano, de Deus e do Homem, em si e por si. É a "representação principal", a Idéia do Espírito: Deus tornando-se

---

[18] *Ibid*, 380-382.

[19] Os parágrafos 564-571 da Enciclopédia (3ª edição), "A Religião revelada" oferecem um precioso resumo e um fio condutor para as lições da Filosofia da Religião, a bem dizer em um registro bastante abstrato, e a cisão do filho na criação permanece um ponto obscuro (#568). Encontramos aí a rememoração do mistério em plena luz e do Deus não ciumento, e também a articulação da totalidade objetiva trinitária pela teoria dos três silogismos, que encantava Bruaire.

homem. A unidade da natureza divina e da natureza humana (o conceito absoluto sendo a natureza divina). Essa unidade é em si, no fundamento, ela deve ser para si, a "produzir eternamente"; de onde a necessidade do "vivo processo", da teogonia.

O espírito absoluto em sua vida eterna e seu vivo desenvolvimento é o Reino do Pai. Deus é em sua Idéia eterna em si e para si, mas ele não é reclusão e silêncio (a não ser em um primeiro momento abstrato). Ele é auto-manifestação (distinta de seu aparecimento), explicitação. Como apreender essa vida trinitária? Pela contemplação, a pura *theoria,* o "entusiasmo". A contemplação atinge a idéia especulativa o μυστήριον Deus é espírito, pura pulsação em si mesmo, supremo repouso que é suprema atividade. Mas Deus é amor, e é por isso que a Idéia eterna foi exprimida como tri-unidade. A pura luz e o mistério calmo é um jogo do Amor com ele mesmo, que se perpetua, uma geração eterna.

Hegel enumera várias representações da Trindade, que não podem ser fixadas, pois a trindade é movimento perpétuo e podemos dizer, por exemplo, que os Três são o Espírito (o primeiro e o último) ou dos três que ele são o Pai (O último é o primeiro):

> O Pai é o Deus abstrato, universal, ou singularidade total, eterna; ele é Abismo, ὄν, αἰών, profundidade, Propator, Deus escondido.
> O Filho é o Outro, a particularidade infinita, a determinação, o fenômeno; ele é λόγος, σοφία, ὄρασις, Urbild, Adão, Primeiro Nascido.
> O Espírito é a união dos dois, a particularidade ou a individualidade como tal.

Assim o Universal está em atividade, ele se manifesta e se exterioriza no segundo princípio, e o Espírito os reúne (mas Hegel, tão prolixo quando trata do Espírito em seu reino e sua comunidade é lacônico sobre o Espírito como Pessoa trinitária).

A Idéia eterna da Trindade é anunciada e precedida por representações imperfeitas que são as "fermentações" da Idéia, como a Trimurti dos hindus. Existe portanto uma escala das representações! Do mesmo modo

temos em Jacob Boehme representações "selvagens" que devem ser encaminhadas ao saber racional. Infelizmente parece que Hegel assimila Pai e Filho a uma forma de representação "pueril" puramente "imagética". Desejamos conhecer a data do manuscrito que leva esta observação; a miséria dos textos nos deixa na perplexidade.

O Reino do Filho cobre o tempo da Criação à Ressurreição. Ai mais uma vez os manuscritos não respondem à nossa expectativa. Abandonamos a idealidade do pensamento para a representação da Fé: o Filho entra no mundo. Não é o Deus trinitário com o momento de "direção absoluta" onde "toda bruma de finitude é dissipada", o Juízo absoluto pela qual Deus marca a si próprio em uma geração eterna. Mas é a "determinação continuada" da alteridade, pela criação (o Mundo) e a Encarnação.

O mundo (Natureza e espírito finito) é o Outro de Deus, eis o sentido da noção de criação. Ela é anunciada equivalentemente pelo famoso filosofema do *Entlassen* (dispensar, deixar ir) que é também um *sich-Entschliessen* (resolver-se, decidir-se). É um dos pontos mais delicados da interpretação de Hegel, e Schelling concentrou seus ataques neste local nevrálgico, a passagem da Idéia absoluta à Natureza. De qualquer modo, Hegel distingue expressamente entre o Filho Eterno e o Mundo. Parece que ele faz intervir a queda (*Abfall*) tanto como sinônimo do Entlassen, tanto como um momento distinto (aquilo que ela é na representação religiosa).

A confusão dos fragmentos compromete toda interpretação. A evocação do Demiurgo ou Filho (Lasson 88) parece motivada unicamente pela referência ao gnosticismo e de maneira alguma levada em consideração por Hegel. Em compensação a queda é posta em relação, com a caução de Jacob Boehme, com Lúcifer, o Primeiro Nascido; após a queda, "um outro" teria sido "engendrado em seu lugar" (Lasson) ou o "Filho Eterno" o teria "substituído" (Marheineke). São dois momentos de uma "análise do Filho" que continua bastante obscura, ainda mais se notarmos que Lasson produz as duas versões e que após a menção do Filho eterno ele passa ao mundo finito. As coisas se complicam pelo fato que, mais adiante, o Filho é o primeiro homem. O Homem em si, Adão, Logos, Urmensch, determinações que já haviam servido para o

recenseamento da Trindade. Hegel contenta-se em deixar flutuar as representações, mas é certo que o "Filho" engloba formalidades diversas e que é sem dúvida necessário deixá-las misturadas.

A mesma ambigüidade entalha a concepção da queda, que oscila entre o *Abfall* da Idéia e o pecado do primeiro homem. Mas o Filho de Deus não reaparece a não ser na perspectiva da reconciliação. Nessa perspectiva ele é Homem-Deus, e essa "aliança insólita" enuncia a verdade absoluta da religião absoluta. É essa verdade, em si na Idéia e em Deus, que a Encarnação faz ter acesso ao para-si e portanto ao em-si e para-si. Hegel declara: *Natureza divina e humana é uma expressão dura, grave; é necessário esquecer a representação ligada a ela. É a essencialidade espiritual*[20]. *É o momento mais grave da religião*[21].

A Encarnação é portanto a realização da verdade fundamental. Ela responde a uma necessidade – a uma carência – por parte de Deus e por parte do homem. Por parte de Deus, porque é da Natureza de Deus manifestar-se até o fim, e até o extremo da alteridade. Por parte do homem, porque é necessário que o conteúdo, a unidade da natureza divina e da natureza humana adquira o aspecto e a realidade de uma certeza sensível, de uma existência externa. Eis porque era necessário que Deus se encarnasse em um só homem individual, na particularidade. O espírito não se apresenta ao homem e o homem não é ele próprio homem senão na certeza sensível.

A fé na Encarnação de Jesus Cristo está submetida a uma dupla justificativa, que poderíamos chamar filosófica (especulativa) e apologética.

Aqui também o estado dos textos não deixa lugar senão a interpretações conjeturais. Ainda que a fé no Cristo seja possível apenas na comunidade, a Doutrina do Cristo não é a doutrina eclesiástica, dogmática. De modo que essa doutrina original do Cristo vale por si própria e deve ser considerada fora de seu prolongamento dogmático. Mas tudo, no fim das contas, a fé filosófica, a fé no reino de deus e a fé da comunidade, repousam no testemunho interno do Espírito. Um outro aspecto da crença, so-

[20] *Philosophie der Religion,* Lasson, 135.
[21] Ibid., 137.

bre a qual Hegel retorna nas considerações da *Filosofia da História* sobre o Império Romano, é a justificação histórica, a conformidade com o curso da História. Uma prova bem difícil de manejar, e que não é senão a posteriori, quase uma vaticinação *exeventu!*

A justificação ou título de crédito filosófico é aquele que conhecemos: a unidade do finito, o homem Imagem de Deus. A filosofia explicita isso, que o testemunho calado do espírito repercute no elemento do pensamento. Um outro aspecto da justificativa da aparição divina é a dor, signo do conflito e da negatividade em Deus, pois o finito não passa ao infinito sem deixar um entalhe profundo, e o infinito não se mistura ao finito sem cavar seu sulco sem fim. A exinanição é encontro paradoxal e esse sofrimento crucial. A justificação que nós denominamos apologética gira em torno da pregação das Beatitudes e do Sermão da Montanha: a "parusia mais pura, a mais insólita". O Evangelho do reino de deus é sem dúvida o anúncio de uma religião incomparável, insigne. Mas é necessário que ele receba a marca da intuição viva, pelo espetáculo das vida, da paixão e da morte de Cristo. O Cristo aparece não somente como um Mestre, mas como um profeta, com o qual a presença divina identifica-se substancialmente[22]. Além disso ele foi o mártir da verdade. Mas nisso ele é comparável a Sócrates, ele não é senão um homem superior, um mensageiro de Deus. Não é ainda o ponto de vista religioso, a "contemplação em espírito". É verdade que outros textos[23], instituindo igualmente o paralelo com o ensino e a morte de Sócrates, modulam algo diferentemente do contraste. Consideração humana e contemplação espiritual são as duas vertentes de um único acontecimento. Aqui o ponto decisivo é a morte de Cristo: *a morte de Cristo é o centro em torno do qual (a consciência) gira*[24]. Como o indica o título desse parágrafo, a morte de Jesus como morte de Deus é o momento determinante da cristologia e da teologia hegelianas.

---

[22] Ibid., 153.
[23] Ibid., 169 (ed. Marheineke, 295).
[24] Ibid., 170.

Como abordar esse "pensamento terrível"? A morte de Cristo é a morte de Deus, não há o que atenuar nesse pungente verdade. Ela significa que a morte, a negatividade, pertencem a própria existência de Deus, que o finito é um momento do infinito. Ora, com efeito, é a verdadeira finitude, a extrema finitude. "o mais profundo abismo". A negatividade extrema é a suprema exinanição: "representação inaudita, terrível", que fixa a segunda estrofe do cântico "O Traurigkeid, O Herzeleid" de Johann Rist (Ó grande desamparo! O próprio Deus está morto!). Mas essa suprema negatividade e sofrimento é ao mesmo tempo o supremo amor. Na mais profunda dor realiza-se o mais sublime amor (Claudel: o amor fez a dor e a dor fez o amor).

Desse modo é ultrapassada a própria morte. A própria morte é o negativo que se anula. Morrendo, o Cristo destrói a morte, a morte natural, temporal, a morte do pecado, Produz-se uma reviravolta, a morte é a morte da morte. Eis porque ela é satisfação, reconciliação, redenção, para além da imputação moral.

O Cristo morreu por todos, ele carregou e apagou os pecados dos homens, o mal do mundo. O Cristo é por essa razão comparado á serpente de bronze, cuja visão curava as vítimas [25].

Um outro traço dessa reviravolta diz respeito as circunstâncias. O Cristo padeceu o suplício infamante – o patíbulo, o cadafalso – infligido pelos romanos. Ele foi executado como um malfeitor. Mas nesse caso a baixeza alcançou o sublime, o mais vil tornou-se o mais glorioso. A Cruz tornou-se o lábaro imperial, "estandarte, tope". E justamente sobre as ruínas do império pagão. É a "revolução" do cristianismo.

O Reino do espírito contém a breve eclesiologia hegeliana. Ele é essencialmente constituído pela vida da comunidade aclesiástica, mantida por sua fé subjetiva e objetiva, de culto. É na comunidade que cristo "em espírito" é reconhecido e acreditado; e tudo aquilo que foi dito anteriormente do Cristo emana no fim das contas da comunidade. O Cristo encarado em sua comunidade é objeto de crença, e essa crença diz respeito á identidade do Filho de Deus e do indivíduo histórico Jesus de Nazaré.

---

[25] Ibid., 174.

Nós não conhecemos mais o cristo segundo a carne, esta poderia ser a divisa da cristologia hegeliana. Com efeito a fé da comunidade transfigura, metamorfoseia esse indivíduo singular. A Igreja *decreta* que ele é o Filho de Deus. Certamente o filósofo não deve preocupar-se com os concílios, as definições e os dogmas. Mas o conteúdo da fé deve ser justificado pela filosofia. E é justamente de Jesus de Nazaré (o filho do carpinteiro) Filho de Deus que se trata. Esse Homem-Deus está no centro da comunidade cristã. E não podemos economizar as provas.

A explicação retrocede inevitavelmente as explicações já vistas. Ela se articula em dois tempos: l) Deus tem um Filho? Este Filho já foi enviado? A essas perguntas respondem a idéia da Trindade e a idéia da Manifestação de Deus, de seu mistério inteiramente a descoberto. 2) Esse Filho necessariamente revelado é Jesus de Nazaré, como o afirma a comunidade cristã? Para assegurar-se, podemos e devemos em primeiro lugar constatar que Jesus levou uma vida conforme á idéia, que realizou a idéia infinita de homem – velha prova idealista já polida por Fichte, Schleiermacher e furtivamente pelo jovem Schelling. Além do mais os tempos estavam realizados, a Idéia "completamente madura na profundeza do tempo"! Mas a verdadeira prova , aquela que engloba e garante o argumento precedente, é o testemunho do Espírito. O Espírito é para si sua própria prova, ele testemunha para si e esse testemunho oriundo da idéia imanente é verdadeiro. O Espírito é o milagre por excelência, a fé não deve apoiar-se em prodígios, para com os quais Hegel compartilha a repulsão de Fichte. Esse testemunho do Espírito se traduz pela "efusão de Espírito-Santo": ele se prorroga, ele continua a certificar-se a si próprio na fé da comunidade, na qual ele vive.

Uma nota marginal de Hegel a propósito de Cristo perfeição da Idéia não deixa de despertar uma suspeita: *em outros – Hércules – imperfeitamente, p. ex. seus feitos, e de modo algum pela natureza do espírito.* O desprezo da historicidade implica em favor de uma "história eterna" despojada de contingência leva a essas flutuações que facilitam as interpretações contraditórias e que se vingam na insolência dos discípulos, Heine, Bruno Bauer, David Straus.

Conclusão

Nossa conclusão será contudo favorável a Hegel, pois salta aos olhos que ele desejou compreender a religião cristã e não substituí-la – e compreendê-la pela filosofia, uma filosofia que é em sua base uma teologia, por conseguinte não encontramos em Hegel, pelo menos não diretamente, esse paralelo do filósofo especulativo e de Cristo que tem algo de involuntariamente insolente em Espinosa e em Fichte. Com certeza os lugares onde Hegel abandona a exegese da fé comunitária tornam-se rapidamente redutores, e a fé pessoal de Hegel, esse segredo acerca do qual não temos o direito de falar e ao qual um invisível ímã nos reconduz incessantemente, dá lugar a perplexidades. Mas ele é menos racionalista que outros que gabam-se de sê-lo na medida certa, ele não preconiza, como seu inimigo Schelling, uma terceira Igreja ultrapassando a católica e a luterana, como Jaspers uma comunidade dos razoáveis com patente kantiana. Quando perfuramos a "casca" da linguagem rebarbativa, ficamos cada vez menos chocados.

Fica que a fé "subjetiva" eleva um longo e estridente grito de protesto contra Hegel e aquilo que a ele se relaciona – e isso apesar do rigor do *Paradoxon Crucis* hegeliano[26]. Kierkegaard é a voz mais veemente e

---

[26] *Verbum Crucis* é o subtítulo escolhido por Emilio Brito para sua magistral *Christologie de Hegel* (Trad. B. Pottier, Paris, Beauchesne, 1983). Convém saudar a trilogia hegeliana realizada por E. Brito, ao lado de trabalhos monumentais sobre Schelling e Scheiermacher: além dessa *Christologie, Hegel et la tâche actuelle de la christologie, Paris, Lethielleux-Sycomore,* 1979, uma confrontação cerrada com o problema cristológico na teologia atual, e *Dieu et l'être d'aprés Thomas d'Aquin et Hegel,* Coll. Théologiques, Paris, PUF, 1991, um outro tipo de confrontação em forma de canto alternado, onde Santo Tomás da o *lá.*

Existe um certo distanciamento entre *Hegel et la tâche* e a *Christologie,* mas a preocupação da primeira obra é sobretudo fazer passar pela prova da esfinge, com conhecimento e sagacidade, os cristólogos modernos e suas freqüentes aporias. Alimentada por uma informação exaustiva que não sufoca a reflexão, a *Christologie* apresenta um quadro analítico e crítico das "cristologias" de Hegel. Mas o enquadramento diacrônico não deve induzir em erro: *as* cristologias (522-531) se encaixam e se ordenam segundo uma intenção coerente e uma certa

melhor conhecida desses defensores da subjetividade infinita. Este solitário vale aliás todo um exército. Mas Hegel tivera anteriormente de suportar a crítica sempre viva e original de Baader, censurando-lhe equivalentemente de reconstruir o Cristo e prescrever-lhe um comportamento. A história em sua faticidade humana e material é a grande perdedora. A "restrição" de Deus ao indivíduo sensível seria, segundo o jovem Moritz Carriere, o cúmulo do egoísmo, Tanto vale dizer, responde Baader, que o único lugar transparente em uma cobertura opaca, pois ele deixa passar a luz, é a concentração do egoísmo luminoso! (*Revisão dos filosofemas da escola hegeliana*). Para os hegelianos, prossegue ele, o cristianismo – e portanto o Cristo – ora não lhes aparece como suficientemente natural, ora não suficientemente sobrenatural. A censura atinge certamente o mestre. Mas não poderíamos esquecer com que seriedade impressionante ele fincou a Cruz do Cristo no "centro da especulação" (para retomar um título de Rosenkranz).

---

estabilidade (que encontra seu indício na carta a Windschmann). As "variantes" cristológicas não prejudicam a unidade da doutrina, uma cristologia da glória mediada por uma cristologia da morte. Mas o *Verbum Crucis* vai mais longe que a palavra de Hegel, ele profere ele mesmo a *Gloria Unigeniti*. Em uma "saída" notável Brito examina em seguida os grandes tema cristológicos deixados a serem construídos por Hegel.

O livro de Brito coroa uma série de investidas penetrantes devidas principalmente a Albert Chapelle, *Hegel et la religion*, 3 vol., Paris, Éd. Universitaires, 1963-1971; a Claude Bruaire, *Logique et religion chrêtienne dans la philosophie de Hegel e L'Affirmation de Dieu*, Paris, Seuil, 1964; a André Leonard, La foi *chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970; finalmente o Padre Michel Sales reuniu textos inéditos ou dispersos do Padre Gaston Fessaed sobre Hegel, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, coll. Théologiques, Paris, PUF, 1990.

JESUS EM REICH: A TIRANIA E A CONSPIRAÇÃO CONTRA A VIDA E A EXISTÊNCIA

Luzia Marta Bellini[*]

> "Leia atentamente, refletindo bem, o sermão da montanha. Substitua "Pai'" que quer dizer "Deus" por "Força Cósmica". Entenda por "Mal" a degenerescência trágica dos instintos naturais do homem.(...) Considere este "mal" como o dragão que defende ao amor divino no homem. E, agora, leia o sermão da montanha. (Reich, *O Assassinato de Cristo*, p. 47).

Introdução

Em Reich, Jesus Cristo é o princípio da Vida. A figura de Cristo é a própria vida, ele encarna a dimensão mais natural do movimento da vida: o protoplasma novo, não modelado do recém-nascido circulando no corpo sem impedimento, sem couraças. "Amava as crianças e ele mesmo se assemelhava a uma criança", diz Reich. Em toda criança recém-nascida a presença de Deus pode ser sentida, vista, cheirada, amada, protegida, desenvolvida. Mas, em cada recém-nascida, a vida é suprimida, contida, detestada, reprimida e, finalmente, abolida. Este é um dos aspectos do assassinato de Cristo. Sua beleza e sua generosidade desafiava a existência emocional de outros homens, por isso, teve que ser assassinado.

---

[*] Professora do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá.

Reich fala de Cristo como um homem alimentado pela bioenergia. Sua vida, seus gestos, seus amores, seu olhar, sua "militância", suas mãos abertas, e seu corpo florescem em sua generosidade e, assim, se torna intolerável para uma sociedade biopática com homens encouraçados. Cristo é o corpo de amor, irradiante que foi trucidado por organismos cheios de ódio.

A visão de Reich sobre Cristo assenta-se, então, em sua concepção de homem e sociedade. Empenha-se, observa Roger Dadoum, poeta da obra de Reich, em reduzir ao máximo a distância entre a experiência infantil e a experiência atual e estabelece a primazia do atual assinalando um papel fundamental às perturbações da sexualidade genital, aos traços do caráter e às marcas orgânicas visíveis e palpáveis que se formaram às custas do material inconsciente que a memória capta do passado. Não há um abismo entre o passado e o presente, entre o histórico e o contemporâneo, "todo o mundo vivido do passado vive no presente em forma de atitudes caracteriais".

Jesus em Reich está em *O Assassinato de Cristo*, uma obra "diferente" onde a idéia do divino, de cristianismo foge da habitual. Em Reich a leitura de Cristo vai além da dimensão de Jesus como filho de Deus e como judeu que sofre a ocupação romana. A visão reichiniana não se satisfaz com a idéia de um messias judeu que conduziu milhares de homens com aspirações anti-romanas espoliados por judeus ricos.

Jesus é o exemplo mais claro do *caráter genital,* é portanto uma realidade natural, não um líder das pestes emocionais. Sua visão de Cristo não se limita a um ser histórico ou um ser divino, ele não é um mistério, "ele é natureza", elemento integrado de um fluxo total e unitário de ocorrência cósmica. É por isso que o sermão da montanha deve ser lido atentamente. Nele "Pai" é a "força cósmica", é a bioenergia e "mal" as torções que sofremos em nossa vida biológica e em nossa existência que nos encouraça, impedindo "o acesso ao amor divino no homem". O sermão da montanha que Reich propõe é este:

> Nosso amor-Vida que estais no céu,
> Santificado seja vosso nome.

Venha a nós o vosso reino,
Seja feita vossa vontade,
Assim na terra como no céu.
O pão nosso da cada dia,
Nos dai hoje.
E perdoai as nossas culpas,
Assim como nós perdoamos
Aos que nos têm ofendido
E não permitais que nosso amor
seja deturpado
Mas livra-nos de nossas perversidades.

Jesus: corpo de amor

A figura de Jesus Cristo em Reich tem que ser lida no conjunto de suas obras. Embora exista especificamente O *Assassinato de Cristo* a análise de Reich tem como ponto de partida que Jesus é a encarnação genuína da sexualidade. No termo reichiniano isto é o mesmo que dizer função primordial da vida, totalidade que integra corpo e natureza, corpo e relações sociais. Cristo possuía uma harmonia organísmica, tinha plena sensação de seu corpo e não "carregava com ele uma carne frustada e permiciosa". Foi um líder porque possuía traços do caráter genital que se apresentava como corpo de amor.

A idéia de caráter genital está em *Análise do Caráter*. Caráter para Reich é, em primeiro lugar, um mecanismo de proteção narcisista contra as ameaças do mundo exterior e contra as pulsões instintivas interiores. Significa, do ponto de vista biológico, que o caráter corresponde a uma adaptação do sujeito-humano ao meio- humano. Essa adaptação ou autoregulação é a capacidade de o organismo humano se impor diante dos mundos interno e externo. Isso lhe conduzirá a constituir uma forma própria, mais especificamente seu próprio caráter. O caráter se constrói como um jogo de formas inseparável da função, ou seja, o caráter é história individual que se traduz e se inscreve nos sucessivos caminhos no corpo. É neste sentido que para Reich o andar, o modo de falar, de olhar são expressões de um caráter.

Trata o indivíduo em termos de potencial emocional e de comportamento corporal e psíquico, movimentos de uma estrutura e de uma história que determina, em parte, o "destino" do indivíduo.

Em uma sociedade dominada pela repressão da vida, do prazer, a construção caracterial ancora-se na angústia que, então, passa a governar a mente e o corpo. Reich chama esse movimento de atadura caracterial da angústia pelo qual o organismo erige suas formações defensivas. Há muitos aspectos de construção do caráter, mas o mais importante" é o momento de desenvolvimento libidinal do indivíduo durante o transcurso do qual as pressões externas (ameaças e estímulos diversos do meio, intervenções dos pais, ação educadora, etc...) e as pressões, internas (exercícios pulsionais, conflitos, repressão, angústia, êxtase) foram mais ativas, mais formadoras, e estabeleceram as fixações particulares da libido e os traços caracteriais da defesa".[1]

O caráter é, assim, forma e função, resistência e couraça, história e estrutura que define a dinâmica do indivíduo em seu dia a dia. Reich propõe-nos algumas formas: o caráter genital, o caráter neurótico e o caráter pestilento. De modo geral, esse estudo comparado do caráter genital neurótico, descreve o que constitui o espaço da potência orgástica, isto é a capacidade que tem o humano de permitir o fluxo da libido ou de não permitir assegurando a couraça como defesa diante da vida. A couraça é armadura que impede a potência orgástica: o contato com o outro, com o amor, a sexualidade, com o trabalho prazeiroso, e torna o corpo petrificado. A expressão mais terrível desta armadura encontra-se no caráter peste-emocional.

O caráter genital se identifica como potência orgástica. O indivíduo com este caráter é capaz de exercer sua vida e sua existência em função da genitalidade que, em Reich, significa realização no trabalho, busca de um conhecimento não mecanicista, de amor e realização da sexualidade. Potência orgástica vai além da noção de função genital. Para Reich é compreender o organismo como unidade vegetativa vivente que possui um sistema energético de equilíbrios muito delicados. Podemos dizer que

[1] Roger Dadoun. *Cien Flores para Wilhem Reich.* p. 120.

o caráter genital tem ou exerce em sua vida uma modalidade fundamental de todo ser vivo: contração-expansão, carga-descarga, tensão-distensão. Esta é a função atribuída por Reich ao orgasmo, expressão de movimento de profundo prazer que se reproduzem no cotidiano ouvindo música, no trabalho, na amizade, em outros atos do fazer humano. O caráter genital não tem impedimentos para reviver o que chama de experiência emocional primária, o corpo protoplasma e seu ritmo essencial: contração e expansão. São essas as características de Cristo. Jesus, para Reich, é portador da graça divina e natural, da Vida não corrompida e simples. Tinha seu sistema organótico livre, ou seja, capacidade para permitir a libido fluir livremente pelo plasma e em contato com o universo. Daí seu "poder curativo" tão mal interpretado, diz Reich.

Cristo conhecia as expressões da vida. Não condenava o corpo. Compreendeu a prostituta e a mulher que era infiel ao marido; não as perseguiu, nem as condenou. Era um líder natural, sua alma tinha uma graça divina. Toda visão de Reich acentua um Cristo com uma extraordinária irradiação qualificada como divina ou na expressão reichiniana da "organótica", de uma áurea de intensa fascinação erótica:

O cristão, escreve Reich em *O Assassinato de Cristo*, transformou a idéia "esta é minha carne, este é meu sangue" em Forma Jesus. Ele trazia outra dimensão: a de corpo no amor. Diz:

> Ele não se revela, porque não tem nada a revelar. Ele apenas vive à sua maneira. E, como vê e sente o quanto são infelizes e diferentes dele, tenta ajudá-los. Ele tenta inculcar-lhes seus próprios sentimentos de simplicidade, de fraqueza, de intimidade com a natureza. *Ele ama as mulheres;* ele se cerca de mulheres, como se cerca de homens, ele vive seu corpo "no corpo", como Deus o criou. Não vive sua carne, mas seu corpo. O sentimento vivo que ele tem é bem diferente do que têm os escribas e os talmudistas. Eles perderam Deus dentro de si e procuram com sofreguidão (...).[2]

[2] Wilhelm Reich. *O Assassinato de Cristo.* P. 24

Deus está em Jesus como fonte de luz, de energia vital, e, também como fonte de amor. Jesus não pregava a fé e a obediência às leis de colérico Deus; ele falava da necessidade do contato humano revelado pela generosidade, amor, bondade e mesmo pela franqueza. A mesma franqueza que usou ao condenar os fariseus e escribas, comerciantes da dor e do sofrimento alheio. Cristo ama, fala Reich, mas não seu inimigo. Este ideal cristão: "Ama teu inimigo" é "extremamente útil e prático - *para o inimigo*".

No Jesus de Reich está a idéia de Giordano Bruno. As formulações de Bruno da existência de um *mínimum,* partícula ínfima que está em unidade com a imensidade infinita, o máximo, Reich as toma como a unidade entre o homem e a natureza que mantém o corpo radiante e vivo. É o bíon ou orgônio que permite essa unidade, e, nesse sentido, todos podemos ser divinos, pois todos temos essa energia vital.[3]

> Bruno antecipou, no século dezesseis, por simples reflexão, a descoberta da energia do orgone cósmico no século vinte. Ele descobriu e encerrou em um sistema de pensamento as inter-relações entre o corpo e o espírito, o organismo individual e seu ambiente, a unidade básicas do universo, um universo infinito envolvendo uma infinidade de mundos. (...) Bruno acreditava numa alma universal que animava o mundo; essa alma, para ele, identificava-se com Deus. Bruno era essencialmente funcionalista.[4]

Essa alma do mundo estava em todas as coisas, nos homens e no universo simultaneamente. Em Jesus essa realidade estava expressa ao "pé da letra", escreve Dadoun. Seu corpo e sua fala irradiavam expressões autênticas, apaixonadas pela vida. Para Reich, Cristo era a expressão máxima do amor corporal e divino, tinha contato com a energia vital e sabia transmiti-la aos outros homens. Não havia na alma de Cristo "o

---

[3] Trata-se da energia descoberta por Reich. As descrições das pesquisas reichinianas estão no livro A Biopatia do Câncer do próprio Reich. Roger Dadoun também relata essas pesquisas apontando documentos e trabalhos de pensadores como Ernst Bloch que tomam a pesquisa de Reich e sua ligação com o pensamento de Giordano Bruno com muita seriedade.

[4] Wilhelm *Reich. O Assassinato de Cristo,* p. 121.

mínimo desejo assassino". Seu corpo pisava firmemente o solo, "como quisessem criar raízes", não era o andar de profeta, sábio ou professor, "ele não sacrificava nada de sua dignidade natural". Sua voz era melodiosa e ao mesmo tempo expressiva. Emergia diretamente de seu corpo "e, não de uma garganta crispada ou de um peito rígido". Ele "amava as pessoas".

Ao reunir todas essas condições, Reich coloca a figura de Jesus como o exemplo mais claro da sexualidade, do caráter genital que se traduz num corpo adorado e ao mesmo tempo assassinado por ser o corpo do amor.

O assassinato de Cristo significou o triunfo da couraça caracterial neurótica, da peste emocional. Assim, diz Reich:

> A bondade de Cristo, sua capacidade para o contato sua atitude compreensiva em face da fragilidade do homem, das mulheres adúlteras, dos pecadores, das prostitutas, dos pobres de espírito, não se enquadravam em nenhuma outra imagem biológica de Cristo. Sabemos que houve mulheres que amaram Cristo - mulheres respeitáveis, belas, generosas. Este é um ponto importante se quisermos compreender seu assassinato final.[5]

A figura de Jesus em Reich é a de um Deus amoroso, que transmite suas qualidades, "que serão as qualidades da Vida irrestrita, aos seus filhos e de seus filhos", vida que não importa como será pois "será *ela mesma*". Esta idéia de Reich, ou melhor, esta ênfase na vida se dá porque estamos numa sociedade onde a miséria pessoal e social povoam "os gabinetes de muitos governos modernos, progressista", de seitas estalinistas, de "mascates da liberdade", de cérebros mecanicistas que odeiam o "amor autêntico do corpo como a um veneno". É a sociedade da morte, da peste emocional.

Cristo em Reich é a história de nossa construção caracterial onde múltiplas dimensões se cruzam: a divina, a história, humana numa perspectiva de um racionalismo aberto, plural. Mais ainda, é a história do próprio Reich, de seu percurso e de sua morte na ala da morte da prisão de Lewisburg, Pensilvânia, 1957.

---

[5] Idem, p. 36.

Cristo: corpo assassinado

Jesus em Reich separa o caráter saudável do doente, amesquinhado e combativo camarada de uma liberdade que mata mais do que liberta. Este último é o caráter peste emocional, presente na cultura e na civilização como figura importante para o poder. Na realidade Reich, Cristo representa a busca da felicidade, da liberdade que só será possível com a capacidade de o indivíduo ter contato saudável com o mundo. Toda e qualquer política que impedir a completa coordenação do corpo e suas emoções, matar no homem seu desejo de paz, de trabalho, de obter conhecimento e amor jogará as pessoas no vazio emocional.

Está na *Análise do Caráter*, a figura do *pestilento*, o assassino de Cristo. É o indivíduo neurótico, encouraçado que se ocupa na destruição do Outro. Reich cunhou esse caráter após anos de prática clínica como médico, psiquiatra e militante da Sexpol com um trabalho de prevenção de neuroses.

O indivíduo atacado pela peste emocional atribui sua maldade aos outros e, com isso, pretende libertar-se a si próprio da responsabilidade de seus atos. Está em Mocenigo, o delator de Bruno, em stalin, o assassino da esquerda na URSS, a persona do caráter peste emocional. Está em Judas Iscariotes, delator de Jesus que, por "trinta moedas", vendeu sua dignidade e a vida de um homem.

Em uma entrevista de 1952, publicada em *Reich fala de Freud,* Reich traduz a peste emocional como provocada pela profunda carência que os pestilentos sofreram quando bebês. Diz Reich:

> A expressão "peste emocional" não é depreciativa. Não implica malevolência consciente, degeneração moral ou biológica, imoralidade etc. Um organismo cuja mobilidade natural foi continuamente dificultada desde o berço, desenvolve *formas artificiais de movimentos*. Coxeia ou anda de muleta. Do mesmo modo, um homem atravessa a vida com as muletas da peste emocional quando as expressões auto-reguladoras naturais da vida são suprimidas desde o nascimento. *A pessoa que sofre*

> *peste emocional coxeia em termos de caráter.* A peste emocional é uma biopatia crônica do organismo.[6]

A couraça indivíduo atacado por peste emocional é defensiva e aflora com todas suas forças em épocas de grandes crises econômicas, políticas e culturais. O afeto deste caráter é ódio, e a energia que o alimenta vem de sua impotência orgástica.[7]

No corpo, o pestilento deixa-se entrever como um sádico, mostra traços de uma musculatura contraída que ataca tudo e a todos. Na fala mostra-se debochado, ataca as pessoas com piadas, chistes "espirituoso" e mesmo intelectualizadas. Reich demarca aqui o terreno dos indivíduos cuja capacidade de amar, pensar e trabalhar está deteriorada e, portanto, volta-se furiosamente contra os outros, procurando confundir, deformar por golpes rudes e obscuros que lhe provocam inveja.

Esse caráter não suporta frustrações, tampouco tolera ficar encerrado em sua couraça caracterial. Joga-se em círculos sociais e, nestes, procura manifestar sua opinião sempre intolerante sobre aquelas que "brilham". A fofoca é sua marca registrada. São os homens pequenos, "zés-ninguém". Um desse matou Cristo e vai continuar matando:

> Pode-se encontrar Judas Iscariotes em cada país, em cada associação que se reúne em torno de alguém rico e generoso, em qualquer época da humanidade. É o seguidor, o discípulo ardente e fervoroso, o que está pronto para morrer por seu senhor à frente de todos. É a criança jogada na lama, a alma despedaçada, que cresce para ser traidor por estrutura. Ele será o que odeia e toma o saco vazio e cheio de fúria, na expectativa do céu. Será aquele que não compreenderá com seu corpo um só movimento, uma só palavra, um só olhar, um só afago de seu mestre.[8]

---

[6] Wilhelm *Reich, Análise do Caráter,* p. 447.

[7] É importante ressaltar que para Reich impotência orgástica não significa capacidade para a ereção. Trata-se da capacidade para permitir a corrente plasmática, alcançar a completa descarga e sentir prazer pelo contato sexual e afetivo.

[8] Wilhelm Reich. *O Assassinato de Cristo.* p. 101.

Cristo foi assassinado por possuir uma estrutura de caráter voltada para a verdade, o amor, por sua natureza genital, por sua franqueza, por ser amado e amar. A crucificação de Jesus representa, em Reich, a tragédia do homem sob o reinado da peste emocional bem protegida. O corpo assassinado de Cristo significa que o povo precisou reservar a cruz para matar o desejo, a liberdade, o amor. "É a desencarnação de Jesus Cristo e sua completa espiritualização", comenta Reich. Esse movimento conferiu à religião cristã sua nova coloração: o corpo assassinado e destroçado cedeu lugar para o perverso "pecado da carne".

O Assassinato nosso de todos os dias

O homem que assassinou Cristo e depois fez dele o seu Deus mais amado, diz Reich, também guardou, através do tempo, a noção de erro trágico, mas lógico. O olhar detalhado sobre a história revelará o assassinato de Jesus ocorrendo todo dia, embora esconder a figura de Cristo morto seja uma das características da peste emocional. "As vítimas do assassinato variam, porém as razões são as mesmas."

Há uma multidão de Zés ninguém que perambulam no mundo sacrificando suas vítimas em nome da paz, das necessidades históricas, da ciência e da tecnologia. Giordano Bruno foi uma das vítimas da peste. Mocenigo, seu delator à Inquisição, invejava-o; queria sua sabedoria. A morte de Bruno simboliza a retirada do autêntico, do herege, do estudioso, do mestre.

> Desde o real Assassinato de Cristo e tudo o que levou a ele, até o assassinato de negros em Cícero, Unidos, de pacifistas na União Soviética, de judeus na Alemanha hitlerista muito tempo se passou marcado por acontecimentos de importância primordial.(...) Os métodos de execução variam de país para outro e de uma época para outra. Pouco importa se Danton foi para a guilhotina, se Lincoln foi morto por uma bala na cabeça; se Gandhi recebeu uma bala no peito, se Wilson ou Lenin, esmagado pelo sofrimento de ver seus sonhos se despedaçarem,

> morreram de um ataque apoplético; é sempre o mesmo fio vermelho básico que marca o motivo culto que leva Dreyfus a ficar preso durante cinco anos por um crime que não cometeu; ou um juiz criminoso a condenar a vinte anos de prisão um inocente, que agradece e perdoa como um bom cristão, enquanto o juiz e o promotor ficam em liberdade...[9]

A imobilização provocada pela couraça enfraquece nosso metabolismo energético, torna a alma e o corpo rígidos, predispõe-nos a uma filosofia que não se perturba com os grandes ou pequenos problemas da vida, ou nas palavras de Reich, rouba-nos nossa energia emancipatória para dar lugar à energia reguladora.

Sua preocupação centra-se, nesse sentido, nas crianças. Elas dependem, em grande parte, de uma educação auto-reguladora para assegurar uma estrutura de caráter que possa suportar os golpes duros de uma vida rica e se tornar capaz de adaptação às leis bioenergética. A figura de Cristo pode nos lembrar uma vida e uma moralidade natural e, sobretudo, evitar nossos assassinato de cada dia.

Referências bibliográficas

Dadoun, Roger. *Cien Flores para Wilhelm Reich.* Barcelona: Anagrama, 1978.

Fundo W. *Reich para a Criança do Futuro. Reich fala de Freud.* Lisboa: Moraes, 1977.

Reich, Wilhelm. *O Assassinato de Cristo.* São Paulo: Martins Fontes, 1986.

Reich, Wilhelm *Análise do Caráter.* São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Reich, Wilhelm. *La biopatia del cáncer.* Buenos Aires: Nueva Vision, 1985.

[9] Idem, p. 50/51.

Egas Francisco - "Cena do Calvário", nanquim, 2000.

NOTAS PARA UMA INTERPRETAÇÃO DA FIGURA HISTÓRICA DE JESUS DO PONTO DE VISTA D'O ANTICRISTO DE NIETZSCHE

Oswaldo Giacoia Jr.[*]

1. Introdução

Duas afirmações lapidares não somente autorizam como até mesmo exigem que o tema: "Jesus histórico" seja tratado, no que respeita à obra de Nietzsche, no interior do quadro teórico aberto pelo conceito de "décadence". Trata-se, em primeiro lugar, da caracterização de Jesus de Nazaré por Nietzsche como "o mais interessante décadent" da história. A segunda afirmação contém e expressa a intenção fundamental de um dos escritos nietzscheanos tardios que, de certo modo, constitui a pedra de toque para a compreensão de seu derradeiro esforço filosófico, ou seja, d'O Anticristo: "Eu volto atrás, conto a ***autêntica*** história do Cristianismo. – A palavra 'Cristianismo' é um mal-entendido –, no fundo houve um único cristão, e este morreu na cruz. O "Evangelho" ***morreu*** na cruz. Desse momento em diante, o que se domina 'Evangelium' já foi o contrário daquilo que ***ele*** viveu: uma má-nova, um "***Dysangelium'***."[1] Tais afir-

---

[*] Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

[1] F.Nietzsche: Der Antecrist (O Anticristo, doravante abreviado como A.); in: F. Sämtliche Weke, ed. G Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe (doravante citado como KSA), München, de Gruyter/DTV. 1980, vol. 6, p. 211. Salvo expressa indicação em contrário, toda tradução de textos originais é de minha própria autoria.

mações nos colocam, pois, diante de um paradoxo: a autêntica história do Cristianismo, e, com isso, a reconstituição da figura histórica de Jesus se coloca, para Nietzsche, como tarefa a ser realizada pelo apocalíptico adversário do Cristianismo, isto é, pelo Anticristo, (nos termos em que tal) expressão se configura no contexto dos derradeiros escritos de Nietzsche.

A pretensão de Nietzsche consiste, pois em ter apreendido, por intuição congenial, o "proprium et ipssissimum" do Jesus histórico, em ser capaz de fixar-lhe o "tipo psicológico"; e isso em oposição extrema a tudo aquilo que, desde a morte de Jesus de Nazaré, se denominou Cristianismo e "ekklesia", a tudo aquilo que constituiu o substrato ético-religioso do Ocidente e que dá sustentação às supremas referências valorativas de nossa cultura. Como "tipo psicológico", Jesus de Nazaré não pode ser compreendido, para Nietzsche senão em oposição ao Cristianismo e à 'ekklesia' históricos, do mesmo modo como permanece incompreensível se divorciado da noção de decadência, de que ele, justamente, representa a suprema figuração.

É sob o ponto de vista de uma filosofia histórica da cultura ou seja, é a partir da genealogia das formações culturais que a crítica nietzscheana pode fixar tipológicamente os processos de configuração e aprofundamento da decadência, fazendo-o prioritariamente por intermédio da impiedosa crítica histórica da esfera cultural da religião, aquela onde a decadência ao mesmo tempo em que se vela e transfigura, oferece também ao "médico da cultura" a sintomatologia e, com ela, a ocasião para apreender o modo próprio de ser e a lógica operatória dos processos decadenciais. É considerando o Cristianismo histórico como religião da decadência que se pode, para Nietzsche, apreender adequadamente sua essência; e é contrastando-o com uma outra figuração histórico da decadência religiosa, isto é, com o Budismo, que se pode apreende-lo em sua tipologia. A partir dessa caracterização e desse contraste, explicita-se mais convenientemente a decifração nietzscheana dos traços que compõem a figura histórica de Jesus de Nazaré.

2. Considerações gerais sobre budismo e cristianismo enquanto religiões da decadência

Em trabalhos anteriores,[2] procurei fixar o sentido dos conceitos de decadência e niilismo no contexto teórico do último período da filosofia nietzscheana. Remeto-me, pois, a tais trabalhos, cujo conteúdo pressuponho, assim como à abundante literatura a respeito, para passar a tratar do par conceitual decadência-niilismo apenas do que diz respeito ao núcleo temático do presente escrito: a figura histórica de Jesus de Nazaré, interpretado por Nietzsche como o mais interessante 'décadent'da história.

É necessário, porém, atentar desde o início para que os termos decadência, corrupção, remetem a fenômenos histórico-culturais de diversa natureza, não se podendo, pois tomá-los como unívocos. Em Para Além Do Bem e Mal, por exemplo, considerando o caso particular da corrupção e decadência da nobreza francesa no final do antigo regime, Nietzsche observa: "A corrupção, como expressão do fato que ameaça a anarquia no interior dos instintos e a estrutura fundamental dos afetos a que se denomina 'vida' está abalado; a corrupção é algo radicalmente distinto de acordo com a formação vital em que se mostre. Como, por exemplo, uma aristocracia como a da França no começo da revolução lança fora seus privilégio com uma náusea sublime e se sacrifica a si mesma a uma extravagância de seu sentimento moral, isto é, corrupção – isso foi, propriamente, apenas o ato conclusivo de uma corrupção que durava séculos, em virtude da qual aquela aristocracia havia abandonado passo a passo suas prerrogativas senhoriais, e se rebaixando até converter-se em uma ***função*** da realeza (por último, inclusive, em um adorno, e vestido de gala

[2] Cf. Giacoia Jr.O: A Crise da cultura como escalada do niilismo; in: Nunes, B. (org.): *A Crise do Pensamento*, Belém, U.F. Pará, 1992; também Giacoia Jr. O: O Anticristo e o romance russo, Campinas, Primeira Versão, IFCH/UNICAMP, 1994. Desse trabalho mencionado por último, retomo na seqüência algumas das mais importantes passagens. Da extensa literatura secundária menciono apenas o importante trabalho de Joos, W: Die 'desperate' Erkenntnis: Zugang zur Nihilismus Problematik bei F. Nietzsche, Bern u. ª Peter Lang Verlag, 1983.

dessa última)."[3] A esse tipo de corrupção e decadência, Nietzsche dá, por vezes, o nome de "corrupção ingênua", indicando com isso o fenômeno conclusivo de uma determinada formação histórica da vontade coletiva de poder, que se caracteriza como desejo de repouso, de paz, como renúncia e embotamento de toda a fonte de excitação, esta sempre sentida e interpretada, então, como causa de desprazer. Importantes religiões históricas são, para Nietzsche, expressões ideológicas privilegiadas da objetivação social desse estado fundamental da vida anímica dos povos; e é precisamente nesse contexto que surge a comparação paradigmática entre Budismo e Cristianismo considerados como religião da decadência, como se pode constatar da citação seguinte, que serviu de base para a composição do parágrafo nr. 20 de O Anticristo: "Essência do Budismo e Cristianismo: Comparação entre o primeiro Budismo e o Primeiro Cristianismo. Budismo e Cristianismo são ***religiões de acabamento***: estão para além da cultura, da filosofia, da arte, do Estado. A: Em comum: a luta contra os sentimentos hostis; – estes reconhecidos como fonte do mal. A 'felicidade' somente como interior, a indiferença pela pompa da felicidade. Budismo: querer desligar-se da vida, clareza filosófica; brotado de um elevado grau de espiritualidade, em meio a estamentos superiores... Cristianismo: quer, no fundo, o mesmo (já a 'igreja judaica um fenômeno da decadência da vida), mas em conformidade com uma profunda incultura, sem saber o que se quer... permanecer preso à bem-aventurança como meta...B: Os mais vigorosos instintos da vida não mais sentidos como prazerosos, antes como causa de sofrimento; para o budista: na medida em que tais instintos impelem ao agir(o agir vale, porém, como ***desprazer***); para o cristão: na medida em que dão ocasião a inimizade e à contradição (o ser-inimigo, o causar-dor valem, porém, como desprazer,

[3] F. Nietzsche: Jenseits von gut und böse, # 258, in: KSA. Vol. 5, p. 206; num fragmento inédito, evidentemente versão preparatória do texto citado, escreve Nietzsche; "corrupção numa casta dominante significa outra coisa que numa casta servidora e submissa. Por exemplo, suavidade extravagante, decréscimo de vontade é corrupção na primeira. Na segunda, acréscimo de independência é corrupção, p. ex. Eugen Dühring. Os privilegiados da Revolução francesa são um exemplo de corrupção." In: KSA. Vol 14, p. 372.

como perturbação da 'paz da alma'). (Um soldado valoroso, ao contrário, não tem qualquer alegria fora de um honesto guerrear e de um querer-ser inimigo)."[4] Ainda que sobre o pano de fundo desses elementos comuns, Budismo e Cristianismo pressupõem condições históricas de surgimento inteiramente diversas. O Cristianismo se origina, segundo Nietzsche, em estamentos sociais inferiores e incultos (cf. a respeito o importante # 31 do A); por sua vez, o Budismo surge como religião apenas depois de centenas de anos de duração de um intenso e fecundo movimento filosófico cultivado por extratos superiores da sociedade, extraordinariamente desenvolvidos do ponto de vista intelectual, movimento no curso do qual já se havia, inclusive, superado o próprio conceito de Deus (cf. id. # 20.). Como herança desse movimento milenar de idéias filosóficas, a religião budista se apoia numa visão científico-filosófica do cosmos, profundamente distinta do quadro conceitual cristão da dupla, do pecado, queda, remissão dos pecados. Para Nietzsche, a categoria básica do Budismo não é a de pecado e expiação, mas a de sofrimento (Leiden), pelo que, o Budismo não se ocupa em resistir ou combater o pecado; ele tem por finalidade combater a dor e suas causas. Nesse sentido, o Budismo é, para Nietzsche, uma 'religião positivista', amparada por uma teoria do conhecimento estritamente fenomenalista (cf. ibid.), incomparavelmente mais realista que o Cristianismo. Seu problema central é evitar o excesso de desprazer com que é sentida a vida, um excedente de dor e sofrimento que, é denominado como tal e não como pecado de falta.

Budismo e Cristianismo diferem, para Nietzsche, também do ponto de vista de seus 'pressupostos fisiológicos'. Quanto ao Budismo, os dois 'fatos fisiológicos' em que repousa e que considera são: "***primeiro***, uma super-excitabilidade da sensibilidade, que se expressa como refinada capacidade de sofrimento, ***em seguida,*** uma super-espiritualização, uma vida demasiado prolongada entre conceitos e procedimentos lógicos, sob cujo influxo o instinto pessoal saiu prejudicado em proveito do 'impessoal'."[5]

---

[4] F.Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, in: KSA. Vol. 13, fr. nr. 11 (367), p. 163s.

[5] F. Nietzsche, A. # 20, op. cit. p. 186.

Essas condições fisiológicas dão origem, para Nietzsche, a uma depressão, que constitui a causa psicológica do Budismo, depressão contra a qual este intervém terapeuticamente a modo de uma higiene geral: em relação aos 'espirituosa', também com respeito a todos os afetos que produzem bílis e esquentam o sangue, nenhuma preocupação consigo mesmo, nem com os outros (cf. ibid.). Quase todas as prescrições religiosas do Budismo tendem a evitar a irritação daquela extremamente refinada excitabilidade, que se manifesta como intensa suscetibilidade à dor, a ser evitada por meio de uma apropriada dietética; dela fica excluído tudo o que produz excitação: como a tensão necessária à prece, à ascese, toda forma de "imperativo categórico" e coerção. Disso decorre a necessária eliminação de todo tipo de ressentimento ou sentimento de vingança, pois tais afetos seriam fatalmente mórbidos com respeito ao fim dietético principal do Budismo: o apaziguamento das tensões e apetites, o repouso, a paciente sabedoria e perfeita serenidade. Nietzsche observa também que o Budismo concentra suas preocupações na pessoa singular do discípulo do Buda, buscando contrabalançar aquele já mencionado enfraquecimento do instinto pessoal, devido à super-espiritualização e à convivência demasiado prolongada com procedimentos lógicos. "Na doutrina do Budismo, o egoísmo se converte em dever: o 'uma só coisa é necessária', o 'como te livrarás ***tu*** do sofrimento' regulam e limitam a dieta espiritual inteira (- talvez seja lícito recordar aquele ateniense que, do mesmo modo, declarou guerra ao 'cientificismo', Sócrates, que levou o egoísmo pessoal, inclusive no reino dos problemas, à categoria de moral)".[6] O Budismo se caracteriza, pois, para Nietzsche, como uma religião para homens tardios, religião do acabamento de uma cultura histórica, apropriada a "raças que se tornaram bondosas, mansas, super espirituais, que sentem dor com demasiada facilidade... É uma recondução dessas raças à paz e à jovialidade, á dieta do espiritual, a um certo endurecimento no corporal... O Budismo é uma religião para o acabamento e o cansaço da civilização."[7] Como dietética de apaziguamento e tentativa de manter

[6] Id. 187.

[7] Id. # 22, op. cit. p.189.

constantes os mais baixos níveis possíveis de tensão e excitação da sensibilidade, o Budismo se apresenta, para Nietzsche, como pacifismo geral. Sob tal ponto de vista, o Budismo se diferencia toto coelo da atitude fundamentalmente beligerante do Cristianismo, tanto para com as ameaças internas de pecado, quanto para com os inimigos externos. No Budismo, a beatitude e a bem-aventurança não se apresentam como longínqua promessa de recompensa no além, mas como realidades oferecidas no presente, a todo o tempo possíveis. O pressuposto do Budismo é um clima muito suave, de grande mansidão e liberalidade de costumes, ausência completa de militarismo; e o fato de que o movimento tenha seu foco em estamentos superiores e inclusive doutos. Como meta suprema se busca a jovialidade, a calma, a ausência de desejos, e essa meta ***se alcança.*** O Budismo não é uma religião em que meramente se aspire à perfeição: o perfeito è o caso normal."[8]

Se Budismo e Cristianismo têm em comum o fato de ambos constituírem, de certo modo, religiões da decadência, ou expressões religiosas de um movimento de conclusão de uma cultura, eles se diferenciam profundamente, no entanto, pelo tipo decadencial que representam. Já a disposição à beligerância, que caracteriza a postura fundamental do Cristianismo, o diferencia enormemente do pacifismo budista. Essa diferença remete, ademais, para uma diferença, na origem, que separa o Budismo do Cristianismo histórico, justificando a interpretação que Nietzsche faz de Jesus de Nazaré como um tipo próximo do Budismo, porém brotado num solo muito pouco hindu.

3. Sobre as origens do cristianismo: Jesus e seus judeus

Segundo Nietzsche, o primeiro princípio a ser observado na apreciação filosófica do Cristianismo consiste em resolver a questão de sua origem ou proveniência: "O Cristianismo resulta compreensível tão somente a partir do solo do qual brotou, ***não*** é um movimento dirigido contra o

[8] id. # 21, p. 187-188

instinto judeu, mas a conseqüência lógica deste, uma inferência a mais em sua lógica espantosa."[9] De acordo com esse princípio, compreender a questão da origem do Cristianismo implica em obter, por contraste, uma compreensão da figura histórica de Jesus de Nazaré; implica também necessariamente na tarefa anterior de explicitar o que Nietzsche entende por 'jüdischer Instinkt' (instinto judeu). Para esclarecer essa questão, Nietzsche empreende uma espécie de interpretação geral da história de Israel, que deve servir como pano de fundo para sua compreensão do Cristianismo e da figura histórica de Jesus. Para ele, a história do povo de Israel tem inestimável valor paradigmático como história da desvalorização dos 'valores naturais' (cf. A. # 25), o que recoloca o problema do ***tipo*** de decadência representado pelo Cristianismo em sua origem, uma vez que a história de Israel, a considera-la propriamente, não foi sempre (ou antes, nunca foi) expressão do triunfo de valores ***típicos*** da decadência ingênua, tal como foi acima caracterizada, por ocasião do exame do Budismo como religião da decadência.

Também Israel, segundo a interpretação de Nietzsche, viveu, como formação sócio-político-cultural, seu período ascensional, seu tempo de integridade de forças vitais, de pujança, confiança em si mesmo como unidade de um povo, tempo de glória, que coincide com a existência vigorosa de um estado nacional, mormente no período do reinado (cf. # 20). Nesse tempo, Jaweh era considerado o Deus da justiça, ***porque*** era o Deus de Israel, expressão positiva e espontânea do sentimento coletivo de potência do povo hebreu, figuração religiosa de sua consciência de si, símbolo de fortaleza brotada da união do povo por laços de uma comunidade de origem. Jaweh é, então, o Deus dos exércitos, terrível em sua ira e, ao mesmo tempo, infinitamente misericordioso, juiz magnânimo e grande rei, que conduz à vitória as tribos de Israel. Nesse tempo, o culto a Jaweh se aproxima, para Nietzsche, dos cultos prestados às divindades naturais da terra, da agricultura e do pastoreio (cf. ibid.).Não havia, então, diferença ou distância entre o Deus e seu povo eleito. Um tal Deus consiste, propriamente, no Deus de um povo, projeção de sua personalidade

[9] id. # 24, p. 191.

coletiva, transfiguração religiosa de sua essência ou ser comum (Gemeinwesen), de modo que nele se encontre divinizadas precisamente as condições naturais de sobrevivência, crescimento, fortalecimento e prosperidade de um povo; nesse Deus se projetam a experiência e a percepção fundamentais que um tal povo tem de si mesmo, de seu presente e passado comuns; "Originariamente, sobretudo na época dos reis, também Israel manteve com todas as coisas relação ***correta,*** quer dizer, a relação natural. Seu Jaweh era expressão da consciência de poder, da alegria de si, da esperança em si: nele se aguarda vitória e a salvação, com ele se confiava em que a natureza desse o que o povo necessitava – sobretudo chuva. Jaweh é o Deus de Israel, e ***por conseguinte,*** o Deus da justiça; essa é a lógica de todo povo que tem poder e uma boa consciência desse poder. No culto-festividade se expressam esses dois aspectos auto-afirmação de um povo: este está agradecido pelos grandes destinos através dos quais chegou a elevar-se e está grato por aquilo que se refere ao ciclo das estações e a toda fortuna na pecuária e na agricultura."[10]

Dois fatores provocam, no entanto, uma radical transformação nesse feliz estado de coisas vigente na relação entre Israel e seu Deus: a corrupção interna dos costumes e instituições (conseqüentemente, erosão dos fundamentos nos quais assentava o edifício social), e a constante ameaça externa (finalmente consumada com os Assírios) da perda de liberdade objetivada como estado nacional (cf. A. # 25). No entanto, o ideal supremo de um rei-divino, como magnífico soldado e juiz severo, foi conservado, por muito tempo, no seio do povo, especialmente na tradição profética. Mas semelhante anseio, sob o império das novas condições reinantes, deveu fatalmente permanecer irrealizado, de modo que a conservação desse ideal do Deus de Israel só foi possível por intermédio da transformação completa de seu conceito. A dissolução dos costumes e a perda da soberania nacional tiveram como conseqüência que Israel – para poder sobreviver como nação separada sob as mais desfavoráveis condições e circunstâncias – fosse forçado a renunciar à existência como ***Estado.*** Condição de possibilidade de semelhante alteração radical da vida e

[10] Id. # 25, p. 193.

do destino do povo hebreu foi a organização do "resto sagrado"[11] (der heilige Rest) sobre a base das instituições remanescentes e conservadas como possíveis no cativeiro. Essas não podiam mais ser, certamente, as de um estado nacional soberano, uma vez que isso seria impossível sob o jugo e dominação estrangeiros. Portanto, para evitar a completa dissolução da individualidade nacional de Israel, reorganizou-se sobre as ruínas do poder teocrático: "O templo real hebreu em Jerusalém – sob a sombra do reinado – foram grandes os sacerdotes de Jerusalém. Quanto mais fraco o Estado, mais elevado o prestígio do templo. Tanto mais autônomo o poder do sacerdócio. Prosperidade do culto no século VII, introdução de dispendiosos materiais, incenso, por exemplo, preferência pelos sacrifícios pesados (sacrifícios infantis e de expiação), ***seriedade sangrenta*** no exercício do serviço divino. Com a queda do reino, os elementos para a reorganização da ***comunidade*** (Gemeinde) estavam no estamento sacerdotal. Lá estavam, no essencial, os costumes e as ordenações: eles foram sistematizados como meios para a produção de uma organização do ***resto...***"[12]

A renúncia à soberania do estado se compensava, portanto, com a preservação da qualidade de 'povo eleito', cuja identidade se afirma a partir e sobre a base de uma recusa, de um gesto fundamental de renúncia e proscrição de tudo o que não é judeu, de um isolamento obstinado, centrado sobre si mesmo, num apego exaltado às ruínas da tradição nacional: " 'A sagrada constituição' dos judeus: ***a obra de arte...*** Israel ***reduzido a*** isso: a ser um 'reino de sacerdotes e um povo santo'. Antigamente, a ordenação natural da sociedade tinha seu ponto de sustentação na fé em Deus; agora o estado divino teve de ser visivelmente representado em uma esfera artificial, em todo caso, na vida comum do povo. A Idéia, que anteriormente penetrava a ***Natureza,*** teve que ter agora seu próprio corpo santo. Surgiu um extremo antagonismo entre sagrado e profano, estabeleceram-se fronteiras, foram recuados sempre mais os limites do ***campo do***

---

[11] Cf. F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, in: KSA. Vol. 13, fr. nr. 11(377),p. 169 s Esse fragmento póstumo atesta a influência da obra historiográfica de J. Welhausen sobre O Anticristo; cf. também o # 26 da obra citada por último.

[12] F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, op. cit. p. 172.

natural (ressentimento ativo). A santidade, vazia, antitética, se torna o conceito dominante: originalmente igual a divino, agora se torna igual a sacerdotal, espiritual – ***como se o Divino fosse oposto ao Mundano, ao Natural, por meio de característica exteriores.***"[13] A transcrição desse importante fragmento póstumo tem como objetivo fornecer elementos para a compreensão da operação de oposição e isolamento levada a efeito pelo 'instinto judeu' para a conservação da identidade nacional, operação essa que Nietzsche descreve também no # 24 de A "Eles (os judeus) fixaram suas fronteiras ***contra*** todas as condições sob as quais até então um povo viveu, ***foi lícito*** a um povo viver, fizeram de si mesmos um conceito antitético às condições ***naturais,*** converteram (haben umgedreht), por ordem, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, de modo incurável, numa contradição a seus ***valores naturais.***"[14] Para tanto, foi necessário, segundo Nietzsche, que Israel reinterpretasse radicalmente o conjunto de seu passado. O estamento sacerdotal – ao mesmo tempo o ápice e o fundamento da organização teocrática do povo – se encarregou da tarefa de reconstrução nacional; e o fez, sobretudo, por meio da criação de condições que tornaram possível a instauração e conservação de seu próprio domínio e ascendência; para tanto, foi necessário operar uma transformação na figura do antigo Deus de Israel. "O velho Deus não ***podia*** já fazer nada do que em outros tempos podia... O que ocorreu? ***Mudou-se*** seu conceito, ***desnaturalizou-se*** seu conceito: foi conservado a esse preço. Jaweh, Deus da justiça – ***já não mais*** unidade com Israel, uma expressão do sentimento que o povo tem de si mesmo: apenas um Deus sob condições... Seu conceito se converte num instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais que, a partir desse momento, interpretam a toda ventura como prêmio, toda desventura como castigo pela desobediência a Deus, um castigo pelo 'pecado'."[15] Deus e o seu povo já não mais estão em pé de igualdade, o Senhor não é mais a expressão religiosa da autoconsciência de seu 'povo eleito', ele passa a ser reinterpretado segundo a

[13] Ibid. p. 172-173.
[14] F. Nietzsche, A. op. cit. # 24, p. 191-192.
[15] Id. # 25, p. 193-194.

figura do credor, suas relações com seu povo se regulam segundo o modelo das relações contratuais e obrigacionais entre credor e devedor. Projetado num plano superior e inatingível, Deus se destaca do povo e passa a figurar como credor supremo, cujo sagrado direito foi lesado pela infidelidade de seus súditos que, rompendo o pacto, se fizeram, com justiça, merecedores de castigo. "Em mãos dos sacerdotes judeus, a ***grande*** época da história de Israel se converteu em uma época de decadência; o exílio, a desventura prolongada, se transformou em um ***castigo*** eterno pela grande época – uma época na qual o sacerdote ainda não era nada... Das figuras poderosas da história de Israel, dotada de uma constituição ***muito livre,*** fizeram, segundo as necessidades, beatos e carolas, ou 'ateus', simplificaram a psicologia de todo grande acontecimento, reduzindo-a à fórmula própria de idiotas, de 'obediência ***ou*** desobediência a Deus'."[16] Se a perda da glória passada surge como castigo e conseqüência fatal da rebeldia e desobediência do povo, então, conseqüentemente, a obediência irrestrita e o fanático devotadamente às 'ordenações e costumes' reinterpretados de acordo com as necessidades e interesses de domínio da casta sacerdotal aparecem como condição de possibilidade para a obtenção de uma recompensa futura. Não se "podia utilizar a ***história*** completa de Israel: fora com ela! Esses sacerdotes levaram a efeito esse prodígio de falsificação do qual temos diante de nós como um documento uma grande parte da Bíblia: com um escárnio sem igual de toda tradição, de toda realidade histórica, ***traduziram para o plano religioso*** o passado de seu próprio povo, isto é, fizeram desse passado um estúpido mecanismo salvífico de culpa contra Jaweh e castigo, de devoção a Jaweh e recompensa."[17] Daí se explica o ressurgimento espiritualizado do antigo ideal messiânico, a significação profunda das visões proféticas relativas ao reinado futuro do Messias, como expressando a esperança numa restauração futura da Casa de Israel, operada pela intervenção prodigiosa de um poderoso Juiz/Guerreiro, restaurador do reino, novo senhor dos exércitos, que resgataria seus eleitos pelo triunfo incondicional e extermínio

[16] id.. # 26, p. 195-196.
[17] Ibid. p. 194-195.

total de seus senhores e dominadores. No bojo dessa reinterpretação in religiosis do passado histórico de Israel surgem conseqüência decisivas.

As condições que tornaram possível a existência privilegiada e o domínio da casta sacerdotal são estatuídas e interpretada como lei e a 'Vontade de Deus'. "A 'vontade de Deus', quer dizer, as condições de conservação do poder do sacerdote, tem de ser ***conhecidas;*** para esse fim se requer uma 'revelação'. Dito com clareza (auf Deutsch): torna-se necessária uma grande falsificação literária, descobre-se uma 'sagrada escritura' – tornar-se-á pública com toda pompa sacerdotal, com dias de penitência e gritos de lamentação pelo prolongado 'pecado'. A 'vontade de Deus' estava fixada já há muito tempo: toda desgraça consiste em ter-se tornado estranho à 'sagrada escritura'... Já a Moisés se tinha revelado a 'vontade de Deus'... Que ocorrera?... O sacerdote havia formulado de uma vez por todas ***o que é que ele quer ter***, o que é 'a vontade de Deus'. "[18] Obediência à 'vontade de Deus' (condição de toda recompensa) e rebeldia perante ele (causa de todo castigo)ficam necessariamente relacionados com a submissão e a insubordinação (infidelidade) à casta sacerdotal, que nesse processo, passa a se representar como inevitável mediador junto ao divino, de cuja ira ou misericórdia depende o destino do povo. Por fim, no horizonte dessa reinterpretação religiosa da história, a ordem do mundo e o curso dos acontecimentos passam a se inscrever num registro ético-jurídico, centrado sobre a matriz obrigacional da prestação (obediência/rebeldia) e contraprestação (castigo/recompensa). "O que é que significa a 'ordem moral do mundo'? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus acerca daquilo que o homem tem de fazer e de deixar de fazer, que o valor de povo, de um indivíduo se mede em relação à sua maior ou menor obediência à vontade de Deus; que, nos destinos de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus se demonstra como ***dominante,*** isto é, castigadora e premiadora segundo o grau de obediência.[19] Nietzsche, o resultado ***real*** dessa reinterpretação religiosa da ordem do mundo consiste em que uma "espécie parasitária de homem"

[18] Ibid. p. 196.
[19] Ibid. p. 195.

(cf. A # 26), o sacerdote, que somente prospera às custas de toda forma saudável da vida, dá o nome de 'reino de Deus' a um estado de coisas em que é ele quem determina o valor de todas as coisas. A partir de tais bases, a sobrevivência da identidade nacional somente se efetiva pelo isolamento com relação ao inteiro mundo ambiente – ao não-judeu e profano – que não pode ser experimentado senão como estranho e hostil. O 'povo santo', não tendo conservado, como critério de avaliação de todas as coisas, outro recurso que os valores sacerdotais, teve de, coerentemente com isso, afastar de si como não-santo, profano, como "mundo, como pecado, todos os demais poderes que ainda subsistiam na terra"[20] Tudo o que é não-judeu, isto é todo o resto do mundo, transformou-se, com espantosa coerência lógica, em ocasião de ira e maldição do único Deus de Israel. É necessário reter aqui, antes de tudo que um tal isolamento, esse encerramento obstinado no interior das fronteiras das próprias tradições – processando-se com base numa condenação geral do profano – se apresenta, na análise nietzscheana, como condição essencial de possibilidade da subsistência em separado do 'povo santo'. É nesse sentido que cumpre entender a afirmação segundo a qual 'os judeus são o povo mais notável da história mundial'. Colocados in concretu diante da questão capital da escolha entre a dissolução como nação a sobrevivência a ***qualquer preço,*** os judeus escolheram a última alternativa. Esta é, porém, uma escolha fatal, pois ela implica no apego fanático às ruínas da tradição e no isolamento em relação ao 'mundo'; mas não somente nisso. Tal opção pela sobrevivência da nação a qualquer preço implica também numa postura de desvalorização geral do 'mundo'. Se a condição de judeu é o pressuposto da 'santidade' e da 'eleição', não-judeu, gentio, tem, conseqüentemente, que significar proscrição e maldição. Ora, 'mundano' é tudo aquilo que passa a figurar como destino do judeu, portanto, como sua negação e antípoda, ou seja, 'mundo' é sinônimo da 'realidade natural', contra a qual, sobre a base de cuja negação e desqualificação se erige a realidade fictícia do futuro reinado de Israel. "Os judeus são o povo mais notável da história mundial, posto que, confrontados com o problema de

[20] Id. # 27, p. 197.

ser ou não ser, preferira, com uma consciência absolutamente inquietante, o ser ***a qualquer preço***: esse preço foi a ***falsificação*** radical de toda natureza, de toda naturalidade, de toda realidade, tanto do mundo interior quanto do inteiro mundo exterior."[21]

No ocaso de sua história, ameaçado visceralmente em suas condições de existência como nação, o povo judeu arrasta intrepidamente seu destino imediato e, quase compelido ao desaparecimento como individualidade nacional, se aferra à própria sobrevivência a qualquer preço com uma tenaz força de conservação. Nota-se, porém, que a expressão 'a qualquer preço' possui aqui muito mais do que um sentido retórico. Nos termos de Nietzsche tal expressão significa que a reativação dos valores da tradição hebraica só ganha sentido a partir da desvalorização do não hebreu, isto é, a partir de uma oposição ao 'mundo' e de uma inversão (Umkehrung) radical de perspectivas de valor. Escolher a sobrevivência ***a qualquer preço*** não significa apenas apostar na conservação da identidade nacional, mas, sobretudo, conquista-la triunfando sobre seus inimigos, sobre seus senhores e dominadores, sobre 'o mundo', o profano por meio de uma operação de negação que os desvaloriza e desqualifica. Fazer aparecer como valioso e sublime aos olhos do mundo, invertendo as perspectivas de valoração, aquilo que 'para o mundo' não é senão ordinário e sem valor, isto é o que significa, segundo a interpretação de Nietzsche, a restauração do poder de Israel e a expressão espiritualizada de seu triunfo histórico no domínio das esferas superiores da cultura (arte, religião, moralidade). Esse triunfo histórico, Israel o conquista sobre a base das mais complexas e obscuras alianças com tudo o que há de mais profundo e variado entre os 'instintos da decadência'. "Calculadas as coisas psicologicamente, o povo judeu aparece como um povo dotado da mais tenaz das vitalidades, como um povo que, colocado em condições impossíveis, toma voluntariamente partido, a partir, da mais profunda astúcia da autoconservação, por todos os instintos da décadence – ***não*** como dominado por eles, e sim porque adivinhou neles um poder com o qual é possível impor-se ***contra*** 'o mundo'. Os judeus são o contrário de todos os déca-

[21] Id. # 24, p. 191.

dents: tiveram de ***representar*** o papel destes até produzir a ilusão de que o eram, souberam colocar-se, com um non plus ultra de gênio teatral à testa de todos os movimentos de décadence (-como o Cristianismo de Paulo-) para converte-los em algo mais forte do que todo partido ***afirmativo*** (Já-Sagende Partei) da vida"[22]

É esse o contexto apropriado para se compreender o significado da expressão famosa: 'rebelião de escravos no domínio da moral'; essa é a operação de inversão do sentido natural da 'decadência ingênua', esse processo de desvalorização do outro como condição da auto-valoração que é interpretada por Nietzsche como tendo ocorrido de modo paradigmático na história de Israel. É isso que diferencia o tipo decadencial dos judeus da 'ingênua decadência' que Nietzsche, também paradigmaticamente, figura no Budismo: a astúcia de auto-conservação que leva a adivinhar nos mais profundos instintos da decadência um poderosíssimo aliado para combater e triunfar sobre 'o mundo' transformando em dominantes os instintos decadentes e esgotados, assim como suas expressões a nível dos valores. Essa astúcia constitui o elemento tipicamente judeu que será prolongado no Cristianismo histórico, diferenciando-o do Cristianismo originário de Jesus de Nazaré. Como se explicitará a seguir, é em virtude de um semelhante non plus ultra de ardil e refinamento espiritual que o rabinismo paulino reinterpreta a vida e a praxis de Jesus, criando a partir dessa reinterpretação, aquilo que seria a base e a seiva do Cristianismo eclesiástico.

Que Israel tenha, a esse preço, triunfado contra seus antigos senhores e opressores impondo-lhes seus valores que então, se tornaram as referências valorativas cardeais da cultura ocidental, é isso que o transforma, aos olhos de Nietzsche, no "mais notável povo da história mundial". Mais notável porque mais tenaz, mais vigoroso e ousado em seu apego desesperado à astúcia de auto-conservação. Porém, para Nietzsche, Israel é também o mais funesto povo da história mundial, nos termos de Nietzsche, o triunfo de Israel contra 'o mundo' é marcada por uma inversão fatal no domínio das avaliações. Essa vitória tem como condição de possibilidade uma transfiguração valorativa de todos os mais profundos

[22] Ibid. p. 192-193.

instintos de decadência, que são transpostos para o plano das supremas referências valorativas. Por terem triunfado, os sacerdotes judeus não deixaram, porém, de representar tipos da decadência, seu triunfo significa justamente a sacralização desse tipo, constituído a partir de uma operação estrutural de oposição, antítese, inversão de perspectivas e renegação de tudo aquilo que é diferente de si, daquilo que, em termos da dialética da decadência, pode ser considerado como o partido afirmativo da vida. É esse o tipo degenerado de vida, reduzido ao nível mais elementar de vitalidade – ao apego à auto-conservação, à sobrevivência – que se torna dominante no âmbito dos valores que, como se sabe, são considerados por Nietzsche como ***condições de existência*** e fortalecimento para formações vitais complexas. Valores oriundos dos instintos de decadência, expressões do declínio e do esgotamento da energia vital, são utilizados como meios para o triunfo definitivo de um modo particular da vida que, como vivente, não pode senão subsistir, que é incapaz de assumir, em si mesmo, o movimento ascensional da vida em geral, o superar-se e ultrapassar-se; é a vitória dessa contradição que faz também com que os judeus se configurem, para Nietzsche, como o "contrário" de todo típico e autêntico decadente, pois a lógica natural da decadência ingênua implica num movimento declinante em direção ao ocaso e ao nada, e não no apego ferrenho e obstinado à si e na astúcia de auto-consevação. Nos judeus, porém, a renúncia ao 'mundo' implica num aferramento desesperado, paradoxal, à vida e, portanto, ao 'mundo', à conservação e triunfo a qualquer preço das condições necessárias à própria sobrevivência. A primeira dessas condições é, para Nietzsche, representada pela desvalorização de tudo aquilo que – como outro de si – se eleva acima do nível da mera sobrevivência: "Para a espécie de homem – uma espécie sacerdotal – que no judaísmo e no Cristianismo aspira ao poder, a décadence não é mais do que um ***meio:*** esta espécie de homem tem um interesse vital em adoecer a humanidade, e inverter (umdrehen), num sentido perigoso para a vida e caluniador do mundo, os conceitos 'bom' e 'malvado', 'verdadeiro' e 'falso'."[23]

[23] Ibid. p. 193.

Fisiologicamente decadentes – ou seja, corrompidos do ponto de vista da espécie de vida que representam –, os judeus se apresentam, do ponto de vista psicológico, como dotados da 'mais tenaz das vitalidades'. Essa tenacidade se expressa no 'imperativo categórico' que ordena o apego à auto-sobrevivência; se expressa também no gênio de auto- conservação, por obra da qual se opera uma desvalorização/negação do 'mundo existente' em proveito de um fictício mundo de valores eternos que se apresenta como contra-face dessa negação, numa dialética perversa, que conduz ao predomínio definitivo de um tipo parasitário de vontade de poder, à sua ascendência no domínio das valorações. Ora, valores significam, para Nietzsche, como já se afirmou acima, "condições de conservação e crescimento de formações vitais complexas, de duração relativa no interior do Devir;[24] daí decorre que os valores emergentes com o triunfo de Israel são expressões de conservação e crescimento de uma certa "formação complexa de vida" que, pela incondicionalidade da auto-conservação, necessita inexoravelmente da desqualificação e ilegitimação de toda alteridade. Daí porque, segundo Nietzsche, o judaísmo sacerdotal tem necessidade de ***tornar doente*** a humanidade, ele tem suas raízes mais vigorosas no ódio à 'realidade' e à 'natureza', fonte afetiva de onde extrai forças para, opondo-se a elas e corrompendo os 'valores naturais', triunfar sobre todos os partidos 'afirmativos' da vida, e isso no mais importante dos territórios de combate: o território dos valores entendidos como condições de conservação e crescimento da vida; é um tipo rancoroso de decadência e corrupção, que toma vingança da vida em geral desvalorizando-a, estabelecendo como modo de existência sublime e santificada um tipo de indigência vital da vontade de poder, que nada mais pode que conservar-se. Esta desqualificação preludia e prenuncia seu próprio prolongamento e sublimação, sua vitória definitiva: a condenação cristã do 'mundo', da 'carne', a desqualificação cristã da 'natureza' e da 'efetividade'.

[24] F. Nietzsche; Nachgelassene Fragmente, fr. nr. 11 (73), op. cit. p. 36s.

4. Jesus de Nazaré e o cristianismo eclesiástico

Esse é o solo do qual se origina, segundo Nietzsche, o Cristianismo. Não como antítese ou negação do judaísmo, mas como sua derradeira e sublime conseqüência lógica. Se os judeus ***tiveram de*** amaldiçoar e odiar 'o mundo' para obter a própria auto-sobrevivência como nação eleita e 'povo santo', figurando a casta sacerdotal no ápice da organização social, esta conquista somente se tornou possível sobre a base de uma interpretação religiosa da história e da natureza que equaciona a ordem dos eventos segundo a matriz contratual da obediência ou desobediência à 'vontade de Deus'. Com esta maneira 'sacerdotal' de interpretar a ordem do mundo como 'ordem moral',[25] "se vira de cabeça para baixo o conceito natural de 'causa e efeito'. Uma vez que a causalidade natural foi expulsa do mundo e substituída pela recompensa e castigo, tem-se necessidade de uma causalidade antinatural: a partir de agora todo o resto de coisas não naturais se segue daí.[26] Tal estado de coisas é figurado por Nietzsche na fórmula segundo a qual a 'obra de arte' da constituição nacional de Israel como Estado soberano ficou reduzida, nos termos da reinterpretação sacerdotal, a um 'reino de sacerdotes e um povo santo'. Isto é, se outrora a ordem natural da sociedade tinha como sustentação a fé em Deus, a partir da reinterpretação sacerdotal inverte-se tal estado de coisas: agora é o 'reino de Deus' que deve se tornar visível numa esfera artificial, ou seja, o antigo ponto invisível de sustentação deve transformar-se em 'ordem natural', em ordenamento social, tomar um 'corpo santo'.[27] Porém – e nisso consiste o paradoxo – esta organização anti-natural do 'resto sagrado' adquire, de algum modo, a consistência de um dado de realidade: a realidade do povo judeu, ou seja ***uma parte do mundo renegado***. É exatamente como oposição e negação desse resíduo mundano de Israel que se articula a estratégia primordial do Cristianismo. O triunfo do Cristianismo sobre Israel e sua transformação em 'religião mundial' tem como

[25] F. Nietzsche: A. # 25, op. cit. p. 194.
[26] Ibid.
[27] Cf. F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, fr. nr. 11 (377), op. cit. 172.

condição de existência e possibilidade uma retomada da mesma estratégia vital que propiciou a preservação de Israel contra 'o gentio' e 'o profano'; apenas com a diferença de que, desta feita, a estratégia se volta, inicialmente, contra o próprio Israel. Trata-se da interiorização dos mesmos procedimentos que Israel utilizara contra os outros povos. A partir do momento em que o abismo se abriu entre Israel e os primeiros cristãos, aquilo que estava em jogo – inicialmente no interior do próprio judaísmo – era a questão da auto-conservação; e os meios de obtê-la não podiam ser outros que os sugeridos pelo 'jüdischer Instinkt', isto é, a transposição in religiosis da natureza e da história quando se é colocado diante da fatalidade inexorável de ter de escolher a auto-conservação ***a qualquer preço***. Isso implica num novo isolamento, num novo recolhimento sobre si mesmo, numa nova transposição em Igreja da 'realidade' e do 'mundo', cujo quadro de valores consiste na negação daqueles representados pelo judaísmo. A idéia cristã do 'reino de Deus' – expressão dos supremos valores da primeira comunidade de cristãos – representa a reedição, ponto por ponto, da inversão judaica no domínio dos valores, com a diferença que a insurreição se faz agora contra o 'reino de Deus' judaico, contra a estrutura teocrática da organização social hebraica, contra sua hierarquia social. Só o cristão é santo, só ele é justificado; tudo o que não é cristão- de início o judeu, em seguida este e 'os gentios' – é pecador, impuro, condenável, idólatra, estando compreendido nas expressões 'profano', 'canal', 'mundano'. Com essa nova interpretação da natureza e da história, o próprio passado de Israel, com seus reis, sábios, juizes e profetas aparecem como prenúncio do advento do Messias cristão, que não é mais, então, unicamente o Senhor dos exércitos de Israel, mas o Senhor do Universo, dos judeus e dos gentios, dos circuncisos e incircuncisos. Com isso, o Cristianismo se põe em condições de triunfar não somente sobre a humanidade judaica, mas também, contra Roma e contra a Grécia, tornando-se a religião hegemônica do Ocidente. Para propagar-se pelos quatro cantos do mundo antigo, foi necessário que o Deus cristão figurasse não apenas como o Deus hebreu, surgido deles e para eles destinado. Para apresentar-se como religião universal, foi necessário que o Cristianismo universalizasse a figura do seu Deus; de modo complementar, para

ganhar a adesão de 'povos bárbaros', foi necessário que o Cristianismo se 'barbarizasse' progressivamente, adaptando a si e assimilando os cultos e ritos originariamente estranhos às suas condições de surgimento. "Para assenhorar-se dos bárbaros, o cristão tinha necessidade de conceitos e valores ***bárbaros:*** tais são os sacrifícios do primogênito, o beber sangue da comunhão, o desprezo pelo espírito e pela cultura, a tortura em todas as suas formas, sensíveis e não sensíveis, a grande pompa do culto".[28]

Esse aspecto diferencia profundamente o Cristianismo do Budismo, constituindo uma de suas mais importantes característica, a principal razão pela qual, para Nietzsche, será com o Cristianismo, que se iniciará o movimento de ascensão do niilismo como fenômeno histórico-mundial, uma vez que o Cristianismo reúne e sistematiza, universaliza e, ao mesmo tempo, traz à tona todos os cultos subterrâneos do império romano. "A cada expansão do Cristianismo sobre massas ainda mais amplas, mais toscas, que perdiam cada vez mais os pressupostos de onde o Cristianismo nasceu, tornou-se mais necessário ***vulgarizar, barbarizar*** o Cristianismo – este tragou para dentro de si doutrinas e ritos de todos os cultos subterrâneos do imperium romanum, o sem-sentido de todas as espécies doentias de razão."[29]

A respeito desse aspecto, é necessário voltar à comparação com a qual este trabalho tomou seu ponto de partida, isto é, a comparação entre Budismo e Cristianismo enquanto religiões da decadência: "No interior dos movimentos niilistas pode-se sempre ainda manter profundamente separados um do outro o movimento ***cristão*** e o ***budista.*** O ***budista*** expressa um ***belo*** ocaso, uma completa doçura e suavidade – aí se inclui gratidão para com tudo que ficou para trás, falta a amargura, a decepção, o rancor; por fim, o elevado amor espiritual; o refinamento da contradição fisiológica ficou para trás, ele descansa também disso; porém tem dele ainda sua glória espiritual e seu brilho de ocaso – origem a partir das castas superiores. O movimento ***cristão*** é um movimento de degenerescência (formado OGJ.) a partir de elementos de detrito e refugo de toda espécie: ele ***não***

[28] F. Nietzsche: A. # 22, op. cit. p. 189.
[29] Id. # 37, p. 209.

expressa o declínio de uma raça, ele é, desde o princípio, uma formação de agregação de figuras doentias que se buscam e se concentram... Por isso, ele ***não*** é nacional, ***não*** determinado pela raça: ele se volta para os deserdados de toda parte."[30] Pode-se perceber nessa passagem alguns dos elementos essenciais da compreensão histórica do Cristianismo por Nietzsche. Segundo sua interpretação, o processo de universalização dos valores cristãos é conduzido por meio de uma inversão pela qual obtêm ascendência precisamente os valores próprios a um tipo vital declinante, isto é, as referências axiológicas de doentias formações de agregação, que universalmente se buscam e se encontram, integrando-se, assimilando-se e expressando-se como valores cristãos. Trata-se, evidentemente, de um processo congênere àquele em que os judeus representavam o papel de autênticos decadentes, colocando-se à frente dos movimentos decadenciais para converte-los, a partir dessa integração e por intermédio de uma típica operação de inversão, em partido dominante, mais forte que toda alteridade a si.

A transformação do Cristianismo em religião universal tem também como condição um prolongamento aprofundado do mesmo processo de desnaturalização dos valores levado a efeito pelo sacerdote judeu; desse modo, a simbólica do Cristianismo aparece, para Nietzsche, como genial reprodução do mesmo paradigma de falsidade da 'naturalidade'. "Nem a moral nem a religião, no Cristianismo, tem algum ponto de contato com a efetividade. Somente ***causas imaginárias*** ('Deus', 'alma', 'eu', 'espírito', 'a vontade livre', ou ainda 'a não-livre'); somente ***efeitos*** imaginários ('pecado', 'redenção', 'clemência', 'castigo', 'remissão dos pecados'). Uma transação entre ***seres*** imaginários('Deus', 'espírito', 'alma'); uma ciência imaginária da ***natureza*** (antropocêntrica, total ausência do conceito de causas naturais); uma ***psicologia*** imaginária (somente mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis, por exemplo, estado do nervus sympathicus, com auxílio de linguagens simbólicas da idiossincrasia moral-religiosa –'remorso de

[30] F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, fr. nr. 14 (91), in: KSA. Op. cit. p. 267s.

consciência', 'tentação do diabo', 'a proximidade de Deus'); uma ***teologia*** imaginária ('o reino de Deus', o juízo final', a 'vida eterna')."[31] Trazer à luz as circunstâncias e condições de onde pode-se originar ***este mundo de ficção*** implica, para Nietzsche, em reconstituir a autêntica história da primeira comunidade cristã, das operações e práticas que tornaram possível sua preservação no interior de Israel; implica, aos olhos de Nietzsche em ***reconstituir a história*** de um imenso mal-entendido da figura de Jesus de Nazaré. Ora, este é, confessadamente, o problema que interessa o autor de A: "Aquilo que ***a mim*** interessa é o tipo psicológico do Redentor. Este tipo ***poderia*** estar contido, com efeito, nos Evangelhos, ainda quando muito mutilado e sobrecarregado com traços estranhos: como o de Francisco de Assis está contido em suas lendas, apesar delas. ***Não*** a verdade acerca do que ele fez, disse, da maneira como, em realidade, morreu: porém o problema de ***se*** seu tipo é imaginável em absoluto, se está 'transmitido'."[32] Aquilo que o A procura recompor é, portanto, o tipo psicológico do Jesus histórico, fazendo-o a partir de um princípio metodológico que se desdobra numa operação dupla: de um lado, trata-se de restaurar os traços mutilados de seu tipo psicológico; de outro lado, trata-se de despojá-lo de elementos que a ele são estranhos e que foram acrescidos por camadas diversas de interpretação. Esse princípio metodológico se desdobra numa questão filosófica prévia: trata-se de saber se o tipo psicológico do Redentor nos é ainda representável, se ele foi, em absoluto, transmitido. Não se trata, pois, de uma reconstituição 'objetiva' da verdade histórica acerca do que ele disse ou fez, nem mesmo a respeito de como ele morreu; a 'autêntica' figura histórica de Jesus de Nazaré estaria fixada em seu tipo psicológico – suposto que esse tivesse sido transmitido – uma vez despojada dos traços estranhos e incongruentes com que a tradição o teria desfigurado. Apesar da solidez e do refinamento da erudição hermenêutica, dos recursos impressionantes da filologia histórica do A, o problema de Nietzsche não é o de revisitar o tema da prova científica da verdade dos evangelhos. A despeito de sua fecunda

[31] F. Nietzsche: A. # 15, op. cit. p. 181.
[32] Id. # 29, p. 199

frequentação da historiografia,[33] Nietzsche a ela antepõe uma objeção de princípio: a ele não interessam as 'contradições da tradição'. "como é possível, em absoluto, denominar 'tradições' as lendas de santos? As histórias de santos são a literatura mais ambígua que existe: aplicar a elas o método científico, ***se não existem outros documentos,*** parece-me uma empresa condenada de antemão – mera ociosidade erudita."[34]

Se o empreendimento historiográfico de D. F. StrauB, apesar de seu brilhantismo sedutor, se apresenta como 'mera ociosidade erudita', ilegitimando-se por uma questão de princípio, A VIDA DE JESUS escrita por E. Renan aparece, para Nietzsche, como um grosseiro erro in psychologicis: ainda que em várias de suas passagens o A. se aproxime muito dos principais resultados d'A VIDA DE JESUS escrita por Renan, a caracterização feita por este do Cristo como gênio ou herói é decididamente recusada por Nietzsche, em sua tentativa de recompor o tipo psicológico do Redentor: "O senhor Renan, este bufão in psychologicis trouxe a seu esclarecimento do tipo Jesus os dois conceitos mais ***impróprios*** que para isso possam existir: o conceito ***gênio*** e o conceito ***herói.*** Mas se há algo não evangélico é o conceito herói."[35]

A reconstituição proposta por Nietzsche para figura histórica do Redentor, isto é, a restauração de seu tipo psicológico se fundamenta, sobretudo, num conhecimento intuições congeniais (Einfühlung). Inobstante a importância dada por Nietzsche ao rigor e à objetividade científica, a despeito do elogio feito por ele ao valoroso sentimento histórico que constitui o apanágio de seu tempo (cf. A. # 36), é sobretudo com base em 'Einfühlung' que o A. procede: "Não é com erudição filológica e metódica que Nietzsche quer se aproximar da figura de Jesus, porém por meio de uma reconstituição de seu tipo psicológico... Nietzsche se coloca pe-

---

[33] Seria o caso de se mencionar, uma vez mais, a forte influência de J. Welhausen. Quanto a StrauB, vale a pena citar a seguinte passagem: "Já vai longe a época em que, todos os jovens doutos, também eu saboreei, com a lentidão inteligente de um filólogo refinado, a obra do incomparável StrauB. Tinha eu, então, vinte ano; sou agora demasiado sério para isso." A. # 28, op. cit. p. 199.

[34] F. Nietzsche: A.# 28, op. cit. p. 199.

[35] id. # 29, p. 199.

rante a tradição evangélica de modo inteiramente crítico. Como obtém ele, no entanto, a figura positiva de Jesus, ***o tipo psicológico do Redentor***? Duas passagens bíblicas ofereceram-lhe claramente um ponto de ancoragem (o autor se refere a MT. V, 39 e LC.XVII, 21, OGJ.); por que estas duas, não o esclarece o próprio Nietzsche. A despeito de seu professado ***rigor de fisiólogo***, é necessário constatar: a reconstrução ou reconstituição do tipo do Redentor funda-se em conhecimento intuitivo, em intuição (Einfühlung)."[36]

Se, no que diz respeito à reconstituição da história de Israel, Nietzsche recorre, como já se observou neste trabalho, à contribuição historiográfica de J. Welhausen; se conta com o apoio de uma frequentação assídua e refletida da teologia paulina apoiada por uma sólida exegese dos textos bíblicos para fundamentar sua interpretação da prática genuinamente evangélica de Jesus de Nazaré, assim como de sua oposição ao Cristianismo histórico que dela resulta; se faz profissão de fé numa refinada filologia a ser compreendida como "arte de bem ler – o poder de ler fatos ***sem*** falseá-los com interpretações, ***sem*** perder, por afã de compreender, a precaução, a paciência, a sutileza. Filologia como ephexis (indecisão) na interpretação, quer se trate de livros, de novidades jornalísticas, de destinos ou de fatos meteorológicos – para não se falar de salvação da alma..."[37]; mesmo levando em conta todos esses recursos, faz-se, todavia, sempre necessário levar em consideração que a reconstituição do tipo psicológico do Redentor levada a efeito por Nietzsche em A. não toma prioritariamente em conta uma "avaliação filológica das fronteiras; (Nietzsche) no máximo providenciou junto a Overbeck obras científicas de crítica das fontes, de onde então, sob condições, extraiu retroativamente alguma confirmação para sua própria visão psicológica. Uma vez que confiava mais numa análise dos instintos que numa análise das fontes, acreditava chegar essencialmente mais perto da realidade psicológica por meio de uma congenial concepção dos instintos do que teólogos e filó-

[36] Cf. Kühneweg, U: Nietzsche und Jesus- bei Nietzsche, in Nietzsche-Studien, vol. 15, 1986, p. 382-397.

[37] F. Nietzsche: A. # 52, op. cit. p. 233.

logos com sua crítica dos Evangelhos. Com isso ficam dadas força e fraqueza da interpretação de Nietzsche: ele consegue – a partir da intuição congenial também do antípoda – efetivamente apreender de modo especial certos traços no caráter e no atuar de Jesus. Mas falta inteiramente a necessária correção da intuição pela interpretação tão exata quanto possível."[38]

Para Nietzsche, Jesus de Nazaré não pode ser compreendido em seu 'proprium et ipssissimum' se o consideramos como gênio, ou como herói, a modo de E. Renan. Com efeito, não pode ser considerado gênio aquele para quem "nosso inteiro conceito cultural de ***espírito*** "(cf. A. # 29) carece de qualquer sentido. Nem pode ser entendido como herói aquele cujo supremo mandamento exige a não resistência ao mal e o amor do próprio inimigo. Esses traços de personalidade caracterizam antes, para Nietzsche, um tipo psicológico cuja expressão acabada se configura precisamente nas duas mensagens essenciais dos Evangelhos: "O reino de Deus está no meio de vós"; "Não resistais ao homem mau" (LC. XVII, 21 e LC. V, 39). Se, para Nietzsche, o mandamento de não resistência ao ofensor incompatibiliza Jesus de Nazaré com o tipo do herói, a primeira dessas passagens é interpretada nos seguintes termos: unicamente a realidade interior importa, tudo aquilo que se considera como exterioridade ou positividade carece de qualquer consistência e significação: economia, política, cultura, prática sociais e culturais; a segunda mensagem constitui, na reconstituição de Nietzsche, a expressão instintiva de uma impossibilidade de resistir e fazer oposição. O tipo psicológico manifestado no Evangelho autêntico, isto é na Boa-Nova anunciada por Jesus de Nazaré, só poderia ser adequadamente descrito, nos termos de Nietzsche, pela palavra 'idiota'. Antes de toda outra ilação, há que ser evitada sobretudo aquela segundo a qual o termo encerraria intenção ofensiva, blasfematória ou detratora. Como fica definitivamente estabelecida no trabalho seminal de Dibelius, anteriormente citado, trata-se, antes de tudo, de um ***terminus*** do alemão erudito, de uso corrente desde pelo menos o século

[38] Dibelius, M: Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche; in: DeutscheVierteljahrsschrift für Literaturwissenschft und Geschichte, nr. 22, 1944,p. 73-74.

XVIII, para caracterizar o leigo, desprovido de refinamento cientifico ou artístico, mas também o indivíduo 'original', alheio à realidade prosaica dos negócios e afazeres. "Se em algum lugar, então é manifestamente aqui que o emprego da palavra ***idiota*** a uma personagem histórica encerra, em verdade crítica, mas não exprime uma ofensa; quer antes designar um tipo determinado: o homem estranho à realidade, que renega os instintos naturais."[39]

O tempo deve, pois, ser entendido no sentido que lhe é atribuído por Dostoievski em seu romance homônimo, e que Nietzsche interpreta como fusão do sublime, da inocência infantil e de enfermidade, como aquilo que, em alemão, se denomina 'Eigener' (original, próprio), aproximando-se do grego ***idiotes.*** Com esse termo, fica explicitada e atestada a "influência de Dostoievski sobre o pensamento e as formulações de Nietzsche, na verdade em oposição à interpretação renaniana de Jesus como herói. É necessário ter presente esta ligação e estas fontes quando se pretende dar conta do conteúdo significativo das passagens respectivas."[40] O emprego do termo visa, portanto, ressaltar o lado afirmativo, não marcado pelo ressentimento. Na figura de Jesus de Nazaré, liberta de toda propensão à negação e oposição, cujo ensinamento brota exclusivamente da única realidade conhecida e vivenciada, da realidade do mundo interior.[41] Para

---

[39] Dibelius, M: op. cit. p. 69.

[40] Janz, C. P: F. Nietzsche. Biographie, Müchen, DTV. A981, p. Além da explícita e marcante influência de Dostoievski e Tolstoi, haveria que se mencionar ainda, relativamente a toda problemática do niilismo na filosofia de Nietzsche, a influência de Turgueniev e dos anarquistas russos, conforme demonstrou a pesquisa recente a respeito da obra tardia de Nietzsche. Também a esse respeito cf. o texto supra mencionando: O Anticristo e o romance russo. Em razão da especificidade do tema com que se ocupa o presente trabalho, não retorno aqui à questão.

[41] Quanto a esse aspecto, seria interessante promover o cotejo entre as análises do A. e as de PARA A GENEALOGIA DA MORAL a respeito da oposição entre 'moral dos senhores e dos escravos'. Enquanto que "toda moral nobre brota de um triunfante dizer sim a si próprio, a moral dos escravos diz não, logo de início a um 'fora', a um 'outro', a um 'não-si mesmo': e ***esse*** não é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores – essa direção ***necessária*** para fora, em vez de voltar-se para si próprio – pertence, justamente, ao ressentimento: a moral dos escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e

Nietzsche, Jesus de Nazaré tem que ser fatalmente mal-entendido se o considerarmos como o Salvador, que se entregou sacrificialmente pelos pecados alheios. Segundo a interpretação de Nietzsche, o autêntico Jesus de Nazaré viveu e pregou unicamente uma "religião do amor" (cf. A. # 30), cuja natureza consiste em ser, em derradeira instância, uma doutrina budista dos inocentes de Deus, segundo a qual a suprema bem-aventurança (o reino de Deus) consiste na vivência a-temporal da ***realidade interior,*** na fuga de toda opressiva positividade.

"Que significa toda ***Boa-Nova***? A vida inteira, a vida eterna, foi encontrada – não se a promete, está aqui, ***está dentro de vós:*** como vida no amor, amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Todo homem é filho de Deus – Jesus não reclama nada para si – enquanto filho de Deus todo homem é idêntico a outro."[42]

A Boa-Nova de Jesus de Nazaré é, segundo Nietzsche, avessa a toda fórmula, a todo conceito de tempo e espaço, a tudo que petrificado é sólido: costume, instituição, igreja; o autêntico Evangelho brota, segundo ele, de um mundo puramente interior, como do "único mundo verdadeiro

---

exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir – sua ação é, desde o fundamento, por reação." (in: F. Nietzsche, Obra Incompleta, trad. Rubens Torres Filho, Abril Cultural, São Paulo, 1974, p. 309).Essas e várias outras passagens indicam que o tipo de valoração de Jesus de Nazaré não se constitui, desde o fundamento, por reação e sobre a base do ressentimento, com o que este seria aproximável do ponto de vista da 'valoração nobre'.

[42] F. Nietzsche: A. # 29, p. 200. Como se pode perceber, uma tal compreensão da Boa-Nova como eterna presença do 'reino de Deus' exclui qualquer interpretação do escatológica do Evangelho de Jesus de Nazaré. Dibelius (op. cit. 80 .) chama a atenção, no que respeita a essa interpretação do A , para a influência da filologia e teologia contemporâneas de Nietzsche, assim como para a tradução por Lutero do texto de LC. XVII, 20-21, que era familiar a Nietzsche, O próprio Dibeliu, como também, já no tempo de Nietzsche, o teólogo F. Overbeck, insiste nessa dimensão escatológica do 'reino de Deus' como constituinte essencial do Cristianismo. Seria sumamente interessante investigar até que ponto e a partir de quando essa interpretação não-escatológica, presentista da Boa-Nova correspondeu à vivências religiosas efetivas, ainda que de grupos marginais e minoritários, no interior do Cristianismo histórico.

eterno" (cf. A. # 29). Não se trata, portanto, da promessa de uma ressurreição futura, a ser alcançada pela submissa conversão no presente; não se trata do advento triunfal e apocalíptico de um reinado eterno da justiça, mas de um "sublime desenvolvimento do hedonismo" (cf. ibid.), de uma prática, uma vivência, efetiva do reino de Deus como realidade interior, presente e eterna. Segundo Nietzsche, a mensagem suprema do Evangelho de Jesus de Nazaré consiste em que "o Reino de Deus está dentro de vós" (cf. ibid.). Por essa razão, Jesus pode ser considerado, nos termos de Nietzsche, "com alguma tolerância na expressão" (cf. id .# 32), um ***espírito livre.*** Que essa 'alguma tolerância na expressão' não lhe deve ser imputada apenas em descrédito, pode-se depreendê-lo da temática do ressentimento; é sabido que, para Nietzsche, o espírito que se tornou livre teve que amargar em si muito de negatividade rancorosa e ressentimento; tornado livre e afirmativo, não o foi sem ter-se superado muitas vezes, sem ter, vezes sem conta, 'trocado de pele' e ultrapassado muitos de seus mais arraigados preconceitos e estados vividos. No entanto, Jesus de Nazaré não abriga em si ressentimento algum, não nega nada. Consideradas as coisas mais de perto, afirma Nietzsche, "jamais teve ele um motivo para negar o mundo. Ele jamais cogitou do conceito eclesial de ***mundo***. Precisamente a negação é para ele inteiramente impossível". Seu Evangelho se fundamenta em duas realidades fisiológicas básicas: "***o ódio instintivo à realidade***: conseqüência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já não pode, de modo algum, ser tocada, pois sente de um modo demasiado profundo todo contato. ***A exclusão instintiva de toda aversão, de toda inimizade, de todas as fronteiras e distâncias no sentimento:*** conseqüência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação que sente como ***desprazer*** insuportável (quer dizer, como ***danoso,*** como ***desaconselhado*** pelo instinto de conservação) todo opor-se, todo ter que opor-se, que unicamente no não opor resistência a ninguém, nem à desgraça e ao mal, conhece a bem-aventurança – o amor como ***derradeira*** possibilidade de vida."[43]

[43] F. Nietzsche: A. # 30, op. cit. p. 200-201.

A partir daí se compreende porque o fundamental na doutrina de Jesus, segundo a interpretação de Nietzsche, não pode consistir numa crença (Glaube), mas numa prática evangélica (cf. A. # 33), uma prática que pode ser caracterizada como vivência plena, a-temporal da própria realidade do mundo interior, ao qual nada se opõe e contrapõe, na medida em que, considerada a ausência de resistências, limites e distâncias, essa vivência pode se apresentar como fruição de uma bem-aventurada comunhão com o 'Pai' e com o 'Próximo'. Todo o mundo exterior não passa de ocasião para símbolos e metáforas da única realidade interior, onde não há pecado nem culpa, onde também não há expiação. Fica abolida a distância entre Deus e o homem, o 'reino de Deus' consiste na prática da não resistência, na ausência completa de ira e desejo de vingança, no afastamento em relação às rixas e querelas, às demandas e aos tribunais, no completo apagamento das diferenças entre estrangeiro e natural, na bem-aventurada comunhão universal dos inocentes de Deus, cujo reino é semelhante à pureza e inocência das crianças (cf. ibid.). Isso seria, para Nietzsche – uma vez reconstituído o tipo psicológico de Jesus de Nazaré – o essencial do Evangelho autêntico: a interioridade da vivência, não a exterioridade da lei, a positividade dos ritos, das fórmulas, dos dogmas; é essa vivência que se expressa simbolicamente como Verdade, Vida, Luz interior, para a qual toda realidade, natureza, cultura, linguagem, instituição, tem o mero valor de símbolo e parábola. O Evangelho de Jesus de Nazaré constitui, para Nietzsche, uma "Symbolik par excellence "(cf. A. # 32), seu 'reino de Deus' desconhece por completo toda economia do crédito e do débito, da culpa, do castigo, do resgate e da salvação:

"O reino de Deus é um estado do coração – não algo situado acima da terra ou a que se chegue depois da morte. O conceito de morte natural falta completamente no Evangelho: a morte não é uma ponte, uma passagem, a morte falta, porque pertence a um mundo completamente distinto, a um mundo apenas aparente, útil somente para propiciar signos. ***A hora da morte*** não é um conceito cristão – ***a hora,*** o tempo, a vida física e suas crises não existem em absoluto para o mestre da ***Boa-Nova***... O reino de Deus não é algo que se aguarda, não tem um ontem, nem um além-de-

amanhã (Übermorgen), não chega dentro de ***mil anos*** – é uma experiência em um coração; está em toda parte, não está em lugar nenhum."[44]

A prática vivenciada do amor universal, pregada por Jesus de Nazaré, o conduz à morte como à conseqüência inevitável dessa pregação. O que dela remanesceu não foi uma doutrina, não foram dogmáticos artigos de fé, mas o modelo de uma praxis: a atitude, a postura perante os acusadores, os perseguidores, caluniadores, magistrados, a efetiva não-resistência ao ódio, ao escárnio, ao extremo da ignomínia e do martírio na cruz: não resistir ao mau, não se defender, não sustentar o próprio direito, compadecer-se sinceramente de quem pratica o mal. "As palavras ditas ao ***ladrão*** na cruz contêm todo o Evangelho: Este foi, em verdade, um homem divino, um filho de Deus, diz o ladrão. Se tu sentes isso – responde o Redentor – então ***estás no Paraíso***, então tu também és um filho de Deus... ***Não*** se defender, ***não*** se encolerizar, ***não*** opor resistência, nem sequer ao mau, ***amá-lo***."[45]

Essa prática de interiorização do reino de Deus... implica, senão uma negação explícita, doutrinária e formal da igreja entendida como realidade exterior, organizada segundo princípios, hierarquia, regramentos, pelo menos sua superação e supressão necessárias na praxis, no seio de uma vivência quotidiana de comunhão universal com o 'Pai' e o 'Próximo' que abole todas as distâncias. Por conseqüência, Jesus de Nazaré e a comunidade de seus primeiros discípulos não puderam ser percebidos, pela hierarquia sacerdotal de Israel, senão como rebeldes, sediciosos, subleva-

---

[44] Id. # 34, op. cit. p. 207.

[45] id. # 35, p. 207-208. É nesse sentido que se deve também compreender a importante afirmação de Nietzsche segundo a qual " O Cristianismo é em todo momento ainda... Ele não está ligado a nenhum dogma insolente que se enfeita com seu nome: ele não necessita nem da doutrina de um ***Deus pessoal***, nem da ***culpa***, nem da ***imortalidade***, nem da ***Redenção***, nem da ***Fé***, ele simplesmente não tem necessidade de qualquer metafísica, menos ainda do ascetismo, menos ainda de uma 'ciência natural' cristã. Quem hoje diz: 'eu não quero ser soldado', 'eu não me preocupo com os tribunais', ' os serviços, a polícia, não são exigidos por mim' esse seria um cristão... A praxis do Cristianismo não é nenhum fantasmagoria, tampouco a praxis do Budismo o é: é um meio para ser feliz" in: Nachgelassene Fragmente, fr. nr. 11 (365), in: KSA. Vol. 13, p. 161 s.

dores do povo. "Eu não vislumbro contra o que se dirigia a rebelião de que Jesus foi entendido ou ***mal-entendido*** como iniciador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judaica, tomando-se Igreja exatamente no sentido em que nós tomamos esta palavra. Foi uma rebelião contra os ***bons e os justos***, contra os ***santos de Israel,*** contra a hierarquia da sociedade; ***não*** contra sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula: foi a ***incredulidade*** com respeito aos ***homens superiores***, o ***não*** a tudo o que era sacerdote e teólogo." [46]

Ora, a hierarquia que, desse modo, é posta tacitamente em questão, constituía a pedra angular do edifício social de Israel, a base de sua existência ainda possível como individualidade nacional; essa hierarquia "que desse modo foi colocada em questão, ainda que somente por um instante, era o palafita sobre o qual conseguia todavia subsistir, em meio à água, o povo hebreu, era ***última*** possibilidade, trabalhosamente alcançada, de continuar existindo, o residum de sua existência particular: um ataque a ela era um ataque ao profundo instinto do povo, à mais tenaz vontade de viver de um povo que existiu na terra."[47] É com a morte na cruz de Jesus de Nazaré que começa a formidável epopéia do mais fecundo mal-entendido psicológico sobre o qual assenta o Cristianismo histórico. Nietzsche o interpreta como paradigmática ilustração cultural da ambigüidade constitutiva da vontade niilista que, para poder preservar a própria existência particular, no caso como comunidade dos primeiros cristãos, teve que renegar tudo aquilo que, com relação aos cristãos, se instituía como profano, como 'mundano', negação e antípoda; e, em primeiro lugar, a positividade da Igreja judaica e sua correspondente organização social teocrática. Desse modo, por fatalidade histórica, os cristãos repetem, contra Israel, essencialmente o mesmo procedimento que tornara possível a sobrevivência do próprio Israel como comunidade nacional. "Tão logo se abriu o abismo entre judeus e judeus-cristãos, não restou aos últimos nenhuma escolha, a não ser empregar as mesmas proceduras de auto-conservação que o instinto judeu aconselhava ***contra*** os próprios

[46] F. Nietzsche: A. # 27, op. cit. p. 198.
[47] Ibid.

judeus, enquanto judeus até então os haviam empregado contra o ***não***-judaico. O cristão é apenas um judeu de confissão mais livre."[48]

Tudo aquilo que se compreende sob a noção cristã de 'mundo', 'sabedoria do mundo', não é senão, para o cristão presunção, arrogância, vaidade, trevas e principado das trevas. Esse mundo passa a significar o domínio do mal, do pecado, em cuja antíteses se encerra o cristão num mundo próprio e imaginário, alheio às leis e à causalidade daquele outro mundo a que se opõe. Nos primeiros tempos da comunidade cristã, esse mundo significava imediatamente a sociedade teocrática e a Igreja de Israel, de quem é necessário se apartar e proteger como de seu perseguidor e inimigo. Em seguida, quando, nos termos de Nietzsche, o Cristianismo "abandona os subterrâneos do mundo antigo "(cf. A. # 22), para se universalizar como ***a*** religião do Ocidente, 'este mundo' passa a significar tudo o que é considerado não-cristão. A partir da morte na cruz, interpreta-se o Evangelho de Jesus de Nazaré segundo a economia contratual da recompensa e do castigo, do pecado e da sua remissão. A própria morte na cruz recebe o significado de punição, contradição (Widerlegung), ameaça à sobrevivência das comunidades cristãs primitivas. Estas adquirem consciência de si ***a partir da oposição*** contra a ordem sacerdotal judaica, contra o judaísmo da casta sacerdotal: ***Quem*** o matou? ***Quem*** era seu inimigo natural? Esta pergunta irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo ***dominante,*** seu estamento supremo.[49] A morte na cruz descerra o abismo entre judeu e cristão, de modo que, numa interpretação retroativa, projeta-se na figura de Jesus de Nazaré traços psicológicos originariamente ausentes dela. "A partir desse instante os discípulos se sentiram em rebeldia ***contra*** a ordem, conceberam retrospectivamente Jesus como alguém que estava ***em rebeldia contra a ordem.*** Até então ***faltava*** em sua imagem esse traço belicoso, esse traço que diz não, que faz não."[50] É desde então que passam a ser projetados sobre a figura de Jesus os traços típicos do rabinismo: o rancor, a combatividade, a polêmica, a dialética, a negatividade, o

[48] id. # 46 in: Obra Incompleta, op. cit. p. 363.
[49] Id. # 40, in KSA. Op. cit. p. 213
[50] ibid.

ressentimento, a vingança, transmudando-se a Cristandade (Cristlichkeit) em Cristianismo (Christentum) (cf. A. # 39), cuja característica principal consiste em ser uma reinterpretação da simbólica de Jesus de Nazaré, reinterpretação que a desnatura e transforma em dogmática eclesiástica.

"***Não*** um crer, mas um fazer, sobretudo um ***não*** fazer muitas coisas, um ***ser*** distinto... Os estados de consciência, uma crença qualquer, um ter por-verdadeiro, por exemplo – todo psicólogo o sabe – são, com efeito, estados completamente indiferentes e de quinta ordem comparados com valor dos instintos: dito com maior rigor, todo o conceito de causalidade espiritual é falso. Reduzir o ser-cristão, a cristandade, a um ter-por-verdadeiro alguma coisa, a sua simples fenomenalidade da consciência, significa negar a cristandade."[51] Essa negação do ser-cristão vem também à luz como transformação da idéia de 'reino de Deus'. Em Jesus de Nazaré, este era uma vivência e uma realidade, de modo algum uma promessa. Com a interpretação de sua morte na cruz feita em termos de castigo, resgate e expiação, "passa a primeiro plano a expectativa popular de um Messias; fixou-se o olhar em um instante histórico: o reino de Deus vem para julgar seus inimigos... Mas, com isso, tudo fica mal-entendido: o reino de Deus como ato conclusivo, como promessa. O Evangelho tinha sido, no entanto, precisamente um estar-aí, um estar-cumprido desse reino, a ***realidade*** desse reino. Justamente a morte ***era*** precisamente esse reino de Deus... Somente agora se introduziu no tipo do mestre todo desprezo e toda amargura contra os fariseus e teólogos – com isso se ***fez*** dele um fariseu e um teólogo."[52]

Do mesmo modo como Jesus de Nazaré passa, a partir dessa interpretação, a figura como Messias, que retornará na plenitude dos tempos, fazendo justiça, recompensando o justo e castigando o pecador, do mesmo modo as relações com Deus-Pai perdem a inocência da plenitude evangélica de comunidade, passando a regrar-se pelo regime das relações de exterioridade entre credor e devedor. Exaltado de maneira "extravagante", Jesus aparece agora desligado da comunidade cristã primitiva,

---

[51] id. # 39, p. 211-212.
[52] Id. # 40, p. 214.

como estando separado dela, "exatamente do mesmo modo que, em outros tempos, os judeus, por vingança contra seus inimigos, tinham separado seu Deus de si próprios, elevando-o às alturas."[53] Deus se transfigura no supremo credor, que oferece seu filho em sacrifício para resgate do pecado alheio (cf. A. # 41). "Deus entregou seu filho para remissão dos pecados, como ***vítima.*** Com isso se acabou de um só golpe com o Evangelho. O sacrifício de reparação, em sua forma mais repugnante, mais bárbara, a do sacrifício do ***inocente*** pelos pecados dos culpados. Que horrendo paganismo. Jesus tinha suprimido o próprio conceito de culpa – negou todo abismo entre deus e o homem, ***viveu*** essa unidade de Deus e do homem como ***sua*** Boa-Nova... E ***não*** como privilégio. A partir de agora ingressam no tipo do redentor: a doutrina do juízo e do retorno, a doutrina da morte como morte-sacrifício, a doutrina da ***ressurreição***, com a qual fica inteiramente escamoteado o conceito de bem-aventurança, realidade inteira e única do Evangelho – em favor de um estado ***depois*** da morte."[54]

Fica claro, pois, segundo essa interpretação do Cristianismo, que Nietzsche compreende seu triunfo (enquanto religião ocidental hegemônica) como uma espécie de retomada potencializada das mesmas operações fundamentais que tornaram possível a sobrevivência de Israel como nação e mesmo seu triunfo no domínio das valorações. É por isso que, para Nietzsche, a vitória de Paulo contra Grécia e contra Roma consuma a ascendência do ponto de vista niilista e reativo como instituidor dos supremos valores culturais do Ocidente. Ora, precisamente esse triunfo implica numa radical inversão na lógica natural da decadência: ao invés do desapego, da vontade de aniquilamento e repouso que caracteriza a lógica da vontade niilista, em sua condição de decadência autêntica, temos em Paulo, uma reedição do aferramento desesperado à própria auto-conservação como única e última possibilidade de sobrevivência, isto é, a mesma lógica que leva à negação e desvalorização de toda alteridade como o preço a ser pago pela auto-conservação, e isso com a mesma te-

[53] Ibid.
[54] id. # 41, p. 214-215.

nacidade e ousadia da vontade de poder que caracteriza o 'jüdischer Instinkt'. Ao invés do alheamento budista em relação ao mundo, característico de toda forma de decadência 'ingênua', também desta vez são mobilizados e instrumentalizados os mais profundos instintos da decadência como meio para preservar indefinidamente um tipo psicológico visceralmente degenerado,[55] uma forma parasitária de vida que tem na negação a condição de seu triunfo: "A vontade fundamental de empregar conceitos, símbolos, atitudes que estão comprovados na praxe do padre, a recusa instintiva de toda ***outra praxe,*** de toda ***outra*** espécie de perspectiva de valor e utilidade – isso não é somente tradição, isso é ***herança:*** somente como herança faz efeito de natureza. A humanidade inteira, até mesmo as melhores cabeças dos melhores tempos (com exceção de uma, que talvez seja meramente um monstro inumano) deixou-se enganar. Leram o Evangelho como o livro da inocência...nenhuma pequena indicação sobre a maestria com que foi representado esse espetáculo."[56]

É a partir de então que o sentido da vida e da morte de Jesus de Nazaré passa a se inscrever no registro de uma economia geral da salvação, que inclui a reinterpretação da história de Israel precisamente como pré-história da salvação "Mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetrou autêntico grande crime contra a história – apagou simplesmente o ontem, o antes-de-ontem do Cristianismo. ***Inventou-se uma história do Cristianismo primitivo.*** Mais ainda: falsificou outra vez a história de Israel, para que aparecesse como pré-história de sua ação: todos os profetas falam do ***seu*** Redentor... Mais tarde a Igreja falsificou, inclusive, a história da humanidade, convertendo-a em pré-história do Cristianis-

[55] "Os Evangelhos são inestimáveis como testemunho da corrupção já no ***interior*** da primeira comunidade. O que Paulo, mais tarde, com o cinismo lógico de um rabino, levou até o fim, era, a despeito disso, meramente o processo de degradação que começou com a morte do Redentor. Esses Evangelhos... são, para um psicólogo, um contentamento de primeira ordem – como o ***oposto*** de toda corrupção ingênua, como o refinamento par excellence, como arte de corrupção psicológica." (A. # 44, in: Obra incompleta, op. cit. p. 361-362).

[56] Ibid. p. 362.

mo."[57] Para tal interpretação, passaram ao primeiro plano as representações escatológicas e apocalípticas do juízo e do final messiânico dos tempos, a doutrina da morte sacrificial, da salvação e redenção, em cujos termos se opera, para Nietzsche, uma transferência, uma transposição, do centro de gravidade da vida ***deste*** mundo terrestre para um ***outro*** mundo, metafísico, projetado no além etéreo, supra-sensível, para o qual o mundo terrestre, quando renegado, serve de passagem e ascese. "Se põe o centro de gravidade da vida ***não*** na vida , mas no 'além' – ***no nada*** – tirou-se da vida toda gravidade... Viver ***de tal modo*** que não tem mais nenhum ***sentido*** viver, ***esse*** se torna agora o 'sentido' da vida."[58]

É nesse sentido que se deve compreender a afirmação de Nietzsche segundo a qual o Cristianismo representa a corrupção radical do Evangelho e da praxis de Jesus de Nazaré. A verdadeira história do Cristianismo é a reconstituição da lógica e da dinâmica desse singular processo de aprofundamento e universalização da decadência, iniciada a partir da experiência da morte de Jesus de Nazaré e de sua interpretação em termos de castigo e de sacrifício, processo que tem como um de seus mais fecundos momentos a teologia rabínica, segundo Nietzsche, do apóstolo Paulo. "Em Paulo toma corpo o tipo oposto ao 'portador da Boa-Nova', o gênio no ódio, na visão do ódio na inexorável lógica do ódio. ***O que*** esse disangelista não ofereceu em sacrifício ao ódio! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou em sua cruz. A vida, o exemplo, o ensinamento, a morte, o sentido e o direito do Evangelho inteiro – nada mais existia quando esse falso moedeiro, por ódio, lançou mão somente daquilo que podia aproveitar. ***Não*** a realidade, ***não*** a verdade histórica!"[59] Para Nietzsche, a vitória definitiva de Paulo contra a Grécia e contra Roma se encontra transfigurada na sublime simbologia d'O Crucificado, signo supremo do triunfo do ponto de vista judaico de valoração, enquanto aquele a partir de cuja perspectiva são instituídos os supremos valores da cultura Ocidental.

---

[57] F. Nietzsche: A. # 42, in: KSA. op. cit. p. 216.
[58] Id. # 43, in: Obra Incompleta, op. cit. p. 361.
[59] Id. # 42, in: KSA. op. cit. p. 215-216.

4. Conclusão

Se tomarmos a sério algumas expressões recorrentes na filosofia de Nietzsche, tais como 'tipo psicológico', 'psicólogo refinado', ou ainda, mestre na arte de interpretar', seria curioso, instigante pensar aqui, à guisa de conclusão, numa interessante e sugestiva comparação entre Nietzsche e Freud, considerando-os como psicólogos e decifradores de enigmas. Como é sabido, em O HOMEM MOISÉS E A RELIGIÃO MONOTEISTA, também Freud considera o apóstolo Paulo, o verdadeiro demiurgo do Cristianismo, a partir de uma interpretação genial do difuso sentimento de culpa que angustiava opressivamente o agonizante mundo antigo. Mais interessante ainda se revela tal aproximação, quando identificamos, a partir dela a recorrência, nessas duas tentativas epocais de reconstrução genealógica da cultura Ocidental, de certas figuras de pensamento que mantém entre si curiosas relações de analogia. Tanto em Freud quanto em Nietzsche, a reconstituição "histórica" da gênese cultural do Ocidente se realiza a partir de noções como culpa, remorso, ressentimento, esquecimento, memória, repetição. Para fixar a atenção apenas num desses aspectos, seria conveniente recordar, de modo simplesmente esquemático, uma dessas séries de repetição, esquecimento e memória em Nietzsche: é sabido que, para Nietzsche, o obra histórico-mundial de Paulo é repetida por Lutero no momento mais profundo da agonia católica, quando o Cristianismo, enquanto catolicismo, fazia a experiência da transformação em seu contrário, experiência que Nietzsche interpreta como auto-superação do Cristianismo, simbolizada por ele na consagração de César Bórgia como Papa. "Vejo diante de mim uma ***possibilidade*** de um perfeito feitiço e colorido extraterreno: – parece-me que ela resplandece com todos os arrepios de refinada beleza, que nela está em obra uma arte tão divina, tão diabólicamente divina, que em vão se rebuscam milênios em busca de uma segunda possibilidade semelhante: vejo um espetáculo tão rico de sentido, tão maravilhosamente paradoxal ao mesmo tempo, que todas as divindades do Olimpo teriam tido ensejo para uma imortal gargalhada – ***César Bórgia como Papa...*** Entendem-me? ... Pois bem, ***isso*** teria sido uma vitória, pela qual ***eu***, hoje

reclamo sozinho. -: com isso o cristianismo estaria ***abolido!*** ... E o que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, veio para Roma. Esse monge, trazendo no corpo todos os instintos vingativos de um padre malogrado, revoltou-se em Roma ***contra*** o Renascimento..."[60]

Parece admissível, portanto, que o mesmo processo de inversão do sentido natural da decadência, identificado por Nietzsche paradigmaticamente na reinterpretação sacerdotal da história de Israel e criação, por Paulo, das categorias fundamentais da teologia cristã, se repete e prolonga no interior do próprio Cristianismo histórico, com a figura de Lutero e o significado da Reforma; repetição, de forma, análoga àquela como o assassinato de Moisés se repetiria, segundo Freud, com a 'experiência' do Cristianismo nos termos de sua 'invenção' por Paulo. Por outro lado, a abolição do Cristianismo, consumada como auto-superação histórica na figura de César Bórgia como Papa seria um daqueles "esplêndidos espetáculos pirotécnicos de espírito e corrupção"[61] com que velhas culturas extenuadas celebram a agonia de suas derradeiras forças vitais, precisamente como no caso do Budismo e da corrupção da aristocracia francesa do final do antigo regime, sucumbindo às extravagâncias do sentimento moral. Essa consumação é evitada por obra de uma espécie de "retorno do recalcado" na figura de Lutero e da Reforma que, para Nietzsche, conduzirão inevitavelmente à Revolução Francesa e ao aprofundamento do niilismo europeu. Outra figura ***possível*** desse acabamento do Niilismo europeu, ou seja, seu ato conclusivo como superação da moral cristã, seria justamente a tragédia pirotécnica do espírito concebida por Nietzsche como ***Umwertung aller Werte*** (Transvaloração de todos os valores) – precisamente um dos subtítulos de O Anticristo, talvez sua camada mais profunda de significação. Estamos, também, aqui, certamente, diante de uma possibilidade de um perfeito "feitiço e colorido extraterreno", uma obra de arte diabolicamente divina, que quebra o sortilégio da repetição do mesmo: trata-se aqui da auto-superação da moral

[60] Id. # 61, in: Obra Incompleta, op. cit. p. 368.
[61] F. Nietzsche: Jenseits von gut und böse, af. nr. 257, in: KSA. vol. 5, p. 206.

cristã por dever de honestidade intelectual, numa Selbstaufhebung consumado em virtude de sua mais completa e sublime realização.

Para tanto, fora necessário, sobretudo, reconstituir o 'tipo psicológico' de Jesus de Nazaré, pois que tal reconstituição tem como contra-face necessária a genealogia do tipo antitético do Redentor, isto é, daquele caracterizado pelo Cristianismo histórico. Por essa razão, O Anticristo pode ser concebido não apenas como um pretenso primeiro livro da Transvaloração, mas como, em certo sentido, sua própria consumação, posto que nele se leva a efeito a tarefa de auto-vivissecação por meio da qual a moral cristã faz a experiência de sua Selbstaufhebung.

Bibliografia

NIETZSCHE, F: Jenseits von gut und böse, in: F. Nietzsche. Sämtliche Werke, ed. G. Colli/M. Montinari, Kritische Studienausgabe (KSA), München, de Gruyter/DTV. 1980, vol. 5.

NIETZSCHE, F: Der Antichrist, in: KSA. vol. 6.

NIETZSCHE, F: Nachgelassene Fragmente, in: KSA. vol. 13.

NIETZSCHE f: Obra Incompleta, trad. Rubes Torres Filho, la. Ed., São Paulo, Abril Cultural, 1974.

DIBELIUS, M: Der 'psychologische Typus des Erlösers' bei F. Nietzsche; in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geschichte Nr. 22, 1944, p. 61-91.

JANZ, C.P: f. Nietzsche. Biographie. München, DTV. 1981.

KÜHNEWEG, U: Nietzsche und Jesus-Jesus bei Nietzsche; in: Nietzsche Studien vol. 1986, p. 382-397.

SALAQUARDA, J: Der Antichrist; in: Nietzsche-Studien, vol. 2, 1972, p. 91-136.

SALAQUARDA, J: Schopenhauers EinfluB auf Nietzsches 'Antichrist', in: Salaquarda, J. (org.): Schopenhauer, Darmstadit, WBG. 1985.

SALAQUARDA, J; Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: Salaquarda, J. (org.): Nietzsche, Darmstadt, WBG. 1980.

JESUS, NARCISO, SÓCRATES

Amnéris Maroni[*]

J. Starobinski atribui ao *Fragmento Alegórico*[1] um lugar de destaque no conjunto da obra de J.Jacques Rousseau. Para esse autor o *Fragmento Alegórico* "representa muito claramente – talvez claramente demais – os momentos sucessivos do advento da verdade"[2].

O ensaio foi escrito em 1756, à época da instalação de Rousseau no Ermitage, e, portanto, precederia a *Carta à Voltaire* de agosto de 1756, as *Cartas Morais* de 1757 e a "Profissão de Fé" no *Emílio* de 1762. Essas últimas publicações apresentam uma doutrina mais elaborada que a parte filosófica do *Fragmento.* Aposta-se, assim, que a alegoria teria nascido de uma das *revêries* no bosque de Montmorency vividas por Rousseau (p. 1766).

..*

O *Fragmento* é composto de dois grandes momentos. No primeiro deles o filósofo devaneia. No segundo o filósofo sonha.

Quando o filósofo devaneia, ele é guiado por um entusiasmo involuntário *"que às vezes transporta a alma para fora de sua morada e faz-lhe,*

---

[*] Departamento de Ciência Política , Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

[1] ROUSSEAU, J.-Jacques. "Fiction ou Morceau Allégorique sur la révélation". In: *Oeuvres Complètes*, Bibliotèque de la Pléiade, Gallimard, 1959, v. IV. Doravante citarei este ensaio de Rousseau, no corpo do presente artigo, somente através da página. Tradução de Gustavo Adolfo Pedrosa D. Santos.

[2] STAROBINSKI, Jean. *Jean- Jacques Rousseau (A Transparência e o Obstáculo),* S.P., Companhia das Letras, 1991, p.75.

por assim dizer, abarcar todo o universo, ousa elevar suas reflexões até o santuário da Natureza e penetrar, pelo pensamento, tão longe quanto é permitido à sabedoria humana alcançar" (p. 1044). A reflexão do filósofo gira em torno das leis do cosmos: ordem, movimento, regularidade e do Autor dessas leis. Esse esforço é, porém, vão para se penetrar os mistérios da natureza. Na medida que reflete, o prazer da fruição se perde. O espetáculo da natureza que o tinha antes encantado, *"... não era mais para ele senão um assunto de inquietação, e a fantasia de explicá-lo havia arrancado-lhe todo o prazer de fruí-lo"* (p. 1047). O devaneio rousseauniano, portanto, tem dois aspectos. Nele, o filósofo reflete, sem deixar de devanear. Na ausência da reflexão há, porém, o gozo.

Na iminência de desistir de tais fantasias reflexivas: *"... subitamente um raio de luz veio a atingir seu espírito e desvelar-lhe estas sublimes verdades que não são dadas ao homem conhecer por si mesmo e que a razão humana pode confirmar sem poder descobrir"* (p. 1047). Um novo universo se ofereceu à sua contemplação.

Porque se fiou no sentimento interior e não em sofismas, o filósofo foi capaz de atingir, pela intuição, a verdade. O desvelamento, a revelação de sublimes verdades, de repente, ofereceu-se a ele como um prêmio pelo seu sincero amor à verdade.

Ao verdadeiro filósofo que se deixou guiar pelo sentimento interior, quero dizer, pela consciência está reservada uma visibilidade semelhante àquela das inteligências celestes: *"... o santuário da natureza abrira-se ao seu entendimento da forma como o é para as inteligências celestes"...* (p. 1047). A ele desvelou-se a secreta correspondência que une os corpos presentes na natureza, bem como a relação entre o microcosmos e o macrocosmos: o universo mental e o universo físico (p.1047). Rousseau posteriormente reelaborará essa questão retomando Descartes[3].

Starobinski no seu já citado ensaio "A estátua velada", começa com o sonho do filósofo – ou seja, com o segundo momento do *Fragmento*. A primeira parte não é discutida pelo autor de *Transparência e Obstáculo*.

---

[3] GOUHIER, H. "Ce que le vicaire doit a Descartes". In: *Les Meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris. J. Vrin, 1984.

Porque não levou em conta a primeira metade do *Fragmento* – o filósofo ao devanear tem acesso à verdade por intuição – Starobinski, não sem dificuldades, pôde defender sua tese, que se tornou clássica, de que a verdade se desvela em sucessivas etapas: com o primeiro filósofo (considerado por Starobinski como o *herói da Aufklärung*), com Sócrates e com Jesus Cristo. Quero contestar, exatamente, esse traço iluminista/moderno que Starobinski atribui a Rousseau.

Pretendo defender que: 1) a verdade não se desvela sucessivamente, por etapas. Ao contrário há uma ruptura entre a figura de Sócrates e a figura de J. Cristo.; 2) a verdade – enquanto apreensão da totalidade via mergulho na interioridade – tem conteúdos que explicam porquê Cristo tem poder de desvelar a verdade pela sua simples presença , enquanto a ação e presença de Sócrates continuam produzindo ilusões. Starobinski não compreende isso. Essa é a razão por que afirma quando Cristo aparece que com ele a "verdade se impõe por uma espécie de magia que extingue os obstáculos e torna todo esforço inútil. Reconhecer-se-à que existe aí algo de infantil, que de hábito é utilizado apenas nos contos de fada"[4]; 3) vários elementos presentes no sonho nos fazem supor uma *ontologia implícita* particularmente por meio das noções de lugar e de relação – que serão no *Emílio* rediscutidas. Nessa ontologia destaco as noções de relação e de ordem que suavizam o peso dado por Rousseau ao homem como rei da criação[5].

Com essa discussão, analisarei o papel do educador da humanidade – expresso por Rousseau na figura de Cristo. Argumentarei também que Rousseau não reserva ao homem o papel que lhe é atribuído no humanismo clássico: de dominador da natureza. No *Emílio*, uma outra noção se desenhará e ganhará relevância: todos os seres estão em relação e cada um é para o outro um centro:

> "... Não há um ser no universo que não se possa, sob qualquer ponto de vista, ver como o centro comum de todos os outros,

---

[4] STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau (A transparência e o obstáculo)*. Op. cit., p. 79.

[5] ROUSSEAU, J.J. "Émile *ou de l'Éducation*". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p. 582.

> em torno do qual são eles todos ordenados, de sorte que sejam todos reciprocamente fins e meios uns relativamente aos outros. O espírito confunde-se e perde-se nesta infinidade de relações, das quais nenhuma é confundida ou perdida na multidão"[6].

O homem é, então, para Rousseau, rei da criação porque é capaz de expressar através da consciência a ordem da natureza como um todo: a sua exuberante possibilidade de ser, tecida como é pelos signos da diferença e da diversidade.

..*

Há continuidade entre o devaneio e o sonho. É o mesmo filósofo – sonhador quem participa dos dois momentos:

> "... Durante seu sono, os estremecimentos que a contemplação acabara de excitar em seu cérebro deram-lhe um sonho extraordinário como as idéias que o haviam produzido" (p. 1048).

No sonho o filósofo vê-se no meio de um imenso edifício formado por um deslumbrante domo. Nele há 7 estátuas (quiçá os sete pecados capitais) horríveis e disformes. Vistas, porém, do centro do edifício cada uma delas mudava de aparência e apresentava-se como figuras encantadoras. O mesmo tema do primeiro discurso (*Discurso sobre as Ciências e as Artes*) volta aqui a ser discutido: o da ilusão e da aparência enganadora. Nesse lugar reina a sedução nefasta do parecer e é a morada da humanidade.

A partir do centro, as figuras transmutam-se de disformes e horríveis em figuras encantadoras. Temos, pois, que perguntar: o que há no centro? No centro da construção havia um altar. E nele uma oitava estátua. Sempre circundada por um *véu impenetrável*, essa oitava estátua era perpetuamente servida e jamais percebida. A multidão oferecia suas oferendas nesse altar, no centro do edifício.

As sete estátuas que circundam o altar mudam de aparência, desde que vistas do centro, do altar. Não há – diz Rousseau, como vimos, no *Emílio*

---

[6] Idem, ibidem, p. 580.

– um ser no universo que não se possa ver como o centro comum de todos os outros, em torno do qual eles todos são ordenados. É nesta ontologia implícita ao *Fragmento* que nos concentraremos.

Quem está no centro comanda esse particular mercado de ilusões: o Templo, enquanto metáfora do social. Um tipo singular de ordem – perversa, ilusória – será instituído a partir do centro. Nele, já vimos, há uma estátua velada.

O véu impenetrável, que cobre a estátua do centro, é um convite seguro para *transportes imaginários*. Os adoradores transportarão, pois, para a estátua velada, os ídolos, as paixões que cada um deles cultiva:

> "...a imaginação de seus adoradores pintavam-na conforme suas características e suas paixões, e cada um, tanto mais devotado ao objeto de seu culto quanto mais imaginário fosse este, colocava somente o ídolo de seu coração sob esse véu misterioso" (p. 1049 – grifos nossos).

É o centro, pois, que organiza uma certa visibilidade do real que o circunda. E este centro – o altar e sua estátua velada – é eficaz na recepção dos transportes imaginários dos adoradores. Esta eficácia deve-se ao véu: não porque oculta como quer Starobinski mas, porque velada, a estátua atua como centro-receptivo de transportes imaginários.

O mesmo raciocínio Rousseau fez em relação ao estado de natureza. Este também coberto por véu_impenetrável – do tempo – era um foco privilegiado de transportes imaginários dos filósofos. No *Discurso sobre a Origem da Desigualdade,* Rousseau é enfático:

> "Os Filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar até o estado de natureza, mas nenhum dentre eles lá chegou. Uns não hesitaram em supor ao Homem neste estado a noção do Justo e do Injusto sem se incomodar em mostrar que ele devera ter esta noção, nem mesmo que ela fôra-lhe útil; Outros falaram do Direito Natural que cada um tem de conservar aquilo que a si pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer; Outros dando primeiro ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, tão logo fizeram nascer o Governo, sem pensar no tempo que deveu

> passar antes que o sentido das palavras de autoridade e o governo pudessem existir entre os Homens: Enfim todos, falando sem cessar de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, transportaram ao estado de Natureza idéias que haviam retirado da sociedade; eles falavam do Homem Selvagem e pintavam o Homem Civil"... [7].

Esse exemplo é ilustrativo porque quando os transportes imaginários ficam circunscritos ao plano da política podem ser reduzidos à categoria de ideologia e/ou alguma espécie de falsa consciência popular. O exemplo dos filósofos no *Discurso sobre a origem da desigualdade* nos remete para uma discussão mais ampla: a teoria do conhecimento. Só há um lugar a partir do qual a verdade pode ser enunciada e esse lugar é aquele – afirma Rousseau metaforicamente – que *Deus nos deu*[8]. O conhece-te a ti mesmo socrático nos convida, exatamente, a retomar esse lugar – como metáfora do ser. É só a partir desse lugar que os transportes imaginários deixam de ocultar o outro – quer esteja velado, quer não! Não é o véu que oculta. O ideal da Aufklärung – a denúncia, a retirada do véu – tem em Rousseau um papel secundário. O véu é só suporte de transportes imaginários. Estes são possíveis onde a fissura entre o ser e o parecer se impôs. Nenhum tirano se manteria no poder, por um instante sequer, na ausência desses transportes – frutos de um viver intenso do aparecer social. A servidão é também aqui voluntária. Também aqui a solidão é uma constante, pois se o Templo representa o social, a anulação do outro, velado ou não, via transporte imaginário é o que tece a (im)possibilidade das relações sociais.

O *mundo do Tirano* – metáfora do momento em que a história quase toca o seu fim – é o *mundo do Um*, já que o Tirano rouba para si todos os lugares. Narciso reina soberano. É esta a crítica de Rousseau ao Antigo Regime, no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. Sob a forma de despotismo, assistimos o triunfo da vontade individual. Não há outra lei além da vontade do tirano e não há outra regra além de suas paixões. Levado

---

[7] Idem, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p. 132, grifos nossos.

[8] Idem, "Émile ou de l'Éducation". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p.582.

ao paroxismo, na forma de despotismo, o amor-próprio conduz o homem a um estado de coisas, no qual temos a dominação total de um sobre todos. Impondo sua vontade particular como única norma o déspota abole o cenário público. Rouba a cena para si. Usurpa todos os lugares, ao transformar a todos em mera projeção de si mesmo. Nesse momento, a história parece fechar-se em um círculo e o homem parece viver em meio a um novo estado de natureza. Ao contrário de sua condição de origem, o homem agora encontra-se isolado em meio à corrupção e à iniqüidade. Distante de sua condição original o homem, socializando-se, condenou-se à solidão e à morte[9].

Jesus Cristo, modelo universal e homem da natureza, cuja consciência tem a fonte da verdade em si mesma será o único capaz de ocupar o centro: o lugar da estátua velada e instituir uma nova ordem. Há uma estreita ligação entre o *amor à ordem* e o *instinto divino* – uma das formas que Rousseau denomina a consciência. A compreensão da figura de Jesus Cristo, como arquétipo do homem natural, pressupõe a articulação de níveis: a cosmologia, a psicologia, a história, a educação, a política.

Em Rousseau a política não é o reino das regras puramente formais e arbitrárias. Soberania do povo convive – é certo que tensamente – com a busca do lugar que Deus nos deu no cosmos! Cosmos e polis estão, ainda, imbricados. É verdade que esta imbricação está prenhe de novidades, já que Rousseau negou radicalmente o pecado original. O mal, para ele, explica-se pelo social, pelo histórico. Ainda assim é a articulação de níveis que suporta sua explicação. Isto porque o homem para Rousseau não está *jogado*, *perdido* na vastidão do cosmos. Ao contrário, há uma ordem no mundo e ao homem cabe *encontrar o seu lugar*. O plano cósmico em que cada um está é decisivo, porque determina a significação da existência e da conduta. O segredo da dominação está, portanto, na articulação (ou não) desse plano cósmico da criação com a história e com a política. Jesus Cristo, arquétipo do homem natural, ao ocupar o centro do Templo estabelecerá uma nova ordem social, tendo como paradigma a ordem da natureza que ele mesmo representa. Ao contrário, os filósofos (o primei-

---

[9] Cito em relação à figura do Narciso/Tirano a excelente monografia de Edemilson Antunes de Campos, intitulada "A questão da cidadania no pensamento de Rousseau, mimeografado, IFCH, 1990.

ro filósofo é Sócrates) não foram capazes sequer de perceber aonde se escondia o segredo da dominação.

Esse aspecto antigo (a articulação de níveis) do pensamento de Rousseau é negado por Starobinski que insiste em fazer do autor um típico representante da Aufklärung. Parece-me, no entanto, que é a tensão entre os aspectos antigo e moderno que dá ao pensamento de Rousseau absoluta originalidade. Antes, porém, de discutirmos essa questão, retomemos os vários momentos da alegoria.

..*

Os ministros do Templo colocavam uma venda nos olhos dos adoradores na entrada do templo. O uso da visão lhes era, porém, devolvido pelos próprios ministros do Templo, quando os adoradores estavam fascinados pelo que viam – a si mesmos através dos transportes imaginários, de acordo com nossa interpretação – dentro do Templo.

É evidente que na entrada do Templo – quiçá uma metáfora para os inícios civilizatórios – as vendas são necessárias para que a dominação se dê, porque a fissura entre o ser e o parecer não se impôs. O lugar que Deus nos deu na ordem do cosmos é ainda respeitado – lembremo-nos que para Rousseau o tempo é, enquanto tal, corrupção.

Nos inícios civilizatórios a percepção do outro como outro era possível. O transporte imaginário já existia, melhor dito, existe, virtualmente, desde o estado de natureza por meio da *pitié* (da compaixão). No estado de natureza ao ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes, o transporte para o lugar do outro, imaginário, se impõe. Mas, quem se transporta, imaginariamente, não ocupa, de fato, o lugar do outro. Aquele que se transporta mantém-se no seu lugar[10]. Na sociedade

[10] *"Colocar-se no lugar do outro: esta é sem dúvida a caracterização essencial desta capacidade da identificação com o outro eu e sobre a qual se funda a possibilidade de toda a 'relação' com o outro, ou seja, tanto a possibilidade de qualquer comércio quanto a possibilidade de representação. É por isso que essa faculdade 'representativa' – ou seja, faculdade de se por no lugar do outro – está tão ligada e tão dependente da 'imaginação'(...). Não seria esta, aliás, uma faculdade puramente passiva, como por exemplo o é a sensibilidade física; a pitié é*

degenerada, a *pitié* perverteu-se. Visando a estima pública (através de bens que a sociedade estipulou como tal) transporto-me para o lugar do outro e já não me mantenho mais no meu lugar.

Na entrada do Templo, nos inícios dos tempos, a retirada da venda pelo primeiro filósofo produz o efeito desejado: *"... Pois a maioria deles vendo ao atravessar o templo a feiúra dos objetos de seu culto, recusava-se a ir ao altar e tentava dissuadir seus vizinhos disto"* (p.1051). Os ministros do templo agarraram então o primeiro filósofo, arrastaram-no até o altar e o imolaram sob aclamações unânimes da multidão ainda uma vez cegada pelo encanto que o centro do altar produzia por meio da oitava estátua velada.

Esse é para Starobinski o primeiro ato de desvelamento. Nessa primeira personagem, Starobinski vê um herói libertador, símbolo da Aufklärung, por devolver a visão a homens cegados, tornando visível o

---

compaixão, é sentir junto ao Outro, é capacidade de transporte e de movimento para fora".

E ainda: "... O desenvolvimento posterior e pleno da capacidade de identificação com o outro só se dá efetivamente com o desenvolvimento das 'luzes' e das relações sociais; mas o que Rousseau pretende é que este desenvolvimento tem um apoio na natureza, que não é plenamente artificial. Amor de si e 'pitié' são paixões naturais e primitivas: eis aí uma evidência indemonstrável a não ser indiretamente – por exemplo, percebendo sua presença até nos tiranos".

A *'pitié'*, paixão natural e relativa, é então capacidade de 'transporte' e de identificação com o Outro. Trata-se de uma 'força expansiva' (*Emílio*, p. 506) do coração que, diferentemente do amor de nós mesmos, leva-nos para fora de nós. Identificação: o outro é percebido como um outro Eu e eu sou percebido como igual ao Outro. Mas esta simpatia será ao mesmo tempo, como lemos também no *L'imagination nous met à la place du misérable plutôt qu'à celle de l'homme heureux; on sent que l'un de ces états nous touche de plus près que l'autre. La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui que souffre on sent pourtant le plaisir de ne pas soufrir* `comme lui"` (O.C., T IV, p. 504). *A 'pitié' é, assim, identificação sem supressão da separação, transporte 'imaginário' para fora e permanência real do 'espectador' junto de si; além disso, ela só se põe em ação, ao menos nos seus primórdios, nas suas manifestações mais elementares, como identificação com o Outro enquanto sofrente (...)".*'Émile', uma identificação na separação: ...".

SALINAS FORTES, L.R., *Paradoxo do Espetáculo (Política e Poética em Rousseau)*,Tese de Livre Docência, USP, 1983, p. 34/35.

que estava velado. O erro do herói, para Starobinski – é de não ter ousado lutar contra a estátua velada! Por isso seu ato desvelador não se efetiva e ele é imolado.

Porque Starobinski trabalha com a hipótese de que a verdade se desvela por atos sucessivos, para prová-la o autor se valerá do "argumento da falta": no primeiro ato faltou lutar com a estátua!; em relação ao segundo ato – a retirada do véu por Sócrates – Starobinski sugere a não-suficiência. Ou seja, sugere que o ato de desvelamento não foi suficiente, não bastou! Finalmente em relação ao terceiro ato – quando a figura de Cristo ocupa o lugar da estátua – Starobinski não compreende o que se passa, afirma que se trata de *"algo infantil, que de hábito é utilizado apenas nos contos de fadas"*.

Sustentamos, ao contrário, que não há continuidade e/ou complementação entre os três momentos do sonho (1° filósofo, Sócrates e J. Cristo). Pelo contrário, há ruptura, já que o ato de desvelamento de Sócrates produz, ainda, maior ilusão! Rousseau mostra-se, pois, crítico em relação à filosofia. Só o ato de Cristo é, de fato, desvelador. Ele não luta com a estátua, como sugerira antes Starobinski em relação ao primeiro filósofo. Cristo ocupa o lugar da estátua como se fosse o seu lugar. A partir daí uma nova ordem se instaura.

Como reage no sonho o filósofo-sonhador durante o primeiro ato de desvelamento? Vê com horror o que se passa no Templo:

> *"... enquanto o vulgo nada via senão os fantasmas de sua própria imaginação agitada*, o filósofo, mais tranqüilo, sentia o bastante para imaginar sobre o que não discernia, o aparato de um massacre contínuo em torno daquele terrível altar, ele viu com horror a mistura monstruosa do assassinato e da prostituição" (p. 1050, grifos nossos).

Lembremo-nos que o filósofo que sonha é o mesmo que quando devaneava sofrera o processo de iluminação. O verbo sofrer é aqui usado propositalmente, já que indica uma certa passividade daquele que vive tal processo. Tanto no *caminho de Vincennes* quanto na *revêrie do Fragmento Alegórico*, o filósofo sofre como que uma investida do Ser que quer

mostrar-se. E, frisemos: o que lhe é mostrado, nos dois casos, é maior do que o entendimento racional pode deter. Retomemos por um momento o que sucedeu a Rousseau a Caminho de Vincennes:

> *"Ia ver Diderot, então prisioneiro em Vincennes; tinha em meu bolso um exemplar de "Mercure de France" que me pus a folhear ao longo do caminho. Defronto-me com a questão da Academia de Dijon que deu lugar a meu primeiro escrito. Se jamais qualquer coisa assemelhou-se a uma inspiração súbita, foi o movimento que se fez em mim durante tal leitura; de repente, sinto meu espírito cegado por mil luzes; multidões de idéias vivas apresentaram-se de uma só vez com tamanha força e confusão que jogaram-me numa desordem inexprimível; sinto minha mente tomada por uma vertigem semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação oprime-me, subleva meu peito, e sem mais poder respirar caminhando, deixo-me cair sob uma das árvores da avenida, e ali passo uma meia hora em tamanha agitação que ao levantar-me notei toda a fronte de meu paletó molhado por minhas lágrimas sem ter sentido que as havia vertido. oh, Senhor, se jamais eu tivesse podido escrever um quarto do que vi e senti sob aquela árvore, com que clareza teria revelado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria eu demonstrado que o homem é naturalmente bom e que é somente por intermédio dessas instituições que os homens tornam-se maus. Tudo o que pude reter dessas multidões de grandes verdades que em um quarto de hora iluminaram-me sob aquela árvore, foi muito fracamente disperso pelos meus três principais escritos, a saber este primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado da educação, três obras que são inseparáveis e que formam juntas um mesmo todo"...* [11].

Em relação à descrição que Rousseau faz de sua experiência à caminho de Vincennes é claro que o filósofo genebrino já não procura desco-

[11] ROUSSEAU, J.J. " Lettres a Malesherbes". In: *Oeuvres* Complètes, v. I, *Op. cit.*, p. 1135/1136, grifos nossos

brir e conhecer, mas apenas acolher o Ser que a ele se oferece e nele se descobre. O desvelamento já não vem do eu, vem do Ser.

No *Fragmento* são enunciadas as condições, em relação ao sujeito do conhecimento, para esse desvelamento do Ser: o amor sincero pela verdade e o cultivo da ignorância (socrática e/ou paulina?), acompanhada da renúncia a uma certa concepção da filosofia:

> "... Esta graça [refere-se ao processo de iluminação] foi o preço de seu sincero amor pela verdade, e a boa fé com a qual, sem pensar em paramentar-se com vãs pesquisas, consentia em abandonar o trabalho a que se havia dado e a reconhecer sua ignorância, em lugar de consagrar seus erros aos olhos dos outros sob o belo nome de filosofia" (p. 1047).

..*

No segundo momento do sonho aparece Sócrates. A pretexto de ser cego, o velho recusa a venda sagrada na entrada do Templo. Uma vez no altar, Sócrates descobre a estátua e a expõe sem véus a todos os olhares. O que vê o filósofo-sonhador? *"... Viam-se pintados sobre seu rosto(da estátua) o êxtase e o furor; sob seus pés ela escondia a humanidade personificada, mas seus olhos estavam ternamente virados em direção ao céu: em sua mão esquerda ela segurava um coração em chamas e na outra, amolava um punhal"* (p. 1052). Foi isto que o véu descortinou para o filósofo-sonhador. Não foi isto que os adoradores-expectadores viram! E este momento do texto é fundamental para nossa interpretação, já que, para nós, não são os véus que ocultam, mas os transportes imaginários – que emergem da *pitié* pervertida e, portanto, da sociedade degenerada.

Rousseau enfrentou com dificuldade o movimento dos corpos ao supor o homem integrado na ordem cósmica. Resolveu-o voltando a Aristóteles – ainda que por um momento[12]. Com isto negou, explicitamente, Diderot que, retomando uma idéia de J. Locke, afirmava o movimento implícito na matéria. Resolvida assim a questão, para Rousseau, o movi-

[12] GOUHIER, H. "Ce que le vicaire doit a Descartes". Op. cit.

mento nada mais é do que o "transporte de um lugar para o outro"[13]. É por meio da pitié que o movimento pode ser instituído na política e, portanto, na história. É a *pitié* que permite o transporte imaginário para o lugar daquele que sofre. Inspirada em Salinas sugiro, portanto, que o mal tem a ver com a fissura mesmo, do ser e do parecer. Pela *pitié* pervertida a desordem se institui porque os lugares são transgredidos. Eis como a noção de parecer – nessa interpretação – se institui. E, com ela, o mal e a desordem, a partir da noção mesmo de liberdade. É porque o homem é livre que ele pode desviar-se de si mesmo, "optando" pelo parecer.

A partir daí estabelece-se uma infinidade de relações e é nesta infinidade de relações que o espírito se confunde e se perde – ou não! Narciso seguramente se perde, já que tem o péssimo hábito de organizar o todo a partir de si. É assim que procede a estátua que ocupa o centro do altar, a estátua velada.

Narciso é cada-um-dos-tiranos que no fim da história nos habita. Narcisos são os adoradores-expectadores da estátua velada que Sócrates desvela. Narcisos são aqueles cujos transportes imaginários ocultam o outro – velado ou não! O mal está na história – desde que não percamos de vista que o paradigma do social é a natureza. Retomando Rousseau:

> *"... pois digo eu também que o vício é o amor da ordem, tomado em um sentido diferente. Há alguma ordem moral em todo lugar em que há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom ordena-se em relação ao todo, e que o mau ordena o todo em relação a si. Este faz de si o centro de todas as coisas, aquele mede seu raio de ação e mantém-se na circunferência. Assim, ele é ordenado em relação ao centro comum que é Deus, e em relação a todos os círculos concêntricos que são as criaturas..."*[14].

E ainda:

---

[13] ROUSSEAU, J.J. "Émile *ou de l'Éducation*". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p. 577.

[14] Idem, ibidem, p. 602, grifos nossos.

> *"Tudo concorre ao bem comum dentro do sistema universal. Todo homem tem seu lugar designado na melhor ordem das coisas, trata-se de achar tal lugar e de não perverter tal ordem"*[15].

É através do livre-arbítrio, que o poder de se afastar de si mesmo, de subverter a ordem e de se perder eternamente se impõe. É, pois, com o homem que surge a desordem que confunde lugares. Nesta desordem, *"o mau ordena o todo em relação a si mesmo. Este faz de si o centro de todas as coisas"* – como foi citado acima. Não se trata, então, tão-somente de desordem, de um *bouleversement* generalizado de lugares. Não! O vício/mal só é possível dentro de uma *nova ordem*: a ordem instaurada por Narciso. Aceitar e recuperar o lugar de cada um na ordem das coisas não só é fundamental porque determina a significação da existência e da conduta, mas também porque relativiza o ego. É porque reconhece seu pertencimento ao todo, ao cosmos, que o homem recupera o seu lugar e deixa de atuar como Narciso. O homem não se sacrifica totalmente a esta ordem, enquanto cultiva o amor-próprio[16].

Salinas que também privilegia as noções de lugar e de relação, faz da *pitié* a chave de sua interpretação. Qual o fundamento e o risco para Salinas de toda a vida social? A condição última de possibilidade da comunidade:

> " ... é a faculdade de troca de papéis, imaginária ou real, de que se acham naturalmente dotados os indivíduos humanos.
> Ora, a problemática de Narciso permite configurar com exatidão a figura assumida pela perversão própria a essa capacidade de se por no lugar do outro. Pois Narciso é aquele que, na realidade, como já vimos, é incapaz de se por efetivamente no lugar do outro a não ser de maneira artificial e perversa.
> Há dois sentidos, com efeito, para essa operação de transposição para o lugar outro! O homem do amor de si e da pitié se

[15] ROUSSEAU, J.J. "La nouvelle Heloise". In: Oeuvres Complètes, v. II, Op. cit., p. 563.

[16] Da mesma forma na República (na cidade, na polis) o homem só se transforma em cidadão quando se aliena ao todo: a vontade geral.

> põe imaginariamente no lugar do outro, mantendo-se na realidade em seu lugar próprio. Ao contrário, Narciso é aquele que usurpa o lugar do outro, que, ao invés de se transportar empaticamente em direção ao Outro, mantendo a alteridade, visa no limite a supressão da alteridade, fazendo do Outro mera projeção de si mesmo. O perigo e o paradoxo deste talento de comediante que nos é próprio reside justamente na forma assumida pelo movimento de sair para fora de si, de exteriorizar-se."

Ora, o narcisista de Jean-Jacques *realiza* comediante: mascara-se, traveste-se, brilha pela aparência e vive um personagem, que, neste caso, é apenas uma idealização de si, ego ideal, eu supervalorizado. O comediante,

> "pondo-se imaginariamente no lugar de um personagem fictício, busca fazer-se passar por outro, mas por mero jogo. O narcisista é aquele que usurpa os lugares, que tira o outro de dentro de si mesmo e cuja imaginação patológica é incapaz de levá-lo para fora do seu próprio círculo, impedindo-o de medir os seus limites e constituindo-se no princípio de destruição de toda vida comunitária efetiva" [17].

..*

No *Fragmento* a denúncia – o desvelamento da estátua – feita por Sócrates não produz, literalmente, nenhum efeito esclarecedor nos adoradores, como quer Starobinski. O desvelamento da estátua *"... fez tremer o filósofo, porém longe de revoltar os espectadores, eles somente viram, ao invés de uma atmosfera de crueldade, um entusiasmo celeste, e sentiram aumentar pela estátua assim descoberta o zelo que tinham por ela sem conhecê-la"* (p. 1052). A eficácia de seus transportes imaginários é tal que o ato-de-denúncia do filósofo só faz aumentar a ilusão! Os véus impenetráveis que ocultavam a estátua tornam-se, aqui, dispensáveis. O discurso de Sócrates para a multidão de adoradores é, também, um elemento fundamental de nossa interpretação. Tendo-se dado conta que o desvelamento só fez aumentar a ilusão, Sócrates argumenta:

---

[17] SALINAS FORTES, L.R. *Paradoxo do espetáculo (Política e Poética em Rousseau)*. Op. cit., p. 167.

> "Povos, que loucura é essa vossa em servir a Deuses que só procuram fazer o mal, e em adorar seres ainda mais malfeitores que vós? Ah, longe de forçá-los através de indiscretos sacrifícios a lembrar de vós para atormentar-vos, tentai fazer de preferência que eles vos esqueçam, e sereis menos infelizes; se credes agradá-los destruindo suas obras, que podeis esperar deles senão que vos destruam por sua vez? Servi aquele que quer que todos sejam felizes, se quereis ser felizes vós mesmos" (p. 1052).

O povo, para quem este discurso era dirigido, juntamente com os Ministros do Templo condenam Sócrates a beber a *água verde* – espécie de morte freqüentemente imposta aos sábios.

O que é notável no discurso proferido por Sócrates – em comparação com a fala de Cristo que veremos a seguir – é a indiferenciação. Dirige-se o filósofo em sua denúncia a todos os adoradores, sem exceção. O conteúdo do discurso, tal como seu ato ao desvelar a estátua, é de denúncia. Denuncia a ilusão do povo: já que serve a deuses que querem prejudicá-lo. Os dois momentos (o ato de desvelamento da estátua e o discurso) não tem nenhuma eficácia. Absolutamente nenhuma. Isso só faz aumentar a ilusão e o engano!

De acordo com a interpretação que estamos sugerindo, tal se dá porque: 1) a oitava estátua (velada ou não), no centro do altar, organiza o seu entorno; 2) a relação entre a estátua velada e os adoradores é fundamental na perpetuação da ilusão; 3) o véu da estátua não oculta a verdade. O véu pode ser retirado, como o foi por Sócrates, sem que a verdade se mostre. O véu está no transporte imaginário feito pelos adoradores. O transporte imaginário impede a percepção do outro como outro; impede a alteridade. É por isto que a estátua não é vista! Só um novo centro, uma nova relação pode por fim aos transportes imaginários dos adoradores. Só Cristo o conseguirá. A filosofia criticada por Rousseau e personificada na figura de Sócrates é absolutamente impotente. Há, pois, uma ruptura entre a filosofia (mesmo a socrática) e a figura de Cristo.

Como Starobinski consegue manter até o fim a sua interpretação? Como consegue manter a noção de continuidade e de complementação entre os três momentos do sonho?

Para Starobinski *"não basta desvelar o mal: seu poder de ilusão e de fascínio permanece inteiro. O velho condenado a beber a 'água verde' morrerá prestando uma homenagem inesperada à estátua hedionda.* ***A face real do mal foi posta a nu, mas ainda não é o bastante****. Resta manifestar a verdade do bem"* [18]. Starobinski nesta passagem e em outras sugere o não basta; e garante que a face real do mal foi posta a nu. Quem viu essa face? Em nenhuma passagem do artigo Starobinski enfrenta a questão de que a retirada do véu por Sócrates produziu maior adoração no povo.

..*

Passemos para o terceiro momento da alegoria: Cristo. Ele chega de repente, assim como a intuição chegara ao filósofo no devaneio: *"... de repente uma voz fez-se ouvir pelos ares pronunciando distintamente estas palavras: está aqui o filho do homem. Os céus calam-se perante ele, terra, escuta sua voz"* (p. 1053). Nele, a simplicidade aliava-se à grandeza. Sem esforço e sem agitação afasta a estátua e sobe o altar: *"...* ***ele parecia antes retomar seu lugar do que usurpar o de outrem****"* (p. 1053 – grifos nossos). Sua fala era simples e doce e, no entanto, profunda e sublime, talvez porque diferenciada: "... *ele animava o forte e consolava o fraco e todos os espíritos menos dotados entre eles igualmente consideravam-no à sua altura..."* (p. 1054). E também: "... *ele empregou tão somente os meios* convenientes às coisas *que tinha a dizer e às funções de que se havia encarregado, e o povo cujas paixões são furores tornou-se menos zeloso de sua defesa..."* (p. 1054). As soluções para os problemas apresentados, lhe ditava a sabedoria. Sentia-se que *"a linguagem da verdade não lhe custava nada porque ele continha sua fonte em si mesmo"* (p.1054).

Desse modo Rousseau propõe-nos uma imagem do Cristo educador da humanidade, dirigindo aos homens discursos enternecedores, palavras que vão direto ao coração. Cristo é o exemplo de uma consciência que encontra em si mesma a fonte da verdade. Cada um poderia tornar-se, então, o educador do gênero humano – a exemplo de Cristo.

---

[18] . STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau (A transparência e o obstáculo).* Op. cit., p. 78.

Gostaria de tecer alguns comentários do porquê a simples presença de Cristo estabelece o reino do Bem, manifestando uma verdade que é instantaneamente compreendida por aqueles que o escutam – e cuja fonte é a consciência.

Com Cristo, segundo Starobinski, o derradeiro desvelamento pode ser, então, um deslumbramento. À denúncia do mal, Rousseau opõe vigorosamente a possibilidade de uma revelação do bem. Starobinski vê, nessa reviravolta, algo de infantil, uma espécie de mágica etc.

Na nossa interpretação Cristo é o novo centro. Ao redor dele e, através dele, uma nova ordem se estabelece: ao revelar o bem, reorganiza o seu entorno e ordena-o. Estas noções estão presentes na ontologia de Rousseau. Elas são um fato para qualquer ser do cosmos. Quê dizer em relação a um ser especial como o homem? Quê dizer em relação à humanidade acabada de Cristo? Cristo é, para Rousseau, o anti-Narciso por excelência.

Pierre Burgelin ao discutir a noção de ordem em Rousseau salienta a "hierarquia das perfeições que Rousseau recolhe da tradição malebranquista"[19]. Ou seja, Burgelin dá uma resposta à pergunta: qual o papel eminente do homem no seio da organização cósmica? Em que sentido, o homem é o rei da criação? Burgelin cita o trecho, já discutido por nós, do Emílio: "*... não há um ser no universo que não se possa, sob qualquer ponto de vista, ver como o centro comum a todos os outros, em torno do qual são todos ordenados*"[20]. Ora, para Burgelin, a expressão "*sob qualquer ponto de vista*" tem um valor especial "*quando se trata do único ser que tem uma consciência e pode-se dizer (...) que o mundo foi feito para o homem-rei...*"[21]. Como argumenta o vigário: "*...rei porque utiliza, rei ainda porque conhece, eleva-se até o bem, até Deus*"[22]. Para Burgelin, a

---

[19] BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973, p. 413.

[20] ROUSSEAU, J.J. "Émile *ou de l'Éducation*". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p. 580.

[21] BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, Op. cit., p. 413.

[22] ROUSSEAU, J.J. "Émile *ou de l'Éducation*". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p.141.

legitimidade mesmo da religião daí deriva, já que o amor-de-si prescreve *"... honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem, logo, aqui este Deus que nos reservou um posto tão glorioso"*[23]. Como salienta Hoeffding *"... O vigário saboiano dá-nos o sentimento de um universo onde estamos em casa, e não jogados ao léu, perdidos"...*[24]

O posto glorioso que Deus reservou ao homem como rei da criação revela-se por meio da consciência. Cristo ,desenhado por Rousseau como ápice do humano, e não como ser divino, impõe uma nova ordem no Templo, ao ocupar o lugar da estátua. Não há aqui magia nem ingenuidade, quando supomos uma ontologia que privilegia a noção de ordem.

Rousseau não tem a ambição de descobrir a realidade substancial que constitui o universo físico e a natureza material das coisas – muito embora anseie desvelar a natureza humana sob as máscaras. Com Locke e Malebranche tirou a conclusão de que seria quimérico querer procurar uma verdade oculta nas coisas. Daí que a única verdade que nos é acessível está em nossas idéias, ou em nossas sensações, ou ainda em nossos sentimentos: está na consciência.

Não é só a realidade exterior e material que está protegida pelo véu; também a apreensão clara de sua alma e de Deus permanecem veladas. Entre a realidade exterior e material – inacessível – e as essências espirituais – também inacessíveis – está, porém, o *fato da consciência.*

Há portanto uma revelação que pode se anunciar imediatamente em nossa consciência. Essa luz, essa presença que nos habita, por meio da revelação, equivale a um desvelamento da realidade exterior. O homem goza dessa presença absoluta como se ela fosse simultaneamente um desvelamento do mundo exterior. De forma figurada, o *Fragmento Alegórico* anuncia, que o desvelamento da verdade é essencialmente desvelamento de uma consciência e, como tal, revelação.

Para Rousseau, a consciência é a voz da alma . A razão, freqüentemente, nos engana, a consciência não nos engana jamais, ela é o verdadeiro guia do homem, ela é para e na alma o que o instinto é para e no corpo.

---

[23] BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, Op. cit., p. 414.

[24] Idem, ibidem, p. 414, nota 1.

> *"Consciência, consciência! instinto divino, imortal e voz celeste, guia seguro de um ser ignorante e limitado, porém inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que faz o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti eu nada conheço em mim que me eleve acima das feras, a não ser o triste privilégio de perder-me de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra, e de uma razão sem princípio"*[25].

A consciência não faz somente a moralidade de nossas ações, mas a excelência de nossa natureza: ... *"ela eleva-nos não só à virtude, mas à verdade"*[26].

Existir, portanto, para Rousseau, é sentir[27] e os sentimentos são inatos. São inatos os princípios de justiça e de virtude que permitem julgamentos:

> "Há então no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, sobre o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e aquelas de outrem como boas ou más, e é a este princípio que dou o nome de consciência"[28].

A dialética do esquecimento/lembrança está também presente em Rousseau. A consciência – os sentimentos inatos – cai no esquecimento; pode, todavia, ressurgir. Acontecimentos no cotidiano tem esse poder. As *Confissões* e os *Devaneios* são, particularmente, sugestivos quanto a isso. Na *Nova Heloísa*, Rousseau afirma:

> "...Eu pensaria que uma alma uma vez corrompida o é para sempre, e não retorna mais a seu próprio bem; a menos que alguma revolução súbita, alguma brusca mudança na sorte e na situação mude repentinamente suas relações, e por uma violenta comoção ajude-a a reencontrar uma boa posição" [29].

---

[25] ROUSSEAU, J.J. "Émile *ou de l'Éducation*". In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., p.601, grifos nossos .

[26] Idem, ibidem, p. 1563, nota 1.

[27] Idem, ibidem, p. 600.

[28] Idem, ibidem, p. 598.

[29] ROUSSEAU, J.J. "La nouvelle Heloise". In: Oeuvres Complètes, v. II, Op. cit., p.358.

O princípio inato, ligado ao julgamento moral e a possibilidade de elevação da alma até à verdade, chama-se, então, consciência. A tese de Rousseau supõe, portanto, que a voz da consciência não é fruto da educação – muito embora ela não se exprima enquanto não haja desenvolvimento da razão. Disto decorre que todas as consciências devem_levar aos mesmos julgamentos, pois justiça e virtude se relacionam com a ordem em Rousseau. Conhecer, melhor seria dizer, amar a ordem, para Rousseau, é dar-se conta, da particularidade: dos lugares, enquanto metáforas do ser, assinalados por Deus a cada um dos seres. Conhecer a ordem do todo implica, para Rousseau, no respeito à diferença e à diversidade. É assim que compreendemos a fala de Cristo aos adoradores do Templo. Ele se dirige a cada um: *"... ele animava o forte e consolava o fraco e todos os espíritos os menos dotados entre eles igualmente* consideravam-*no à sua altura"*... (p. 1054). Eis uma das distinções entre Cristo e Sócrates. Este faz um *discurso-denúncia* que não privilegia as diferenças e, portanto, a ordem do todo.

Por meio da figura de Cristo, o Templo (o social) deixa de ser um mercado de ilusões, pois uma nova ordem, através da consciência, se anuncia. Por meio de Cristo, arquétipo da natureza humana, cosmos e polis harmonizam-se, pois o homem recupera na polis o lugar que Deus lhe deu no cosmos.

Egas Francisco - "Sepultamento", nanquim/aguada, 2000.

ENTRE PRIMITIVISMO E CLASSICISMO: O CRISTO ROMÂNTICO DE J.-A.-D. INGRES

José Roberto Nociti Filho[*]

As relações entre Jean-Auguste-Dominique Ingres e o ambiente artístico francês de sua época foram sempre caracterizadas por atitudes de incompreensão e intolerância de ambas as partes. Chamado de "primitivista", quando jovem, pelos seguidores do neoclassicismo davidiano, Ingres refugiou-se durante quase vinte anos na Itália, buscando o verdadeiro classicismo através do contato direto com as obras da Antigüidade Clássica e do Renascimento Italiano, antecipando assim um procedimento que tornar-se-ia típico dos artistas românticos. Quando finalmente retornou a seu país, encontrou-o tomado pela febre romântica, que em sua abertura para novos paradigmas estéticos, redescobria a arte do passado gótico francês. Assumiu, a partir deste momento, um papel de liderança na defesa dos valores clássicos, adotando assim, uma postura reacionária aos olhos de toda uma nova geração de artistas franceses. De seu ponto de vista, entretanto, Ingres permaneceu sempre fiel aos ideais que orientaram, desde o início, sua atividade artística. É neste fato, o de que os mesmos valores que engendraram seu "primitivismo" tenham sido considerados, mais tarde, como "clássicos", que parece residir a chave para a compreensão da verdadeira natureza deste "primitivismo".

Nossa proposta, neste ensaio, é de tratar – através da imagem do Cristo em Ingres – as relações deste pintor com um dos aspectos mais característicos do Romantismo na França, o "primitivismo", a partir da

[*] Doutorando em História pela UNICAMP.

análise do quadro *O Cristo*, ou *Cristo em busto* (fig. 01), do MASP, e da busca de suas origens iconográficas e formais.

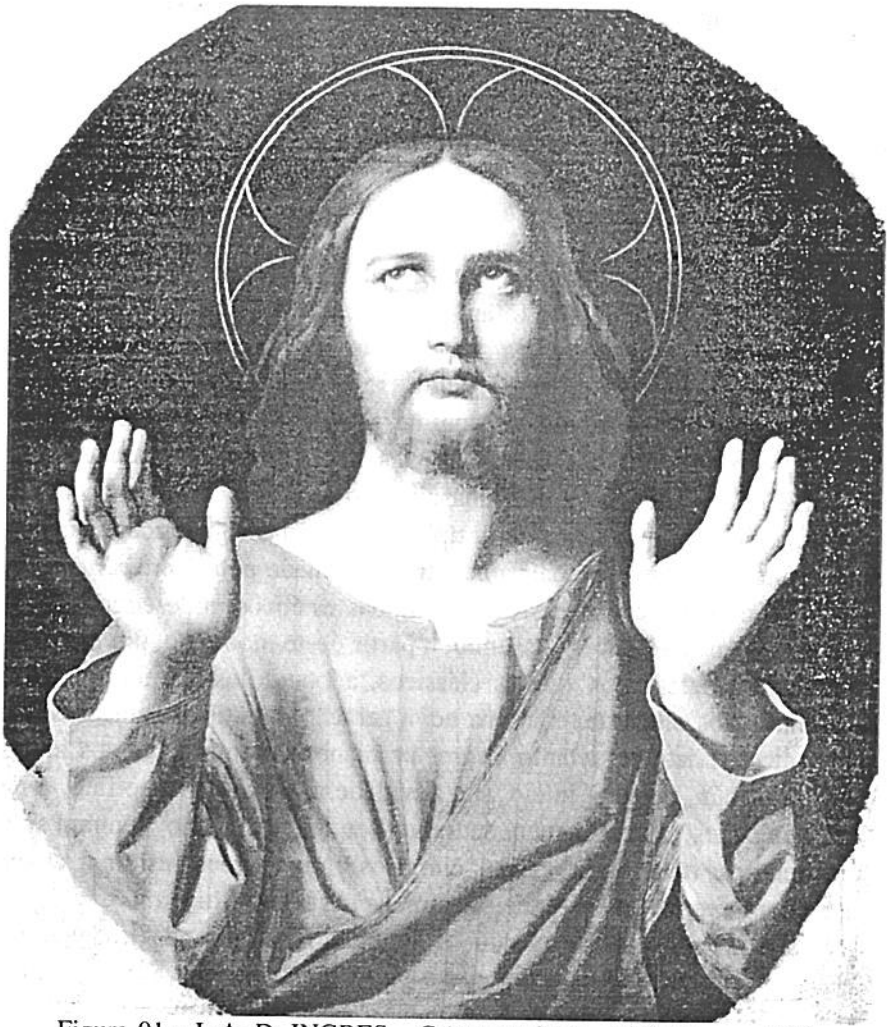

Figura 01 - J.-A.-D. INGRES - *Cristo em busto*, 80 X 66 cm, 1834, MASP, São Paulo.

Cristo em busto, de J.-A.-D. Ingres, entrou para o acervo do Museu de Arte de São Paulo em 1958, proveniente da galeria Wildenstein, de Nova Iorque. A tela tem formato oval e mede 80 X 66 cm. Nela, temos a figura do Cristo – representado da cintura para cima, sobre um fundo escuro – com os braços levantados e as palmas das mãos voltadas para cima. Também seus olhos se dirigem para o alto. Está assinado e datado "J. Ingres 1834".

Esse quadro foi adquirido junto com outros dois – *Angélica Acorrentada* e *A Virgem com véu azul* (fig. 02). Este último possui estreita

Fig. 02 - J.-A.-D. INGRES - *A Virgem com véu azul*, 77 X 65 cm, 1822-27, MASP, São Paulo.

estreita relação com *O Cristo*. Os dois foram encomendados pelo mesmo cliente, Marquês de Pastoret, formando originalmente um *pendant*. Sua separação se deu em 1897, quando foram vendidos pela filha do marquês, Marquesa de Plessis-Bellière. A partir daí, pertenceram a coleções diferentes até serem adquiridos pela Galeria Wildenstein, por volta dos anos 50. A trajetória de *O Cristo* está documentada. Foi comprado ainda em 1897 pelo Marquês de Catalan e integrou esta coleção até 1950, quando foi vendido à galeria Wildenstein.

A entrega das chaves a São Pedro

A figura do Cristo que vemos no quadro do Masp é uma evidente retomada da personagem de *A entrega das chaves a São Pedro* (fig. 03), encomendado em 1817 pelo convento francês das "Dames du Sacré-Coeur", em Roma, e terminado em 1820. Trata-se de uma obra de grandes dimensões, medindo 280 X 217 cm. Em 1841, foi enviado à França – e substituído no convento por uma cópia – para integrar a coleção de Louis-Philippe.[1] Passou em seguida ao Musée de Luxembourg e, em 1874, entrou para o Louvre, que o enviou ao Musée Ingres – sua sede atual – em 1959.

Seu tema é inspirado na passagem do evangelho de São Mateus em que Jesus diz a São Pedro: "Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do reino dos céus. E tudo o que ligares sobre a terra, será ligado também nos céus; e tudo o que desatares sobre a terra, será desatado também nos céus." (XVI, 13-20).

Na tela de Ingres, Cristo ocupa o centro da composição, um pouco deslocado para a esquerda. À sua direita, um grupo de cinco apóstolos, entre eles São Mateus e São João, observa seu gesto de entrega das chaves a São Pedro, que se encontra ajoelhado a seus pés. À esquerda, notamos, separado do grupo dos apóstolos, Judas Iscariotes, sentado numa

[1]Nesta ocasião a tela foi retocada pelo próprio pintor.

Fig. 03 - J.-A.-D. INGRES - *A entrega das chaves a São Pedro*, 280 X 217 cm, 1820-41, Musée Ingres, Montauban.

pedra mais ao fundo, mergulhado na penumbra, com o rosto voltado para a direita e o olhar perdido. Cristo aponta com sua mão esquerda as chaves que São Pedro segura junto ao peito e com a direita, o céu, para onde seus olhos estão voltados.

Ingres realizou pelo menos duas versões preliminares desse quadro. A primeira é um esboço feito a tinta marrom sobre papel (fig. 04; posteriormente colorido com aquarela[2]), pertencente ao Louvre. Neste desenho, a composição é apresentada em um cenário interior. Aqui já temos a disposição das personagens tal como será apresentada na versão definitiva. Apenas Judas está em posição diferente, em pé, de costas para o grupo, dando a impressão de estar se retirando da cena. Também o tratamento do manto do Cristo é diferente, repousando sobre os braços da personagem, enquanto na versão definitiva, aparecerá apoiado sobre seus ombros. Por fim, o gesto de entrega das chaves apresenta-se, aqui, menos veemente. "Christ's gesture of acquiescence becomes one of authority in later versions, in which his index finger is extended."[3] São Pedro também segura as chaves de forma menos enfática neste primeiro esboço.

A segunda versão preliminar para esse tema já é uma tela a óleo – hoje pertencente a uma coleção particular francesa (fig. 05). Nesta, a composição ainda difere pouco do primeiro esboço. A grande novidade é a inserção do grupo em uma paisagem aberta que apresenta diferenças mínimas em relação à adotada na versão definitiva. Judas está novamente em uma posição diferente, à esquerda, atrás do Cristo, e tem sua cabeça oculta pelo braço deste. Também as vestes de São Pedro já apresentam uma disposição mais próxima da adotada na versão final.

Entre esses dois esboços e o quadro definitivo, Ingres realizou vários estudos individuais das personagens (figs. 06, 07 e 08). Estes estudos, feitos claramente a partir de modelos, serviram para particularizar os traços das diversas personagens e são um exemplo notável da importância do tratamento *d'après nature* dentro do processo compositivo deste pintor. Daniel Ternois já havia chamado atenção para esta dependência de Ingres em relação ao modelo, como parte de seu esforço para dar "vida" e

[2] Cf. CONDON, P. – COHN, M. – MONGAN, A. 1983-84. p. 132.
[3] Idem. Ib. p. 132.

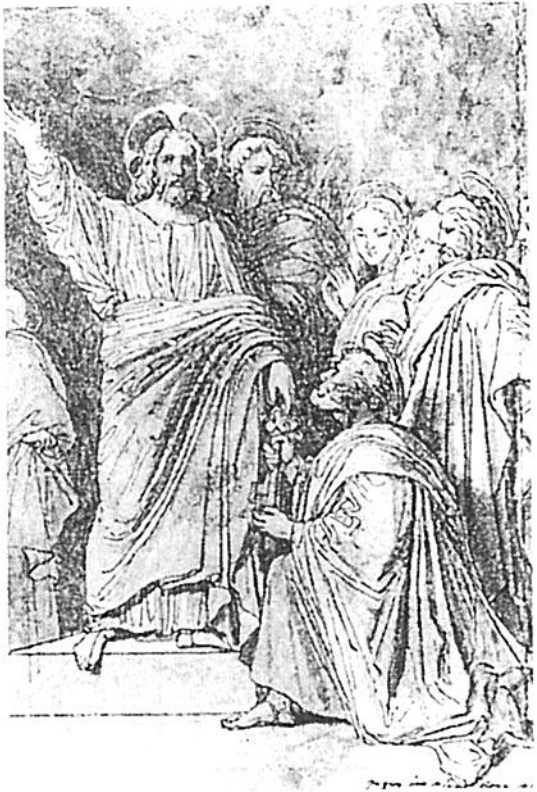

Fig. 04 - J.-A.-D. INGRES - *Esboço para A entrega das chaves a São Pedro*, 27,1 X 18,4 cm, assinado: Ingres inv. et Pinxit Roma, 1815 (sic), Louvre, Paris.

Fig. 05 - J.-A.-D. INGRES - *Esboço para A entrega das chaves a São Pedro*, 26 X 19 cm, 1817-18, Musée Ingres, Montauban.

"veracidade" a suas composições.[4] O próprio pintor refere-se, em um de seus escritos, a esta necessidade: "Votre modèle n'est jamais la chose même que vous voulez peindre, ni comme caractère de dessin, ni comme couleur; mais, en même temps, il est indispensable de recourir à lui. Pour peindre Achille, le plus beau des hommes, n'eussiez-vous qu'un malotru, il faut qu'il vous serve, et il vous servira pour la structure du corps humain, pour le mouvement et l'aplomb."[5]

O resultado dos estudos que Ingres realizou a partir dos modelos reflete-se claramente nas diferenças entre as duas versões preliminares e a tela definitiva. O que aparecia apenas assinalado nos esboços adquire maior definição e complexidade, como é o caso do tratamento das vestes das personagens. Também as feições de seus rostos adquirem características mais individualizadas, correspondendo em maior ou menor grau, às dos modelos adotados.

Esse é um ponto fundamental para a compreensão do processo através do qual Ingres procede à elaboração de suas obras. Depois de definir em um esboço as linhas gerais da composição, o pintor realiza os estudos preparatórios, a partir da observação direta de modelos. Neste momento, começa a trabalhar individualmente os diversos elementos do quadro. Em seguida, através de novos estudos, feitos a partir dos primeiros, procede a uma "depuração" das linhas do objeto representado, buscando apreender sua "essência" formal. A este processo Ternois chama de "metamorfose das formas": "Il observe bien, mais copie sans interpréter. [...] L'élaboration, la simplification, la stylisation, n'interviennent qu'à un second stade; ce sont pour lui deux opérations distinctes et successives."[6]

Essa fase de "depuração" constitui o ponto de partida para a composição final do quadro. "Quelque génie que vous ayez, si vous peignez non d'après la nature déjà copiée par vous, mais directment d'après le modele, vous serez toujours esclave et votre tableau sentira la servitude."[7]

---

[4]TERNOIS, D. *Monsieur Ingres, "peintre d'histoire"* in CAMESASCA, E. – TERNOIS, D. 1984. p. 6-7.

[5]INGRES, J.-A.-D. apud DELABORDE, H. 1870. p. 151.

[6]TERNOIS, D. Op. Cit. p. 7.

[7]INGRES, J.-A.-D. apud DELABORDE, H. Op. Cit. p. 151.

Fig. 06 - J.-A.-D. INGRES - *Estudo para a cabeça do Cristo*, 50 X 37 cm, 1817-20, Coleção particular, Paris.

Fig. 07 - J.-A.-D. INGRES - *Estudo para a cabeça de São João*, 38 X 25 cm, 1817-20, Coleção particular, Paris.

Fig. 08 - J.-A.-D. INGRES - *Estudo para a cabeça de São* Mateus, 55,5 X 46 cm, 1817-20, Louvre, Paris.

O resultado desse processo pode ser conferido na tela definitiva. As personagens aparecem melhor caracterizadas que nos esboços e derivam claramente dos estudos feitos a partir de modelos. Entretanto, apresentam uma harmonia e uma definição nos traços que, por sua vez, não existem nos estudos. Basta compararmos o que o pintor realizou para a cabeça do Cristo (fig. 06) – hoje, em uma coleção particular francesa – com sua representação final. No estudo, uma luz um pouco difusa, vinda da esquerda, banha o rosto da personagem, ressaltando os contornos de seu rosto, por meio do jogo de claro e escuro. Apesar de estar em posição frontal, seus traços apresentam pouca simetria. Seus cabelos estão divididos no alto da cabeça, mas obedecem a um desenho irregular. Seus olhos estão voltados para o alto, porém têm um ar natural e parecem dirigir-se a um ponto determinado no espaço. Na versão definitiva de *A entrega das chaves a São Pedro* encontramos a mesma personagem, porém seus traços aparecem visivelmente alterados. Os contornos do rosto apresentam-se mais suaves e simétricos, com o jogo de claro e escuro descrevendo passagens mais sutis e harmoniosas. A barba torna-se mais densa, caindo em pequenos cachos sobre o queixo. Também os cabelos estão mais densos e cacheados, e sua divisão no alto da testa torna-se rigorosamente simétrica. Os olhos aparecem completamente voltados para cima, numa posição que imprime à figura um caráter extático.

Cristo em Busto : Aspectos iconográficos

a) a referência flamenga

Algumas dessas características aparecem de forma ainda mais clara na tela do Masp. Nela encontramos mais uma vez a mesma personagem. A simetria dos traços é aqui reforçada pela posição dos braços – elevados até a altura dos ombros, com as mãos espalmadas voltadas para cima –, pelo formato oval da tela e pelo desenho tênue da auréola sobre o fundo escuro, elementos que, por outro lado, também reforçam o caráter extático da figura. Seu rosto apresenta formas ainda mais suaves e o tratamento da barba – mais

sutil que no quadro de 1820 –, aliado à perfeita simetria na divisão dos cabelos no alto da testa, aproximam este *Cristo* das representações que alguns primitivos flamengos costumavam realizar desta personagem.

As figuras 09, 10 e 11 demonstram como três desses pintores, de gerações sucessivas, desenvolveram essas representações. Jan van Eyck pintou, por volta de 1440, *Cristo como rei dos reis* (fig. 09), quadro que hoje se encontra em uma coleção particular inglesa. À parte o caráter miniaturista no tratamento dos detalhes – como os fios da barba e das jóias da gola da túnica –, que também é um atributo comum às obras de Ingres, o que nos parece importante ressaltar, nesta composição, é a frontalidade da figura e a simetria de seus traços, reforçada pelo desenho da barba – com uma bifurcação na altura do queixo – e pela divisão central dos cabelos. Hans Memling, pintor de origem alemã, mas que passou a maior parte de sua vida em Bruges – cidade natal de van Eyck –, pintou, em 1478, um *Cristo abençoando* (ou *Cristo bendizente*, fig. 10). Apesar do maior naturalismo da personagem, é evidente que esta composição deriva do quadro de van Eyck. Em 1520, Gerard David, pintor de uma geração um pouco posterior à de Memling, pintou um grande painel para a igreja de Nossa Senhora, em Bruges, representando *A transfiguração de Cristo* (fig. 11, detalhe). Também aqui encontramos as mesmas características de frontalidade e simetria no rosto da personagem.

É necessário ressaltar que, embora a proximidade formal entre a concepção de Ingres e as dos primitivos flamengos para o Cristo seja bastante evidente, ela pode não ter sido intencional. Não que o pintor francês não pudesse ter tido acesso a cópias ou gravuras desses quadros, pois, ao menos no caso do *Cristo como rei dos reis* de van Eyck, elas foram abundantes. Mas não podemos nos esquecer que Ingres sempre reagiu contra as críticas que recebeu, sobretudo no começo de sua carreira, de que seu estilo tinha algo de "gótico". "Comme si mes ouvrages pouvaient tenir de ce peintre [van Eyck]... J'estime beaucoup Jean de Bruges; je voudrais lui ressembler en beaucoup de choses... mais ce n'est pas mon peintre..."[8].

---

[8]INGRES, J.-A.-D. apud ALAZARD, J. *Ce que J.-D. Ingres doit aux primitifs italiens*. in "Gazette des beaux arts" XVI, 1936. p.170.

Fig. 09 - Jan VAN EYCK - *Cabeça de Cristo como rei dos reis*, 24 X 16 cm, 1440, Coleção Miss J. Swinburne, Newcastle-upon-Tyne.

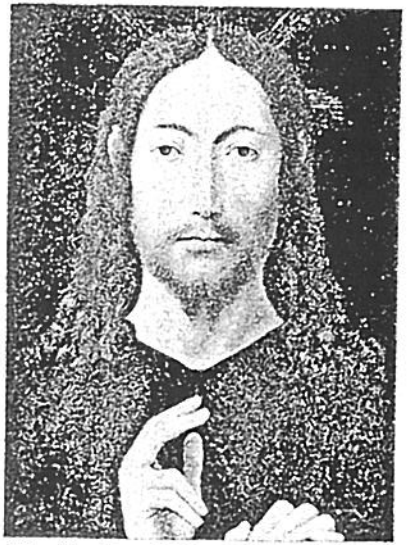

Fig. 10 - Hans MEMLING - *Cristo abençoando*, 38 X 28 cm, 1478, Galeria Knoedler, Nova York.

Fig. 11 - GERARD DAVID - *A transfiguração de Cristo* (detalhe), 1520, Igreja de Notre Dame, Bruges.

b) a prece paleocristã

Por outro lado, atributos como simetria das formas e estatismo das personagens são característicos de outro tipo de arte "primitiva", a bizantina. Bruno Foucart, em uma análise sobre *A entrega das chaves a São Pedro*, assinala o débito de Ingres para com esta arte: "Ingres, il l'avait montré avec le *Napoléon sur le trône impérial* de 1806, est le plus byzantin des artistes de la période."[9] Retomaremos a análise de Foucart mais adiante, mas o que nos parece importante salientar no momento é que, no caso do *Cristo em busto* de 1834, além das referências formais à pintura bizantina, existe também uma referência iconográfica. Trata-se da posição dos braços do Cristo. Enquanto a personagem de *A Virgem com véu azul* encontra-se numa postura de prece de origem medieval – nascida do gesto de submissão do vassalo em relação ao suserano –, a deste quadro está com os braços levantados e as mãos voltadas para cima. Esta é, em verdade, a atitude do orante paleocristão.

Esse tipo de iconografia é bastante comum nas manifestações artísticas dos cristãos primitivos, conservando-se na tradição bizantina. Sua origem parece remontar à arte grega do período helenístico. Na Roma imperial, esteve associada à *Pietas adversus deos*, sendo um motivo comum em monumentos funerários, mesmo os mais modestos.[10] Os cristãos primitivos se apropriaram deste esquema cunhado pela arte pagã e redirecionaram sua simbologia à veneração de um Deus único. As primeiras representações cristãs da figura do orante encontram-se nas pinturas murais realizadas nas catacumbas romanas entre os séculos I e III. As imagens deste período costumam trazer as feições dos defuntos ali enterrados e a posição de *pietas* traduz a devoção que exercitaram durante a vida terrestre e a esperança de seu reconhecimento na vida além-túmulo.[11] Um dos mais conhecidos exemplos de orante deste período

---

[9]FOUCART, B. 1987. p. 201.

[10]Cf. *ENCICLOPEDIA DELL' ARTE ANTICA CLASSICA E ORIENTALE* - Vol. V. p. 705.

[11]Cf. Idem. Ib. p. 706.

encontra-se no *Cubiculum della 'Velatio'*, uma das criptas pertencentes à Catacumba de Priscilla, em Roma (fig. 12). Esta pintura pode ser relacionada com o *Cristo* de Ingres não apenas pelo aspecto frontal da figura principal, com os braços abertos, mas também pelo semblante desta personagem, com os olhos completamente voltados para cima.[12]

Com o tempo, a iconografia do orante sofreu transformações, incorporando imagens de figuras do velho testamento que se salvaram graças a sua devoção, tais como Jonas e o profeta Daniel. Também os mártires da Igreja passaram a ser representados como orantes. No século IV, com o cristianismo triunfante, o sentido desta ação começou a se modificar, com o aparecimento de um tipo de iconografia em que os mártires – ou até mesmo a própria Maria –, encontram-se nesta atitude, com os fiéis a seus pés, também em atitude de prece. Neste caso, estes santos, com suas virtudes superiores, fazem o papel de intermediários entre os homens e Deus. A partir do século VI, esta iconografia perdeu seu valor simbólico, passando a significar o ato de oração de forma genérica, sendo inclusive utilizada na ilustração de narrativas bíblicas.[13] É neste período que a figura do Cristo é incorporada, sendo representada deste modo em episódios do Novo Testamento, como o da prece no horto de Getsêmani, do qual temos um exemplo no mosaico da nave central da Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, em Ravena (fig. 13).

A apropriação que Ingres faz desse tipo de iconografia em uma composição sacra de 1834 demonstra a originalidade de suas concepções em meio ao contexto da pintura religiosa do período, marcada, sobretudo na França, por um processo de "goticização" que estabelece, como modelos de "inspiração cristã", desde a arquitetura das catedrais do século XIII até a pintura dos primitivos italianos dos séculos XIV e XV, como Duccio e Fra Angelico.

---

[12]Esta catacumba foi reaberta no século XVI, tendo sido portanto assessível ao pintor durante sua estada em Roma.

[13]Cf. *Enciclopedia Dell' Arte Antica Classica E Orientale* - Vol. V. p. 706-707.

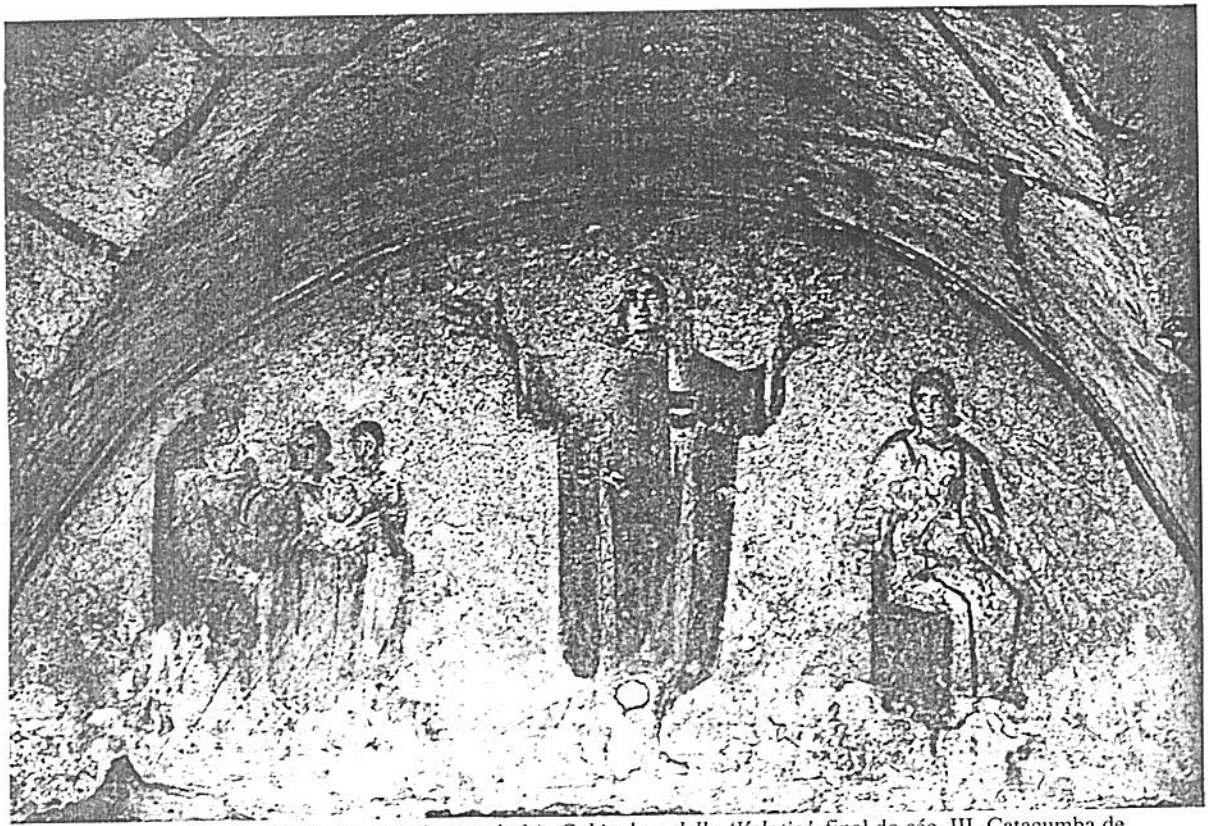

Fig. 12 - *Orante* (conhecido como *A senhora velada*), *Cubiculum della 'Velatio'*, final do séc. III, Catacumba de Priscilla, Roma.

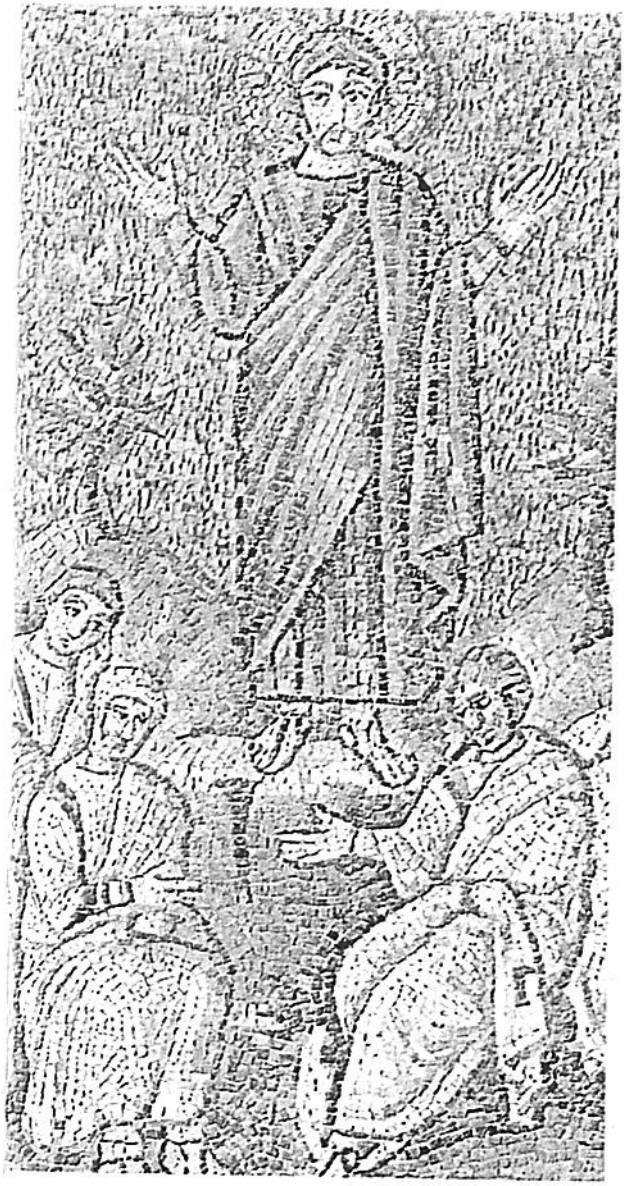

Fig. 13 - *A prece no horto de Getsêmani*, séc. VI, Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravena.

A entrega das chaves a São Pedro : aspectos iconográficos

Para a composição de *A entrega das chaves a São Pedro*, é muito provável que Ingres tenha se inspirado na versão que Rafael realizou para outra passagem do Novo Testamento, conhecida como *Pasce oves meas*. Este título é derivado das palavras proferidas por Jesus a São Pedro, no último parágrafo do evangelho de São João: "Tendo eles pois jantado, perguntou Jesus a Simão Pedro: Simão, filho de João, tu amas-me mais do que estes? Ele respondeu: Sim, Senhor, tu sabes que te amo. Disse-lhe Jesus: Apascenta os meus cordeiros." (XXI, 15-16).

Rafael utilizou esse tema em um dos cartões para tapeçaria, da série que realizou para a Capela Sixtina, entre 1515 e 1516 (fig. 14). As tapeçarias foram tecidas em Bruxelas e exibidas na capela em 1519. Os cartões permaneceram em Bruxelas, onde foram utilizados para várias outras séries de tapeçaria, perdendo-se depois sua pista até 1623, quando foram adquiridos em Gênova por um enviado do futuro rei Carlos I, da Inglaterra, conservando-se neste país desde então. Apesar dos cartões originais terem se mostrado inacessíveis para Ingres, é pouco provável que ele não tenha tomado conhecimento desta composição, pois foi bastante difundida através de cópias desde o século XVI. Além disto, um desenho preparatório para este cartão encontra-se no Louvre, desde o final do século XVIII (fig. 15).

A iconografia desse trabalho de Rafael é objeto de controvérsia entre os especialistas de sua obra, pois alguns acreditam que seu tema seja justamente *A entrega das chaves a São Pedro*. De fato, alguns elementos de sua composição fazem-nos supor que poderia ser este o verdadeiro tema representado. É o caso das posições do Cristo e de São Pedro ajoelhado a seus pés, com as chaves entre as mãos, que seguramente derivam do afresco que Perugino realizou na mesma Capela Sixtina, em 1482 (fig. 16), com o qual a tapeçaria de Rafael obviamente deveria relacionar-se. No desenho preparatório para o cartão é até mesmo possível identificar o formato de uma das chaves pendendo das mãos do santo, exatamente como no afresco de Perugino. A composição de Rafael apresenta, entretanto, dois elementos que tornam bastante improvável

Figura 14 - Raffaello SANZIO - *Pasce oves meas*, 345 X 535 cm, 1515, Victoria and Albert Museum, Londres.

Fig. 15 - Raffaello SANZIO - *Pasce oves meas*, 22,1 X 35,4 cm, 1514-15, Louvre, Paris.

esta versão iconográfica. O primeiro é a presença de apenas onze apóstolos, ou seja, a ausência de Judas Iscariotes. Uma vez que esta personagem estava presente na primeira passagem bíblica – Perugino o retrata em seu afresco –, mas já havia cometido suicídio na segunda, é mais plausível que seja este o momento retratado. O segundo elemento, ainda mais excludente, é a cicatriz na mão do Cristo, característica de suas aparições após a ressurreição.

Quando Rafael recebeu a encomenda dos cartões, havia poucos anos que Michelangelo terminara de afrescar o teto da Capela Sixtina (1511). As tapeçarias deveriam harmonizar-se, portanto, de um lado com estes afrescos e, de outro, com os do "ciclo quatrocentesco", realizados por Botticelli, Cosimo Rosseli, Ghirlandaio e Perugino[14], nas paredes da capela. Isto é fundamental para a compreensão de suas escolhas formais. "He chose a simple, columnar and extremely solid figure-style which was

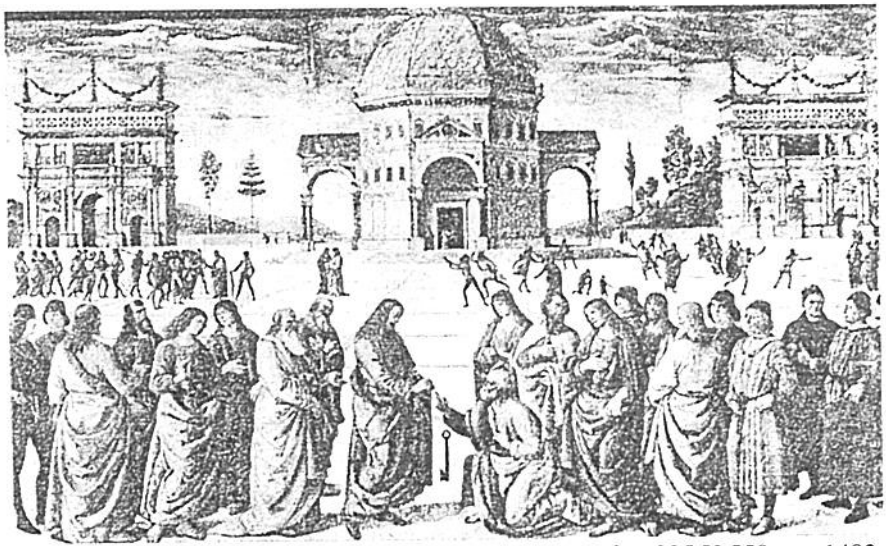

Fig. 16 - PERUGINO - *A entrega das chaves a São Pedro*, 335 X 550 cm, 1482, Cappella Sistina, Vaticano (Roma).

[14] Pertence a este ciclo o já referido *A entrega das chaves a São Pedro*, deste pintor.

loosely based on that of Michelangelo's great exemplar, Masaccio, with shorter and bulkier figures than he had hitherto used. He adopted the clear sub-divisions, relatively uncomplicated poses and foregrounding of figures from the quattrocento cycle; and he transformed into strengths the limitations of tapestry – its preference for clear arrangement, bright, distinct colours and lack of atmospheric subtlety. [...] Raphael's unequalled command of rhythm and spacing can be seen in the carefully planned sequence of Christ, the kneeling St. Peter heading the block of ten apostles, itself divided into two blocks of four and five by the fifth apostle, who turns round to his neighbour."[15]

Já nos referimos, aqui, às relativas afinidades que a concepção de Rafael mantém com *A entrega das chaves a São Pedro*, de Perugino. De fato, a disposição das personagens em sub-grupos já está presente nesta obra, que mescla aos apóstolos figuras contemporâneas do século XV. Mas Rafael revoluciona este modelo ao substituir sua composição axial por um "crescendo dramático", da direita para a esquerda, culminando na figura do Cristo. As quatro figuras da extremidade direita têm um aspecto bastante calmo e sólido. As personagens do grupo central, por sua vez, encontram-se agitadas e com uma postura mais dinâmica. São Pedro estabelece o limite entre o grupo dos apóstolos e a figura destacada do Cristo, que, formando uma pirâmide com os dois braços abertos, "gains enormous power from His isolation."[16]

É esse tipo de composição que Ingres retoma em seu quadro de 1820. Ele conserva a disposição em "crescendo" das personagens, apesar de concentrar a ação, restringindo a cena ao grupo de apóstolos mais próximo do Cristo. Mas Ingres introduz, em sua concepção, um eixo diagonal que percorre toda a extensão da tela – da extremidade inferior direita à superior esquerda –, definido principalmente pela disposição dos braços do Cristo, com o direito abaixado, indicando as chaves nas mãos de São Pedro, e o esquerdo levantado, indicando o 'reino dos céus'. Estes elementos são ainda reforçados por outros, como

[15] JOANNIDES, P. 1983. p. 102.
[16] Idem. Ib. p. 102.

a posição ajoelhada de São Pedro, o tratamento retilíneo das pregas de seu manto e o olhar do Cristo, voltado para cima. A articulação de todos estes elementos provoca um deslocamento do ápice da ação, em relação à composição de Rafael, da cabeça para a mão esquerda do Cristo.

Ingres adota ainda outras soluções características da obra de Rafael, como o cenário ao ar livre e o gesto autoritário do Cristo, com o indicador da mão direita estendido. A figura de São Pedro, por sua vez, que na versão de 1820 possui uma grande afinidade com a retratada na composição de Rafael, apresenta uma semelhança mais marcada ainda nas versões dos esboços. Também a atitude de São João, com as mãos unidas em sinal de prece, pode ser relacionada, embora a própria personagem de Rafael pareça ter sido, por sua vez, derivada do afresco de Perugino.

Com relação à posição do Cristo, é possível que Ingres tenha se inspirado em outro quadro sobre esse mesmo tema da entrega das chaves, para compor seu personagem. Trata-se da versão que Nicolas Poussin realizou dentro da segunda série que executou sobre os sete sacramentos, entre 1644 e 1648 (fig. 17), que hoje se encontra na National Gallery of Scotland, em Edimburgo.

Em sua tela, Poussin opta por uma composição mais próxima da adotada por Perugino, com o Cristo posicionado no centro da cena e os apóstolos dispersos ao seu redor, formando pequenos grupos. Ele reforça ainda mais os intervalos e o ritmo da composição através de um maior espaçamento entre estes grupos. É evidente a preocupação com a fidelidade arqueológica, percebida na caracterização da paisagem, povoada de construções que remetem à antigüidade clássica. As personagens aparecem em posições bastante dinâmicas e é impossível deixar de se perceber uma certa teatralidade em seus gestos, característica das composições do século XVII. Sua figura do Cristo retoma a atitude autoritária de Rafael, com o indicador estirado, porém introduz o eixo diagonal formado pela alternância entre o braço abaixado e o outro levantado. Este, por sua vez, sustenta as chaves, que aparecem bastante destacadas, no alto.

Fig. 17 - Nicolas POUSSIN - *A entrega das chaves a São Pedro (A Ordem)*, 117 X 178 cm, 1647, National Gallery of Scotland, Edimburgo.

Poussin realizou a segunda série sobre os sete sacramentos sob encomenda de um clérigo francês, Fréart de Chantelou. Depois da morte deste, foi adquirida pelo duque de Orléans e integrou sua coleção até a Revolução Francesa, quando foi comprada pelo duque de Bridgewater, permanecendo no Reino Unido desde então. Como no caso do cartão de Rafael, é provável que Ingres tenha tomado conhecimento da composição do quadro de Poussin, através de alguma cópia. Na verdade, o fato da posição dos braços do seu Cristo aparecer invertida em relação à do Cristo de Poussin, reforça a possibilidade de que Ingres tenha se baseado em alguma gravura derivada deste quadro para compor sua personagem.

Foucart, na análise que desenvolve sobre *A entrega das chaves a São Pedro* – à qual já nos referimos acima –, chama atenção, no entanto, para o aspecto estático das personagens neste quadro. De fato, as figuras de Ingres apresentam uma rigidez que contrasta com a naturalidade

encontrada nas composições de Rafael e, sobretudo, Poussin. Foucart atribui este fato a um "pré-rafaelismo" bastante original de Ingres. "En fait, Ingres réinvente un Raphaël qui, par-delà Masaccio et Giotto, les vrais Préraphaélites selon Ingres, assumerait l'héritage paléo-chrétien."[17]

Com efeito, ao analisarmos a estrutura dos panejamentos do Cristo e de São Pedro constatamos um tal senso de solidez volumétrica que, sem dúvida, remete às criações de Giotto e Masaccio. Ingres deixa expressa sua admiração por este último em uma de suas anotações publicadas por Delaborde: "Le vrai berceau de la peinture a été la Chapelle des Brancacci, dans l'église des Carmes, à Florence."[18] Foucart vê, em *A entrega das chaves a São Pedro*, a tentativa de Ingres de realizar uma "síntese" da pintura de Rafael com sua "verdadeira" ascendência.[19]

Ao observarmos a importância destas referências formais dentro do processo compositivo de Ingres, somos levados a reconhecer a verdadeira natureza do "primitivismo" deste pintor. Ao adotar a linhagem Pintura bizantina – Giotto – Masaccio – Rafael, Ingres, na verdade, distancia-se da maior parte dos movimentos pré-rafaelitas que lhe foram contemporâneos, que preferiram adotar a genealogia Pintura sienesa do século XIV – Fra Angelico – Perugino; e propõe uma imagem singular para o Cristo nos tempos do Romantismo.

BIBLIOGRAFIA

ALAZARD, Jean. *Ce que J.-D. Ingres doit aux primitifs italiens.* in "Gazette des beaux arts" XVI, 1936.

CAMESASCA, Ettore - TERNOIS, Daniel. *Tout l'oeuvre peint d'Ingres.* in "Les Classiques de l'Art". Flammarion, Paris, 1984 (1ª ed. 1971).

CONDON, Patricia - COHN, Marjorie - MONGAN, Agnes. *In Pursuit of Perfection: The Art of J.-A.-D. Ingres.* The J. B. Speed Art Museum, Lousville, Ky., 1983-84.

[17] FOUCART, B. Op. Cit. p. 201.
[18] INGRES, J.-A.-D. apud DELABORDE, H. Op. Cit. p. 154.
[19] FOUCART, B. Op. Cit. p. 201.

DELABORDE, Vicomte Henri. *Ingres, sa vie, ses travaux, sa doctrine, d'après les notes manuscrites et les lettres du maître*. Paris, 1870.

ENCICLOPEDIA DELL' ARTE ANTICA CLASSICA E ORIENTALE - Vol. V. Istituto dell' Enciclopedia Italiana, Roma, 1963.

FOUCART, Bruno. *Le renouveau de la peinture religieuse en France, 1800-1860.* Arthena, Paris, 1987.

JOANNIDES, Paul. *The drawings of Raphael*. Phaidon, Oxford, 1983.

O MESSIAS PROLETÁRIO CRUCIFICADO: JESUS CRISTO SEGUNDO KARL KAUTSKY

Michael Löwy[*]

O interesse pelo cristianismo primitivo é uma tradição já antiga na historiografia marxista. Friedrich Engels dedicou vários ensaios ao tema – utilizando os trabalhos da crítica bíblica alemã de sua época (D.F.Strauss, Bruno Bauer) – insistindo sobre o abismo que separava este primeiro cristianismo plebeu, igualitário e revolucionário, da religião dogmaticamente institucionalizada no Concílio de Nicéia. Fascinado pelas analogias entre o cristianismo primitivo e o socialismo moderno ele cita uma frase de Renan comparando as primeiras comunidades cristãs com as assembléias de militantes da Primeira Internacional. Entre os vários aspectos comuns ele menciona o seguinte: "Os dois grandes movimentos não foram feitos por chefes e por profetas- embora os profetas não faltassem nem em um nem no outro mas se trata de movimentos de massas".[1] Esta é provavelmente a razão pela qual ele manifesta pouco interesse pela figura do profeta fundador do cristianismo – Jesus preferindo concentrar sua atenção sobre a base social de massas da nova religião.

Karl Kautsky é provavelmente o primeiro marxista a se interessar não só pelo movimento mas também pela personalidade enigmática do profeta crucificado. Seu livro *Der Ursprung des Christentums* (A origem do cristianismo) de 1908 é uma tentativa bastante impressionante (mais de 500

---

[*] Universidade de Paris.

[1] F. Engels, "Contribution à l'histoire du christianisme primitif", 1895, in K.Marx et F. Engels, Sur la religion, Paris, Editions Sociales, 1960, p.323.

páginas) de análise histórica marxista. Segundo David McLellan- conhecido politólogo não-marxista – se trata de "uma das mais importantes contribuições marxista à história da religião".[2] Embora Kaustsky se apóie sobre trabalhos de autores contemporâneos – em particular A. Kalthoff, pastor luterano fortemente influenciado pelo materialismo histórico[3] – o livro é bastante original e inovador.

Re-editado nove vezes e traduzido em várias línguas, entre as quais o espanhol – mas não o português – *Ursprung des Christentums* se tornou uma das obras mais populares do teórico da social-democracia alemã. Ao escrevê-la, Kautsky se propunha pelo menos três objetivos essenciais:

O primeiro era um objetivo político: seguindo a pista lançada por Engels, interpretar o cristianismo primitivo como precursor do movimento proletário e socialista moderno. Já sua amiga – e mais tarde adversária – Rosa Luxemburgo, num ensaio de 1905, sobre "A Igreja e o Socialismo" insistia em que os primeiros apóstolos do cristianismo eram comunistas e denunciavam a injustiça social e o culto do Bezerro de Ouro. Para ela, esta causa é hoje assumida pelo movimento socialista que leva aos pobres o evangelho da fraternidade e da igualdade e chama o povo a estabelecer, sobre a terra, o reino da liberdade e do amor ao próximo.[4] Kautsky se refere menos à semelhança entre os dois movimentos, mas o tema está presente no curso do livro.

Mas ele tinha também um objetivo cultural: opor à mitologia cristã um relato materialista das origens da nova religião. Desde este ponto de vista o trabalho se insere na batalha clássica do materialismo histórico contra todas as formas de idealismo e em particular contra as ideologias religiosas.

Enfim, um objetivo científico: mostrar a capacidade do método marxista de dar conta de um processo histórico complexo, interpretando um fenômeno religioso em termos da luta de classes.

---

[2] D.McLellan, Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity, New York, Harper & Row, 1987, p. 66.

[3] Autor do livro, citado por Kautsky, Das Christusproblem. *Grundlinien zu einer Sozialtheologie,* Jena, 1902.

[4] Rosa Luxemburgo, "Kirche und Sozialismus",1905, in *Internationalismus und Klassenkampf*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1971, pp. 45-47, 67-75.

O livro se divide três grandes capítulos: I) a sociedade na época do Império romano: a economia escravagista, as formas absolutistas do Estado, as diversas manifestações da crise cultural e religiosa. II) o Judaísmo: os conflitos de classe da sociedade israelitas e as várias correntes político-religiosas (sauduceus, fariseus, zelotas, essênios), III) Os inícios do cristianismo: as comunidades cristãs primitivas, a idéia messiânica cristã, o comunismo cristão.

Curiosamente, a título de introdução à estas três partes, se encontra um curto capítulo dedicado à "personalidade de Jesus". Kautsky constata a quase ausência de documentos contemporâneos não-cristãos sobre Jesus e a escassa credibilidade histórica dos relatos cristãos. A seu ver, os Evangelhos são comparáveis às epopéias de Homero ou aos romances de Balzac: embora seu valor como documento histórico seja, reduzido, eles são uma excelente fonte para conhecer as relações sociais da época e em particular os ideais e aspirações das comunidades cristãs originárias.

Em última análise, quer Jesus tenha realmente existido, quer se trate de uma imagem ideal sonhada por estas comunidades, o papel do historiador materialista é de descobrir a significação originária desta figura, que aparece de maneira muito deformada e edulcorada nos Evangelhos.

Segundo Kautsky, algumas passagens do texto bíblico deixam entrever o que teria sido o verdadeiro caráter de Jesus: "Não vim trazer a paz mas sim a espada". O profeta galileu era um rebelde, um subversivo oposto à dominação romana, que organizou uma comunidade composta quase que exclusivamente de elementos proletários, animados por um profundo ódio às classes ricas e por um comunismo primitivo visando à partilha dos bens de consumo.

Embora inspirada pelos trabalhos de Engels, a análise de Kautsky se distingue destes em pelo menos dois pontos em que ele não hesita em criticar seu velho mestre e amigo: o cristianismo não era uma religião de escravos mas sim do proletariado livre dos grandes centros urbanos e a redenção dos miseráveis que ele prometia em sua forma originária, não se situava no céu mas sim, de forma bem material, sobre esta terra.

A prisão de Jesus no Monte das Oliveiras, no curso de um afrontamento violento, fez fracassar a "tentativa de putsch" (Putschversuch) contra as

autoridades romanas que ele havia planificado com seus discípulos. Jesus era um adversário tanto das classes dominantes judaicas quanto romanas, mas sua crucificação se deu por decisão do procurador romano, Poncio Pilato, que o acusou de tentar restabelecer o reino independente da Judéia – dai a célebre inscrição na cruz: "Jesus de Nazaré, rei dos Judeus". Redigidos em época posterior, quando os chefes cristãos se opunham violentamente ao judaísmo e buscavam conquistar as boas graças de Roma, os Evangelhos acabam desculpando as autoridades romanas e acusando os judeus da responsabilidade pela morte da profeta. Esta deformação evidente dos acontecimentos, responsável por inúmeras contradições do texto bíblico, inspirou durante séculos as perseguições anti-judaicas da Igreja: " o que se apresenta como história da paixão do povo judeu".[5]

Escritos durante um longo período de estabilidade do Império Romano (entre os reinos de Vespasiano e Cômodo), os Evangelhos tratam de ocultar o aspecto rebelde do Messias judeu crucificado, mas sua "repintura" deixa transparecer, aqui e acolá, as cores originais da história.

A tentativa de interpretação de Kautsky é bastante interessante, embora tenha o defeito de projetar no passado, de forma anacrônica, conceitos sociais e políticos da época moderna: "proletariado," "putchismo," "comunismo". A idéia de relacionar o messianismo cristão com certas tendências sociais e política da época é estimulante, mas tende freqüentemente a um certo "reducionismo" sociológico, que faz abstração da autonomia e da especificidade da esfera religiosa. Enfim, sua definição da base social do cristianismo originário aparece como demasiado estreita – sem falar da dificuldade de aplicar o conceito de "proletariado" às camadas sociais urbanas da Judéia antiga – ignorando a heterogeneidade social das comunidades (sobre a qual insiste, pelo contrário, Friedrich Engels). [6] Resta explicar porque Jesus não teve o mesmo destino de tantos outros personagens messiânicos que agitavam o povo judeu durante o período das revoltas que vai

[5] Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart, J. W. Dietz Verlag, 1919, p.432.

[6] Esta heterogeneidade é reconhecida por pesquisadores recentes, Veja-se por exemplo G.Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1983.

desde os Macabeus até a destruição do templo por Tito: como explicar a persistência e o sucesso do movimento religioso que se reclama de seu nome?

Kautsky avança duas explicações complementares:

Em primeiro lugar: Jesus foi o fundador, ou melhor, o porta-voz de uma organização: "por analogia com outras organizações semelhantes, cujas origens melhor conhecemos, pode se supor que associações comunistas do proletariado de Jerusalém, animadas por expectativas messiânicas, já existiam antes de Jesus e que um audaz agitador e rebelde com este nome, originário da Galiléia, não foi senão seu mais extraordinário herói e mártir". Esta organização sobreviveu a Jesus e seu papel na extensão do novo movimento religioso é bem mais importante do que a personalidade de seu fundador . Não foi a fé na ressurreição do crucificado que criou as comunidades cristãs, mas sim, ao contrário, foi a força vital (Lebenskraft) das comunidades, enquanto organização comunista do proletariado, que perpetuou a memória de seu pioneiro e mártir, produzindo a fé na sobrevivência do messias. [7]

Criticando as imagens de Jesus propostas por vários intérpretes nos séculos dezenove e vinte, Kautsky afirmava, já na introdução do livro, que elas "testemunham não sobre o que Jesus realmente ensinava, mas sobre o que os autores destas imagens gostariam que ele tivesse ensinado".[8] Esta regra se aplica perfeitamente à sua própria interpretação sobre o papel da organização: ela nos ensina mais sobre um certo "fetichismo organizacional" típico dos quadros dirigentes da social-democracia alemã do começo do século do que sobre os primeiros tempos das comunidades cristãs Privilegiando a organização sobre os valores éticos, as esperanças messiânicas, as lutas, os sonhos e a fé – no sentido amplo da palavra – do movimento, Kautsky acaba tendo uma visão demasiado estreita tanto do cristianismo primitivo quanto do socialismo moderno.

A segunda hipótese é mais pertinente: segundo Kautsky, o que distinguia o messianismo de Jesus do de outros profetas judeus rebeldes da época

---

[7] K.Kautsky, *Ursprung des Christentums,* pp. 399-401.

[8] K.Kautsky, Ibid, p. 22.

– todos de tendência estritamente nacional – é seu caráter social, sua vocação de redentor internacional: " Só o Messias social, não o nacional, podia transcender os limites do judaísmo", sobreviver à destruição do templo de Jerusalém, e, sobretudo, encontrar receptividade entre os pobres de todas as nações. Associando a hostilidade das classes oprimidas contra os ricos e a solidariedade proletária, o messianismo das comunidades cristãs prometia a redenção dos pobres, e pode assim ganhar muitos adeptos mais além do mundo judaico.[9]

Em última análise, Jesus, "o Messias crucificado de origem proletária" (*Der aus dem Proletariat hervorgegangenen gekreuzigten Messias*) conseguiu vencer Roma e conquistar o mundo, mas no curso deste processo o movimento cristão sofre "inversão dialética" (dialektischer Umschiag): perdendo seu caráter proletário e comunista, ele se transformou em religião de estado, sob o controle de um vasto aparelho de dominação – a Igreja.

No último capítulo, intitulado "Cristianismo e Social-democracia", Kautsky insiste sobretudo nas diferenças entre os dois movimento. Será que não existe o perigo de que o movimento operário conheça no curso de sua história uma " inversão dialética" equivalente à do cristianismo? Não poderia a burocracia necessariamente produzida pelo movimento socialista – funcionários, deputados – se transformar, no curso da evolução, em uma nova aristocracia, similar ao clero com seus bispos e cardeais? Uma aristocracia que dominaria a massa dos trabalhadores e que negociaria com o poder do Estado sua incorporação ao mesmo? Em outras palavras: existe a possibilidade de que o movimento socialista tenha um destino semelhante à transformação do cristianismo em religião do Estado?

A pergunta é interessante, mas a resposta de Karl Kautsky é bastante ingênua. Enquanto que a época da ascensão do cristianismo era um período de declínio espiritual, em que grassava "a mais ridícula ignorância e a mais estúpida superstição", a época de ascensão do socialismo é um período de "brilhantes progressos das ciências naturais e de rápidos avanços da educação entre as massas populares". A origem do cristianismo coincide com a crise a democracia antiga e com a regressão das forças produtivas, enquanto

[9] K.Kautsky, Op.cit pp. 401-402.

que o movimento operário moderno surge numa época de "constante progresso da democracia e de fabuloso (märchenhaft) crescimento das forças produtivas". Por conseguinte, não existe a menor possibilidade de que o movimento socialista conheça um processo de burocratização e transformação em religião do Estado, análogo ao do cristianismo.

O argumento de Kautsky reflete um otimismo um pouco míope, inspirado pela filosofia do progresso que caracteriza o marxismo evolucionista da Segunda Internacional, pouco preparado para enfrentar as catástrofes da modernidade no curso do século 20.

Apesar de suas evidentes limitações metodológicas e historiográficas, o livro de Kautsky tem a grande virtude de ser a primeira tentativa de interpretação, à luz do materialismo histórico e da luta de classes, da fascinante figura do "Messias proletário crucificado". Seu sucesso popular decorre provavelmente do interesse dos militantes socialistas por uma visão das origens do cristianismo que permita ao movimento operário moderno se apropriar da figura de Jesus como profeta e mártir da causa proletária.

O JESÚVIO DE GEORGES BATAILLE

Eliane Robert Moraes[*]

"Je me nomme l'abomination de Dieu".
Angela de Foligno

Num texto desconcertante, publicado em 1931. Georges Bataille propõe a figura de um deus-vulcão, concebido a partir da combinação dos nomes Jesus e Vesúvio. A imagem do Jesúvio, apresentada em *L'Anus Solaire,* aparece desde os primeiros escritos do autor, anunciando um tema que percorrerá toda a sua obra: a de um "olho celeste" que se comunica com as "entranhas da terra".

Já no *Dossier de l'Oeil Pineal,* a figura é evocada para sugerir a paisagem dasastrosa de uma fenda aberta no centro do globo terrestre, a que Bataille aluda como "um vazio vulcânico e lacustre". O sentido último desse vazio seria afirmado quando um vulcão entra em erupção, revelando uma vibração interior da terra que, ao transbordar, "espalha morte e terror por todo lado". Bataille associa essa imagem a uma dor primitiva do universo, assim como o trovão representaria seu grito desesperado.[1]

Está grande cratera teria como equivalente humano a figura mítica do olho pineal, um orifício localizado no centro e no alto do crâneo, que se

---

[*] Professora de Estética e Literatura na Faculdade de Comunicação e Filosofia da PUC-SP.

[1] Georges Bateille, *Dossier de L'Oeil Pineal,* em *Oeuvres complétes,* tomo II, Paris, Gallimard, 1970, p. 21-35.

ofereceria como visão da "solidão sinistra"do homem no universo. Assim como a imensidão infinita do espaço se projeta num vazio celestial sempre prestes a explodir, o olho pineal anuncia o abismo alucinante que ameaça sem cessar o "conjunto de seres tomados de riso ou amargura". Esse terceiro olho – alheio ao eixo horizontal da visão ocular normal – se abriria como contemplação vertical da "sufocante inexistência de limites" que a morte inscreve no devir da existência humana.

O Jesúvio de Bataille é, por excelência, a expressão dessa angústia: "por isto afirmo se medo que o meu rosto é escândalo e só o Jesúvio expressa as paixões que tenho". A força eruptiva revela na superfície do globo terrestre tem como correspondente, portanto, um transtorno interior que sobe à cabeça – "se meu rosto se injeta de sangue, fica vermelho e obsceno" – indicando, desse modo, um mesmo movimento vertiginoso como princípio de toda desordem, seja ela natural ou humana.[2]

Por certo essa imagem se inscreve numa concepção mística do universo que, segundo Bataille, tem como objetivo descrever as origens da existência para chegar a um entendimento profundo sobre o sentido da vida e da morte. Os enunciados místicos, diz ele, dispõem do universo e de suas leis "como se fossem brinquedos": jogando livremente com as imagens, eles possibilitam a especulação igualmente livre sobre os limites da humanidade.

Tal concepção está na base da figura híbrida do Jesúvio, apresenta como "a imagem do movimento erótico que, através de um violento arrombamento, confere às idéias do espírito a força de uma escandalosa erupção".[3] A imagem é, sem dúvida, de intensa significação, na medida em que trama correspondências entre fenômenos naturais e experiências humanas, relacionando-as à eclosão de uma violência primordial.

O tema será revisitado com freqüência por Bataille, sendo teorizado particularmente nos ensaios *La notion de dépense* e *La part maudite,* que tratam da dilapidação como motivação fundamental da existência. A tese central desses livros repousa na idéia de que o globo terrestre, insufici-

---

[2] Georges Bataille, *L'Anus Solaire* em *Oeuvres complétes*, tomo I, Paris, Gallimard, 1970, p. 85.

[3] Id., Ibid., p. 85.

ente para absorver toda a vida solar que recebe, engendra um excedente de energia que deve ser sistematicamente dilapidado para assegurar a própria continuidade do universo. Se no mundo natural verificam-se ocorrências de catástrofes geológicas ou carnificinas animais, nos domínios humanos a maldição destrutiva que pesa sobre a vida assume formas mais sinuosas, como os sacrifícios e as guerras.

A demarcação de fronteiras entre animalidade e humanidade se circunscreve, aliás, como uma das respostas humanas à essa necessidade de queimar a energia excedente a que todos os seres estão perpetuamente condenados. Mas essas fronteiras são sempre artificiais: apesar das aparências, diz Bataille, "o hábito não consegue impedir um homem de saber que 'mente como um cão' quando fala de dignidade humana no meio dos animais". Dessa forma, o que o homem tenta dissimular ao demarcar tais diferenças é sua crueldade: "há em cada homem um animal fechado numa prisão".[4]

Assim, só no consumo desenfreado, na destruição sem limites e na despesa improdutiva – temas privilegiados do autor – os seres humanos entrariam em comunicação profunda com o mundo informe da natureza. Como observou Jean Piel a respeito das concepções bataillianas, "visto que o destino do universo é 'uma realização inútil e infinita', o destino do homem é levar adiante essa realização".[5]

A imagem do Jesúvio anuncia essas teses que Bataille desenvolverá ao longo de sua obra. Mas também há nela uma positividade própria que, em certo sentido, pode ser creditada às referências que o nome condensa: Jesus e Vesúvio. Que significação estaria em jogo nessa escolha? Que razões teriam concorrido para o encontro insólito do filho de Deus com um vulcão numa palavra tão sugestiva?

Uma possível resposta a essas questões pode ser insinuada quando recorremos às fontes do autor. Sabemos que a frequentação dos livros de

---

[4] Georges Bataille, *Premiers Écrits* em *Oeuvres complétes,* Paris, Gallimard, 1970, tomo I, p. 208.

[5] Jean Piel, introdução à Georges Bataille, *A parte maldita,* tradução de Júluo C. Guimarães, Rio de Janeiro, Imago, 1975, p.20

Sade deixou marcas fundamentais no seu desenvolvimento intelectual: Bataille começou a ler a obra sadiana em 1926, época em que André Masson o introduziu no grupo surrealista. Foi justamente a leitura do marquês que o incitou às primeiras polêmicas com André Breton: denunciado o "idealismo" da interpretação surrealista, Bataille propunha uma reflexão que resgatasse a negatividade do pensamento de Sade.

Essas considerações ganham sentido quando recordamos que os primeiros textos de Bataille – a saber, exatamente *L'Anus Solaire* e *L'Oeil Pineal* – começam a ser escritos na segunda metade dos anos 20, não obstante só venham a ser publicados na década seguinte. É em janeiro de 1927, mais precisamente, que ele elabora as imagens do olho pineal e do Jesúvio, temas articuladores desses dois ensaios. Não seria equivocados supor que, quando isso ocorre, bataille já conhece o pensamento de Sade o suficiente para saber da importância que o autor de *Justine* confere às imagens do vulcão e das "entranhas da terra".

* * *

"Um dia, observando o Etna, cujo seio vomitava chamas, desejei ser este célebre vulcão" – diz um personagem da *Nouvelle Justine,* gritando a seguir: "Boca dos infernos! Se, como tu, eu pudesse tragar todas as cidades à minha volta, que lágrimas não verteria!". Semelhante exaltação invade a libertina Juliette ao visitar o Pietra-Mala durante sua viagem à Toscana: "Ó natureza! Como és caprichosa!... E não desejarias então que os homens te imitassem?".[6] Os grandes devassos sadianos, movidos pelo desejo de serem, eles mesmos, verdadeiros cataclismos, elegem o vulcão como imagem privilegiada do mundo natural, à qual associam sua ânsia de destruição.

Em Sade, o vulcão expressa, mais que qualquer outro fenômeno, a imponderável crueldade da natureza: sendo "prova do mal natural", segundo Philippe Roger, ele "torna-se o princípio de reinterpretação do mal moral". Assim, através da erupção vulcânica "a natureza mostra sua ver-

[6] Sade, *La nouvelle Justine,* em *Oeuvres complétes*, Paris, Pauvert, 1987, tomo 7, p. 41; e *Histoire de Juliette* em *Oeuvres complétes*, Paris, Pauvert, 987, tomo 8, p. 591.

dadeira face: a da indiferença para com a humanidade, a da devastação, a da destruição".[7] Descobrindo nessas catástrofes suas próprias intenções, o libertino sadiano copia as "torpezas" da natureza – é o que ocorre, por exemplo, em *La philosophie le boudoir,* quando Dolmancé alude aos vulcões como "fantasia natural", provando que o mal é "um simples termo adequado para traduzir o efeito do dinamismo natural". [8]

Dessa forma, o personagem de Sade empreende uma descoberta que podemos aproximar do sentimento expresso por Bataille ao subir ao Etna: "nós estávamos extenuados e, num certo sentido, exorbitados por uma solidão muito estranha, muito desastrosa: é o instante de dilaceramento em que nos inclinamos sobre a ferida escancarada, sobre a fissura do astro no qual respiramos". [9] A identidade entre a cratera do vulcão e uma "ferida escancarada" – que o autor associa também a uma insuportável angústia – nos remete à tópica do orifício que se abre para o espaço exterior dando a conhecer uma turbulência interna. Também aqui reencontramos Sade.

A freqüência com que a alusão às "entranhas da Terra" aparece nos textos sadianos é bastante significativa. Em *Histoire de Juliette,* a imagem surge na descrição do castelo de Minski – onde ouvem-se gemidos "que vêm das profundezas da Terra" – e da Sociedade dos Amigos do Crime, cujos pátios internos são ornados por arbustos que escondem passagens secretas "levando a caves extremamente profundas". Em *Justine,* a imagens reaparece na fortaleza de Roland, onde as vítimas são aprisionadas em celas cavadas no interior de um profundo poço; em *Aline e Valcour,* é quando Léonore descreve seu longo percurso pelos subterrâneos dos tribunais da Santa Inquisição: "No fim daquela passagem ex-

---

[7] Philippe Roger, *La philosophie dans le pressoir,* Paris, Bernard Grasset, 1976, p. 158.

[8] Pierre Klossowski, *Sade, meu próximo,* tradução de Armando Ribeiro, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 95.

[9] Conforme nota de *Le coupable,* em Georges Bataille, *Oeuvres complétes,* Paris, Gallimard, 1973, tomo V, p. 500. Vale lembrar ainda que a palavra fêlure, em francês, significando fenda, rachadura, fissura, assume também o sentido figurativo de loucura.

tremamente longa, encontramos uma porta de ferro muito estreita, levando a outra escada em caracol, que nos oferecia ainda cem passos a descer; parecia-me que estávamos sendo tragados pelas entranhas da Terra".[10]

Os espaços subterrâneos privilegiados pela topografia sadiana "permitem uma descida aos infernos de onde o libertino regressa imortal. O percurso vertical e descendente autoriza uma possessão da morte", sublinha Béatrica Didier.[11] Ao descer às entranhas da Terra, o personagem da Sade "se familiariza com a idéia da morte", anunciando seu triunfo sobre ela. O sentido último desse triunfo residiria no fato de que, uma vez instalado nessas profundezas, o devasso pode abandonar-se por completo ao ilimitado do imaginário erótico.

"Nada excita mais a imaginação, nada a inflama, como o silêncio e o mistério" – diz Juliette ao ser recebida na pequena ilha de Nicette, sentindo-se "no fundo da terra".[12] A realização plena dos objetivos da libertinagem só é garantida quando o devasso penetra nas entranhas da terra: a exemplo dos vulcões, os excessos ali praticados multiplicam suas intenções destrutivas, fazendo-as transbordar pela superfície.

Ora, não é difícil associar essas imagens de Sade à turbulência de um vazio sempre prestes a explodir, conforme a concepção de Bataille. Em ambos os casos deparamos com afirmação de uma vibração interior cujo extravasamento supõe uma violência ilimitada. Vale lembrar ainda que, ao associar o orgasmo do libertino à erupção vulcânica, Philippe Roger alude ao vibrato do personagem sadiano.[13] Com efeito, tanto na erótica de Sade como na de Bataille, o corpo aparece sempre em estado de intensa vibração: daí a eleição do parecer e da dor como momentos privilegiados da expressão dessa vertigem interior.

É justamente nessa tópica – o corpo em vibração – que podemos reencontrar o outro elemento formador do Jesúvio da *L'Anus Solaire:* o Jesus

---

[10] Sade, *Aline et Valcour*, em *Oeuvres complétes,* Paris, Pauvert, 1986, tomo 5, p. 205.

[11] Béatrica Didier, *Sade, une écriture du désir*, Paris, Denoel Gonthier, 1976, p. 22.

[12] Sade, *Histoire de Juliette*, em *Oeuvres complétes*, Paris, Pauvert,1987, tomo 9, p. 350.

[13] Philippe Roger, *La philosophie dans le pressoir*, op. cit., 156-165.

de Georges Bataille representa, sobretudo, um ser em agonia. Por isso, dirá ele em *La notion de dépense,* "o sucesso do cristianismo só pode ser explicado pelo valor do tema da crucificação infamante do filho de Deus, que leva a angústia humana a uma representação da perda e da desgraça sem limites".[14]

Na imagem do crucificado, o que instiga Bataille é justamente o espetáculo do sacrifício. Isso porque, da mesma forma como o vulcão revela uma perturbação que tem sua origem nas entranhas da terra, também o corpo do supliciado manifesta a "cega convulsão dos órgãos". A vítima, matéria aberta à uma violência que migra de fora para dentro, expressa uma vertigem da carne totalmente alheia à razão humana: o supliciado rende-se à condição animal na qual eclode uma "violência interior do ser, percebida na efusão do sangue e no jorro ilimitado dos órgãos". Na base dos ritos sacrificiais – atividade privilegiada do que Bataille chama de "erotismo sagrado" – está "a experiência de uma irrupção, de uma violência no momento da explosão".[15]

O sacrifício representa, por excelência, essa "viagem ao ponto extremo das possibilidades do homem" que define a noção de experiência interior para Bataille. Ao atingir esse ponto, sob inspiração erótica ou mística, o homem deixa de obedecer às leis da utilidade que regem o mundo do trabalho, para abandonar-se à experiência trágica do excesso. "O sagrado ", lemos numa passagem de *Théorie de la religion,*

> "é essa pródiga ebulição da vida, comparável à chama que destrói a madeira ao consumi-la. Ele é o contrário de uma coisa, o incêndio ilimitado, que se propaga, irradia calor e luz, inflama e cega, a aquilo que ele inflama e cega, por sua vez, subitamente, inflama e cega".[16]

---

[14] Georges Bataille, *La notion de dépense* em *Oeuvres complétes,* Paris, Gallimard, 1970, tomo I, p. 306.

[15] Georges Bataille, *L'Érotisme* em *Oeuvres complétes,* Paris, Gallimard, 1987, tomo X, p. 92-94.

[16] Georges Bataille, *Théorie de la religion* em *Oeuvres complétes*, Paris, Gallimard, 1976, tomo VII, p. 313.

Não é por acaso que Bataille vai aproximar sua concepção mística ao ideal dionisíaco imaginado por Nietzsche –. "afirmação religiosa da vida no seu absoluto" – para conceber um mundo completamente ateu. Aliás, a leitura do filósofo alemão, empreendida desde os anos 20,[17] foi fundamental para o desenvolvimento da sua noção de sagrado: o ateísmo de Nietzsche, escreverá ele em 1946, "é de uma natureza singular, é o ateísmo de um homem que conhece Deus, que teve a mesma experiência de Deus que os santos tiveram",[18] Trata-se, portanto, da apologia de uma religiosidade profana, paradoxo que Sartre tentou nomear ao definir o autor de *L'Éxperience intérieure* como "um místico sem deus".

Com efeito, no materialismo radical de Georges Bataille, na sua filosofia agressivamente antiidealista, contrária a todo tipo de abstrações, vislumbra-se a presença de um estranho deus. Talvez a definição mais precisa de tal paradoxo tenha sido dada por um amigo seu, o artista plástico Hans Bellmer, ao afirmar: "o que me incomoda nele é esse Deus, mesmo morto, presente em tudo como um voyeur". [19] É bem verdade que até nos escritos mais escatológicos Bataille sempre evoca um "ser supremo"; contudo, cumpre lembrar também que ele insistiu em afirmar seu ateísmo, concebendo Deus como medida hipotética do excesso, da transcendência, do impossível, mas enfatizando sempre o termo "medida".

A mística deste pensador ateu privilegiará sobretudo o sacrifício que, na qualidade de rito, coloca em cena os sujeitos concretos, mobilizando sua materialidade e sua vida sensível. Assim, se a divindade é o termo a

---

[17] Georges Bataille começa a ler Nietzsche a partir de 1922. O passo é decisivo: "por que devo considerar a possibilidade de escrever se meu pensamento – todo o meu pensamento – já foi plenamente, admiravelmente exposto?" – perguntará, ao percorrer as páginas de Além do bem e do mal. Daí para frente, sob a orientação de Léon Chestov, Bataille acompanhará de perto a tradução da obra do filósofo alemão na França dos anos 20, numa leitura apaixonada. Conforme Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvres,* Paris, Gallimard, 1992, p. 618.

[18] Georges Bataille, *Articles* em *Oeuvres complétes,* Paris Gallimard, 1988, tomo XI, p. 127.

[19] Citado por Constantin Jalenski em *Hans Bellmer ou douleur déplacée*, Paris, Denoel, 1966, p. 21.

partir do qual o homem pode imaginar o impossível, o rito religioso representa a sua realização terrena; a desmedida que o ato sacrificial promove está, em última instância, inscrita na ordem humana do possível. Avessa à idéia abstrata de transcendência, a mística profana de Bataille acaba por converter Deus na possibilidade mais extrema de experiência humana: "Deus é o equivalente do suplício", afirmara conclusivo, numa entrevista. [20]

São diversas as passagens de sua obra em que Bataille aponta o paradoxo da expressão Felix Culpa!, comentando a ambigüidade da idéia de culpa felix que, no cristianismo, representa a passagem do pecado da crucificação de Jesus ao ato abençoado da libertação dos homens. Essa conversão do maldito ao bendito, segundo ele, só se tornou possível graças ao sacrifício: "a expressão Felix culpa contém o sentimento dissimulado de que o amor de Cristo, revelado na profundeza das almas, não poderia existir se não fosse dado na embriaguez de um suplício". [21]

Em L'Expérience intérieure, Bataille alude à "pessoa de Jesus agonizando" como a imagem primordial sobre a qual se desenvolveram as experiências místicas do cristianismo. O êxtase cristão, diz ele, só pôde ser alcançado quando os devotos dramatizavam o suplício de Jesus, do Calvário à crucificação. É desse prisma que Bataille vê os "exercícios" de santo Inácio, os êxtases de San Juan de la Cruz ou as "confissões" de Angela de Foligno, de quem cita uma passagem como relato exemplar de projeção mística: "neste conhecimento da cruz, um tal fogo me queimou que, em pé diante da cruz, eu me desnudei e me ofereci inteira a Ele".[22]

Tendo como ponto de partida a imagem agonizante da "pessoa de Jesus", o êxtase sagrado se realiza no corpo febril e convulsivo do devoto, da mesma forma como a violência do sacrifício se inscreve nas entranhas da vítima. Reencontramos aqui a "ferida escancarada" que Bataille associa à cratera de um vulcão: se a experiência mística reconduz o ho-

---

[20] Citado por Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvres,* op. Cit., p. 587.

[21] Id., Ibid., p. 558.

[22] Georges Bataille, *L'Expérience intérieure em Oeuvres complétes,* Paris Gallimard, tomo V, p. 123.

mem para dentro de si, ao fazê-lo, ela revela esse "aterrador ultrapassar-se"no qual "o ser nos é dado num transbordamento intolerável do ser, não menos intolerável que a morte".[23]

* * *

Jesus e Vesúvio: a estranha aproximação que Georges Bataille realiza ao conceber o Jesúvio sintetiza, provavelmente como nenhuma outra imagem, sua concepção de excesso. Tanto na erupção do vulcão como no êxtase do corpo agonizante de Cristo é possível reconhecer a experiência dos limites que precipita o ato excessivo. Mas na reunião singular desses dois termos reside ainda um sentido mais preciso dessa concepção.

Ora, se considerarmos que o Vesúvio de Bataille contém um significado análogo ao que Sade confere aos vulcões, talvez seja possível interpretar a figura de Jesus crucificado exatamente como seu termo oposto. Enquanto o vulcão serve de imagem natural à qual o libertino sadiano identifica sua ânsia de destruição sobre o mundo, o suplício de Cristo manifesta inversamente a experiência de vítima, em cujo corpo inscreve-se essa violência. Assim, a figura híbrida proposta por Bataille ofereceria uma fusão do algoz e da vítima, que o vocabulário comum costuma designar como sadismo e masoquismo. Nesse sentido, Jesus e Vesúvio representariam não só a reiteração de um mesmo princípio convulsivo, mas também a união de termos contrários.

Vale lembrar que o sugestivo título do livro onde aparece a figura do deus-vulcão – *L'Anus solaire* – aponta para essa mesma disposição de manipular imagens que contêm sua própria contradição.[24] Ao definir o Jesúvio como "paródia imunda do tórrido e ofuscante sol" – isto é, como

---

[23] Georges Bataille, prefácio à *Madame Edwarda em Oeuvres complétes,* Paris Gallimard, 1971, tomo III, p. 11.

[24] Com efeito, a reconciliação de pólos opostos está na base do pensamento de Bataille, profundamente marcado pela contestação das classificações dualistas. Assim ocorre, por exemplo, na sua definição de sacrifício que enfatiza a ambigüidade do rito: na medida em que consagra a mesma substância que consome, o ato sacrificial representa tanto uma afirmação quanto uma negação do mundo terreno.

equivalente negativo da força solar – Bataille multiplica tais pontencialidades contraditórias.[25] A imagem que sintetiza Jesus e Vesúvio define-se também pelo rebaixamento do que é originalmente elevado: como num espelho invertido, essa versão noturna do sol reflete seu oposto, reconciliando o alto e o baixo. Mas desse rebaixamento decorre, não uma perda, e sim uma intensificação da energia circulante: em outras palavras, a fusão dos contrários impõe-se como a própria condição de eclosão do excesso. Não seria possível, então, tomar a turbulência interior sempre prestes a explodir como o resultado dessa fusão de oposto? Não estaria aí a origem de toda desordem, que irrompe com a "força de uma escandalosa erupção"?

Essas questões repercutem na conhecida definição de erotismo formulada por Bataille – "aprovação da vida até na própria morte" – onde vislumbramos uma clara recusa à idéia de exclusão entre os domínios de Eros e Thanatos, em privilégio da noção de liminaridade. Recordamos a passagem de *L'Erotisme:* "o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão dos limites". [26] À essa reunião dos corpos corresponde a violação das identidades, a destruição da ordem descontínua das individualidades: na experiência erótica, objetos distintos se fundem e se confundem até atingir um estado de ambivalência no qual os contrários – vida e morte – entram em comunicação intensa.

O sujeito de Bataille, investigado no limites da sua condição humana, é um homem trágico, precipitado na busca de uma plenitude impossível. Um ser aberto à morte, ao suplício e ao êxtase, mas condenado ao paradoxo de uma transcendência que jamais se liberta do corpo. Figura dessa imanência, talvez o Jesúvio não represente nada mais que a própria imagem do homem, "esse domínio onde os contrários se abismam e se conjugam".[27]

* * *

[25] Georges Bataille, *L'Anus solaire,* op. Cit., p. 86.

[26] Georges Bataille, L'erotisme, op. Cit., p. 129.

[27] Georges Bataille, citado por Mario Vargas Llosa no prólogo à *El verdadero Barba-azul,* Barcelona, Tusquets, 1972, p. 16.

Egas Francisco - "O Redentor", nanquim, 2000.

O CRISTO REINTERPRETADO: ESPÍRITAS, TEÓSOFOS E OCULTISTAS DO SÉCULO XIX

Eliane Moura Silva[*]

Durante o século XIX, no Ocidente, o conhecimento científico tornou-se o crivo obrigatório da sociedade. A este conhecimento aliou-se a razão, o progresso e o materialismo. Juntos refletiam o lado luminoso da sociedade. As certezas racionais afirmaram a instrução, o darwinismo social, a modernização e foram as bandeiras sob as quais abrigaram-se diferentes segmentos sociais. Este avanço do evangelho racional e científico teve, como contrapartida, um recuo das religiões tradicionais, pelo menos nos centros mais urbanizados e intelectualizados.

Para cientistas e intelectuais da segunda metade do século XIX, o materialismo apresentava para a Humanidade um futuro sem sobressaltos, num progresso contínuo e sem dramas. A razão humana tornava-se todo-poderosa, progressivamente "perfeita" e o conhecimento material ampliado conduzia a uma confiança absoluta na educação científica, numa espécie de otimismo messiânico, com o império da Liberdade, da Felicidade e da Riqueza.[1] O otimismo combinava com o positivismo e a crença numa evolução ilimitada. Aliava-se ao desenvolvimento do conhecimento científico, a redescoberta das culturas antigas, mitológicas e extra-ocidentais. A expansão colonial trouxe contatos com povos, épocas e culturas diferentes.

---

[*]Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

[1] Eliade, M. *Origens*, Lisboa, Ed. 70, 1990, p. 60.

Da segunda metade do século XIX em diante, duas vozes dissonantes alimentaram uma polêmica recíproca: a causa da ciência e da natureza em nome de uma religiosidade exclusivamente secular. Contra esta extrema secularização levantaram-se os direitos irrevogáveis da consciência, da deficiência insanável da Razão e do poder sobre-humano do Sagrado e do Mistério.

A crise religiosa revelada desta época manifestou-se, freqüentemente, contra a oficialidade de todas as formas de tradição, de todas as figuras históricas e espiritualmente gastas, vazias, sem criatividade ou inventividade. Esta crise apontou a necessidade de uma religiosidade espiritualmente mais adequada, de novas utopias de salvação.

As novas criações religiosas desde o século XVIII e, sobretudo no XIX, são marcadas por uma concepção espiritualista de inspiração e interpretação das Escrituras, da recuperação de uma vida interior diretamente em contato com a divindade. Temos, inclusive, um campo propício para o estabelecimento de vínculos entre a mística espiritualista, o esoterismo e o racionalismo, num desejo de articular um tipo de exegese religiosa em bases contemporâneas com as aparências do método científico, apresentando novas mensagens cristãs. [2]

---

[2] Ver: Faivre, A. *Acces to the western esoterism*, NY, Suny Series, State University of NY Press, 1996, pp. 49-94.

Marty, M. *The Occult Establishment*, Social Research, 37: 212-30, 1970

Tiryakin, E.A. *Toward the sociology of esoteric culture*, American Journal of Sociology, 78: 491-512.

Reed, J. The Occult: *Studies and Evaluation*, Bowling Green,Ohio, 1972.

O'Keefe, D.L. Stolen Lightning - *The Social Theory of Magic*, NY, Vintage Books, 1983.

Galbreath, T. *The History of Modern Occultism: a Bibliographical Survey*, Journal of Popular Culture, 5: 126-54, Winter 1971.

Guerin-Ricard, L. *História del Ocultismo*, Plaza Janes, Barcelona, 1967.

Faivre,Antoine/Needleman,Jacob (org.) Modern Esoteric Spirituality. NY, Crossroad Publ., 1991. Vol 21 da *World of Spirituality: An Encyclopedic History of the Relious Quest.*

O pensamento naturalista seguiu o caminho das novas conquistas da Ciência e da Epistemologia, com o alargamento da doutrina do conhecimento sobre qualquer aspecto ou problema do Universo. Mas a forte recuperação da consciência religiosa, cristã ou não, instituiu uma polêmica sem paralelos.

Um novo e abundante discurso espiritual procurou integrar Ciência e Fé, Ocidente e Oriente, o Novo e o Antigo. De um lado, um neo-evangelismo que pregava um Cristianismo Universal nas bases da tolerância, fraternidade e paz. De outro lado, o retomar de um ideal humanista buscando reforço nas antigas doutrinas de uma Verdade Universal, na sabedoria de religiões extra-cristãs. Profetas modernos, esoteristas, espiritualistas científicos espalharam o gérmen de uma nova e ampla espiritualidade.[3]

O esoterismo tornou-se uma definição obrigatória para alguns movimentos religiosos do período. O termo "esoterismo" define uma doutrina segundo a qual uma ciência, um sistema de crenças filosófico-religiosas, reflexões epistemológicas e ontológicas da realidade última não devem ser vulgarizadas e nem divulgadas senão entre adeptos, conhecidos e eleitos. No século XIX a palavra "esoterismo" converteu-se freqüentemente, em sinônimo de oculto, de ocultismo, sendo aplicado a campos de estudo e conhecimento como a magia, a mântica e a cabala. Estas definições abrangentes abarcam uma realidade histórica complexa e difusa. Crenças, teorias, técnicas místicas e iniciáticas que poderíamos classificar como esotéricas já eram populares na Antigüidade Tardia, não desaparecendo na Idade Média, tornando-se importantes na Renascença, atravessando os séculos XVII e XVIII para ganharem força e expressão no século XIX. Uma definição ampla, sugere a existência de um campo específico e abrangente, com fronteiras comuns, debates e metodologias parti-

---

James, Marie-France. *Ésotérisme, Occultisme, Franc-maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliografiques,* Paris, Nouvelles Ed. 1981

Mozzari, Eloise. *Magie et Superstitions de la la fin de L'Ancien Régime a la Restauration,* Paris, Robert Lafond, s.d.

[3] Eliade, M. *Mefistófeles e o Andrógino*, SP, Martins Fontes, 1991, pp. 1-7.

culares. Porém, o termo aplica-se, de várias formas, a diferentes concepções religiosas. O "esoterista" é o pensador -cristão ou não- que desenvolve suas crenças, estudos e religiosidade sobre três pontos: analogia, teosofia e igreja interior. A analogia é a crença (ou como será percebido à partir do século do XVIII, uma lei) segundo a qual existem, entre seres e coisas, relações necessárias, intencionais que não são necessariamente, temporais ou espaciais: o análogo atua sobre o análogo e desta forma explica-se a magia e o conhecimento que conduz ao "espírito das coisas". Desta forma, no pensamento analógico, conhecer o Mundo é conhecer Deus, porque a Natureza representa uma revelação gradual. A Ciência adquire uma significação religiosa. A teosofia, que não tem o mesmo significado da Sociedade Teosófica fundada no século XIX, dá sentido à analogia e compreende tanto uma interpretação profunda de textos sagrados como a experiência mística pura. O pensamento teosófico insiste em determinados pontos dos dogmas sobre os quais a religião constituída e institucionalizada tende a ignorar para, através desta exploração e indagação metódica chegar a iluminação interior. A mística especulativa confere a teosofia o poder de proporcionar o conhecimento e inspiração. A igreja interior, espiritual e individual, independente de religiões organizadas, coloca-se como a experiência mística por excelência. A Alma Humana tem origem divina e, portanto, pode acercar-se de Deus, onde reside esta mesma Alma. A União divina é imanente à natureza humana e graças a iniciações, conhecimentos sagrados e secretos, pode-se chegar a este reencontro divino. A iniciação implica em regeneração que depende de gnose. Esta igreja interior é a única verdadeira e eterna, ao contrário das Igrejas materiais, que serão sempre destruídas, sobrevivendo, exclusivamente, a igreja invisível e interior. Este sentido permanece entre as correntes esotéricas do século XIX surgindo formas de esoterismo cristão, sofrendo as influências pagãs e místicas dos esoteristas dos séculos anteriores e que incluíam magia, alquimia, meditação, êxtases místicos, necromancia, cabala, numerologia, ordens secretas, etc. No começo deste século o orientalismo invadiu a Europa que descobriu os livros do Egito, da Índia e do remoto Oriente fornecendo um novo campo de construções e representações para os movimentos espirituais

desta época. Foi o Oriente romantizado que alimentou o orientalismo espiritualizado do período.[4]

O desconhecido, o incompreensível, o sobrenatural, tornaram-se populares. A voga do ocultismo, magnetismo, magia, espiritismo, esoterismo, espiritualismo, hipnotismo, homeopatia, de várias versões do misticismo e da religiosidade oriental, ganhou espaço na sociedade, inclusive nos meios científico, intelectual e artístico.

No *fin de siécle* o interesse e as influências desempenhadas pelo ocultismo é sentido pelo cético *Anatole France*. Em 1890, ele dirá na *Revue Illustrée* que

> "(...) um certo conhecimento das Ciências Ocultas tornou-se necessário para a compreensão de certas obras literárias do período. A magia ocupou um lugar importante na imaginação de nossos poetas e romancistas. O fascínio pelo invisível toma conta deles, a idéia do desconhecido os perseguiu, e o tempo voltou a Apuleio e Flegon de Trales".[5]

Este interesse e curiosidade pelo oculto aliaram-se com uma forte tendência positivista e otimista, evolucionista e baseada na ética do trabalho da sociedade burguesa do período, formando, assim, a base de alguns importantes movimentos místicos e espiritualistas da segunda metade do século XIX em diante, sobretudo o Espiritismo de 1848 em diante, a Sociedade Teosófica fundada em novembro de 1875 e diferentes pensadores ocultistas desde a segunda metade deste período.

---

[4] V, Faivre, op.cit. pp. 82-95.

[5] São muito fortes as ligações entre os movimentos literários e a sensibilidade mística e espiritualista do século XIX, principalmente no Romantismo e Simbolismo. Byron, Yeats, Longfellow, Poe, Hugo, Huysman, entre outros, expressavam esta tendência. Ver Eliade, M. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais*, BH, Interlivros, 1977, pp.57-76; *Christy,A. The Orient in the American Transcendentalism,* NY, Octagon Books, 1963; Berry, Thomas. *Spiritualism in Tsarist Society and literature,* Baltimore, Edgar Allan Poe Society, 1985; Kerr, Howard. *Mediuns, spirit-rappers and roaring radicals: Spiritualism in American literature (1850-1900),* Urbana, Univ. of Illinois Press, 1972; Faivre, A. (org) *Cahiers de L'Hermetism: Magie et Literature*, Paris, Albin Michel, 1989

No caso do Espiritismo, tratava-se de um grande movimento espiritual, filosófico e científico centrado no contato regular e sistemático com os mortos, nas manifestações conscientes dos espíritos desencarnados e nos ensinamentos por eles transmitidos. Embora a prática de invocar os mortos, de tentar contactar os mortos seja um aspecto antigo de diferentes culturas e religiões, no Espiritismo moderno, estas questões adquirem um novo influxo, de acordo com os princípios da ciência positiva, da filosofia secularizada. Se por um lado a imortalidade da alma e a sua sobrevivência à morte física, possuía o perfil de um problema filosófico ou teológico passível de ser "equacionado" através de teorias e da interpretação de textos, por outro, era profunda e intensamente vivenciada pelas camadas não "eruditas" da população mesclando-se ao seu cotidiano, de agora em diante, com experiências que demonstrariam, cientificamente, a origem natural dos fenômenos ditos sobrenaturais. [6]

Novas imagens do Céu, do Inferno, das penas espirituais compunham uma nova expressão religiosa, acenavam com promessas de salvação e esperança, livres das condenações eternas pesadas nas consciências.[7]

As representações da sobrevivência espiritual dos mortos em formas etéreas, fluidas e diáfanas formavam imagens romantizadas. Expressavam uma particularidade da época na qual materialidade e fluidez podiam ser representadas e explicadas em associação com a luz, a energia elétrica e, mais tarde, as ondas de rádio recém- descobertas. Esta era a magia dos espetáculos da feérica Loiue Fuller, bailarina performática que encantava os teatros da Belle Epoque com seus espetáculos de dança, jogos de luz e sombra, que lhe conferiam uma aspecto mágico e sobrenatural.[8]

Na França organizou-se um movimento espírita muito importante e que exerceu importante influência inclusive no Brasil, ligado à figura de Allan Kardec.[9] O movimento espírita kardecista francês colocava-se

---

[6] Silva, E. M. Vida e Morte: *O Homem no Labirinto da Eternidade*, Tese Doutorado, UNICAMP, 1993, pp. 164-5

[7] Idem, op.cit., p.166.

[8] Idem, op. cit., p.167

[9] Allan Kardec era o pseudônimo do professor e médico francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-69) que organizou o movimento espírita na França

como cristão. Suas bases de interpretação estavam nos conhecimentos fornecidos pelos espíritos. Era uma nova revelação das verdades cristãs, de uma nova interpretação do cristianismo, a terceira revelação da lei de Deus, onde os ensinamentos de Cristo seriam completados pela aliança com a Ciência que deixaria de ser exclusivamente materialista. Para esta aliança, o Espiritismo trazia o conhecimento das leis imutáveis que regiam o Universo espiritual e suas relações com o mundo material, os astros e a existência dos seres. Procurou desvendar os mistérios ocultos da grandes verdades do Cristianismo.

A figura de Cristo na doutrina espírita foi a do mestre, iniciador da mais pura moral evangélico-cristã, renovadora do mundo e de integração entre todos os homens, sem raça, cor, classe ou sexo. Era o consolador, pacificador, místico e espiritual cujos ensinamentos ocultavam-se nas parábolas:

> "Assim o Espiritismo realiza o que Jesus disse do Consolador prometido: conhecimento das coisas, fazendo que o homem saiba donde vem, para onde vai e porque está na Terra; atrai para os verdadeiros princípios da lei de Deus e consola pela fé e esperança." [10]

O Cristo espírita simbolizou a paciência, a bondade, a afabilidade, a doçura, a obediência aos desígnios do divino, o perdão, a caridade, o amor ao próximo, a virtude ativa na prática desapegada do bem. Foi o divino salvador, o justo por excelência, o mestre da evolução espiritual, o emissário de Deus para instruir os homens e revelar as coisas ocultas e os mistérios divinos. Cristo foi antecedido por Sócrates, Platão, Moisés, João Batista, os precursores da idéia cristã e do Espiritismo.

à partir de determinadas obras mediúnicas. Sua biografia e envolvimento com as doutrina espírita são exemplares para entender os caminhos, nem sempre bem conhecidos, que tomaram as relações entre Ciência e Fé, Razão e religião no século XIX. Suas principais obras foram *O Livro dos Espíritos* (1858), *O Céu e o Inferno* (1865), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1866), *A Gênese* (1868).

[10] "O Cristo Consolador" Kardec, A. *O Evangelho segundo o Espiritismo*, RJ, FEB, 1972, pp.35.in

A natureza da divindade de Cristo foi reavaliada em confronto com o dogma da identidade Cristo-Deus. Milagres não qualificavam a divindade de Cristo: eram fenômenos naturais, de qualidade semelhante aos produzidos por médiuns, videntes, sonâmbulos e curadores através dos séculos e demonstrados, no século XIX, pelo Magnetismo e Espiritismo. Para os espíritas Cristo não era Deus e uma correta interpretação dos Evangelhos mostrava isto. Ele era um servidor de Deus mas Filho do Homem, pertencendo à Humanidade. Suas virtudes o encaminham para Deus: amor à divindade, ao próximo e a caridade como caminhos da Salvação.

O Espiritismo valorizou a figura do Cristo histórico, o representante das idéias fundamentais da Igreja primitiva e a parte moral de seus ensinamentos. Foi o Cristo exemplo, o Cristo interior, imagem de perfeição Humana:

A interpretação da figura do Cristo pelos espíritas apoiava-se na tradição humanista, no contexto científico e histórico de sua época, evolucionista e positivista, apontando a graduação do conhecimento como elemento definitivo para a compreensão da progressividade da revelação divina: Moisés e os profetas, em seguida Jesus, em terceiro a verdade espírita, todas estas fases proféticas de acordo com o progressivo evoluir da Razão, do cultivo das faculdades espirituais, da capacidade de trabalho constante e dos avanços da Ciência. Jesus correspondeu ao mundo histórico, à maturidade espiritual de sua época, as condições de seu tempo.

Em 1885 surgiu em *Avignon*, na França, um livro psicografado por uma senhora de instrução rudimentar que passou a ser conhecido pelo título de Vida de Jesus: ditada por ele mesmo. Era uma obra mediúnica que contava uma história de vida de Cristo ditada pelo próprio para esclarecer aos cristãos sua verdadeira vida, princípios morais e experiências religiosas. Um Jesus-homem, com suas dúvidas e dramas romanceados, adquirindo perfeição espiritual depois de sofrimentos e estudos que incluíam a Cabala. Sua inspiração divina vem dos espíritos superiores que lhe ensinavam a máxima virtude e sabedoria, livre das instituições sacerdotais de sua época. Ao contrário, o Cristo-espírita foi instruído por médiuns que recebiam inspiração direta de Deus para transmitir aos homens, incluindo explicações acerca da reencarnação:

> "Deus manda a todos os mundos instrutores, mas a cada mundo lhe estão destinados como instrutores, espíritos do mesmo mundo. Os messias são instrutores avançados, cujos ensinamentos parecem utopias. Minha missão não podia impor uma regra de conduta em um século de ignorância, tendo que limitar-se a fazer nascer idéias de revolução nos espíritos e prepará-los para a renovação do estado social futuro.(...).)".[11]

A representação deste Jesus espírita fundamentou uma fé sob uma ótica científica, social, numa compreensão da natureza e da vida. Revelou uma visão histórica e otimista da evolução humana, do modo de ser no tempo e na sociedade, a condição espiritual de uma aliança entre Cristianismo e Ciência, uma confiança nos milagres científicos e tecnológicos característicos de sua época.

Este mesmo espírito otimista e positivista marcou o outro grande movimento religioso do renascimento ocultista da segunda metade do século XIX: A Sociedade Teosófica fundada em Nova Iorque, em novembro de 1875, por Helena Petrovna Blavatsky.[12]

---

[11] *Vida de Jesus ditada por ele mesmo*, (publicado na França em 1885). RJ, Freitas Bastos, 1995, p.168.

[12]) Aventureira, contraditória, talentosa, esta russa fugiu a todos padrões religiosos e sociais que a época impunha às mulheres, sobretudo de certas categorias mais elevadas da sociedade. Emancipou-se muito cedo dos papéis tradicionais atribuídos a mulher, percorreu o mundo por lugares inóspitos, num tempo que somente aventureiros arrojados ousavam desafiar os limites do mundo civilizado e confortável. No campo das idéias filosófico-religiosas, provocou escândalos ao repudiar o Cristianismo e divulgar ao mundo o conhecimento tradicional da Índia, numa época em que o neo-colonialismo submetia este continente a forte opressão e era considerado um mundo selvagem e primitivo onde pululavam as crendices e superstições. Dizendo-se inspirada espiritualmente por mestres oriundos do Extremo Oriente, sobretudo do Tibete e da Índia, Blavatsky (1831-91) produziu numerosas obras de revelação ocultista. Em Isis revelada (1877), A Doutrina Secreta,(1888) entre outras obras foram lançadas as bases de uma teoria de evolução espiritual indefinida através da metempsicose e da iniciação progressiva. Ver. H.P. Blavatsky: Collected Writings (1874-8), Adyar/Madras, Theosophical Publishing House, 1966.

As doutrinas filosófico-religiosas da Teosofia apoiavam-se num conjunto teórico eclético e resultaram um movimento iniciático e parareligioso que influenciou as idéias de pensadores, cientistas, artistas e acadêmicos. Neste movimento, bastava ler a obra completa de Blavatsky, tornar-se membro de um grupo teosófico para ser, gradualmente, iniciado nos mistérios do Universo e da alma imortal transmigrante em círculos encarnatórios.

Para a Teosofia a figura de Cristo foi a de uma encarnação das virtudes divinas, de um iluminado, um adepto dos antigos Mistérios e iniciado na sabedoria oculta, assim como Pitágoras, Platão, Sócrates, Jâmblico. Jesus-homem, amigo de Deus, um personagem histórico que expôs suas doutrinas segundo os princípios de Hermes Trismegistos, Platão, Pitágoras, Amonio Saccas, Filaleteu e outros iniciados. O objetivo de sua ação e doutrina era o de restaurar a sabedoria dos antigos, reduzir as superstições e exterminar os erros das diferentes religiões.

O Cristo dos teósofos foi interpretado pelo seu caráter esotérico, secreto, característico do Cristianismo primitivo que teria um lado oculto. Cristo-ocultista, místico, iniciado e cujas pregações o aproximam de Buda, mas também lutando contra os males espirituais e sociais, porém um símbolo e exemplo da transformação interior:

> "A vinda de Cristo significa a presença de Christos num mundo regenerado e, de forma alguma, a verdadeira vinda em corpo de Jesus Cristo; este Cristo não deve ser buscado nem no deserto nem no interior da casa nem no santuário de qualquer templo ou igreja construídos por homens, porque Cristo - o verdadeiro Salvador esotérico não é nenhum homem, mas o Princípio Divino em cada ser humano".[13]

Ao lado destes movimentos, encontramos também diversos pensadores ocultistas dos mais variados matizes. O Ocultismo neste período foi, basicamente, um campo de conhecimento, práticas, técnicas e procedimentos intencionais alcançados através dos poderes secretos e desconhe-

[13] Blavatsky, H.P. *A Doutrina Oculta* (publicado em 1889). SP, Hemus, 1977, p.160.

cidos da Natureza e do Cosmo para se chegar a resultados empíricos como, por exemplo, a sucessão dos acontecimentos ou a alteração do curso normal.

Na verdade, costuma-se ligar o surto neo-ocultista do século XIX à figura do seminarista francês Alphonse Louis Constant, conhecido pelo pseudônimo de Eliphas Levi. Fortemente influenciado pelo renascido movimento rosa cruz europeu do século XIX, pela maçonaria mística, pelos estudos da Cabala, por Jacob Böhme, Emanuel Swedenborg e vários místicos e visionários do século XVIII, Eliphas Levi foi o precursor do surto ocultista do século XIX. [14]

Sob a perspectiva de Levi, Jesus simbolizava Deus unido à Humanidade, a divindade humana. Era o Rei dos Magos, um representante da Alta Magia antiga. Sua história e existência revelavam ser ele um grande místico e iniciado na sabedoria secreta ancestral. Para Levi, o Cristianismo do Cristo foi esotérico e mágico e assim poderiam ser explicados os milagres e sentido oculto de seus ensinamentos, das evocações e da própria ressurreição. Na perspectiva ocultista o que importava era a Doutrina Secreta de Cristo:

> " A doutrina secreta de Jesus era esta: Deus tinha sido considerado um Senhor e o príncipe deste mundo era o mal; eu que sou o Filho de Deus, vos digo: não procuremos Deus no espaço, ele está nas nossas consciências e nos nossos corações. Meu pai e eu somos um e quero que vós e eu sejamos um. Amemo-nos uns aos outros como irmãos. Não tenhamos mais

[14] Eliphas Levi era o pseudônimo de Alphonse Louis Constant (1810-75). Maçom, rosacruz, teósofo, iniciado em várias sociedade secretas da época, Levi foi um dos líderes do renascimento ocultista do século XIX e influenciou todas a gerações posteriores. Durante sua juventude teve grande atividade política radical que custaram três prisões, além de intensa produção literária. A partir de 1856 começa a escrever sobre Magia e Ocultismo. Suas principais obras são: *Dogma e Ritual da Alta Magia* (1856), *História da Magia* (1860), *A Chave dos Grandes Mistérios* (1867), *Grande Arcano* (1868). Sobre suas atividades como ativista ver Bowman, F.P. Eliphas Lévi *Visionnaire Romantique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

> que um coração e uma alma. A lei religiosa é feita para o homem e não o homem para a lei. (...).
> Eu sou vós e vós sois eu, no espírito da caridade que é o nosso e que é Deus. Crêde isto e fareis milagres."[15]

Mas também foi uma vítima da liberdade, um messias que se revoltou contra a desigualdade, contra o egoísmo e a injustiça pregando um fim para as velhas sociedades injustas e hipócritas. O verdadeiro Cristo consolava os sofredores, amparava os órfãos, não separava pobres e ricos, não julgava nem condenava seus irmãos, ao contrário daquilo que a Igreja havia feito durante séculos. O segredo da Vida Eterna de Cristo era ter vivido para os outros e pelos outros: esta era a fonte da eterna juventude simbolizando a força do Homem-Deus que regenerava a Humanidade através do amor absoluto.

Dentro desta tradição ocultista e do esoterismo cristão do século podemos destacar também Stanislas de Guaita.[16]. Nele a figura de Cristo alcançou um sentido místico e divino absoluto. Para Guaita, de acordo com a tradição cabalista, a lenta e progressiva descida do Espírito na Matéria passou pela divinização de Adão-Kadmon, cuja alma coletiva foi Jesus Cristo. Cristo era, portanto, Espírito Divino, a Absoluta Bondade e Verdade, um representante da Alta Magia herdada dos caldeus através de Abraão, reformada por Moisés e divinizada por Cristo. Assim o Cristianismo oculto e secreto, a verdadeira Igreja do Cristo, procurava desenvolver a positividade do homem tornando-o um Ser de Vontade:

> "Creio na imortalidade da Igreja do Cristo, pois Cristo realizou hierarquicamente o Grande Arcano sobre a Terra e divinizou-se

---

[15] Levi, E. *Grande Arcano*, SP, O Pensamento,1926, pp. 111-2)

[16] Marquês Stanislas de Guaita (1869-98) foi um destacado ocultista de sua época e ligado ao movimento simbolista na literatura. Como literato *escreveu Les Oiseaux de Passage* (1881), *La Muse Noire* (1883) e *Rosa Mystica* (1885). Encontrou seu caminho como esoterista e ocultista após ler obras de Eliphas Levi. Como ocultista publicou *No Umbral do Mistério* (1886), *O Templo de Satã* (1891), *A Chave da Magia Negra* (que só foi publicado em 1897), *O Problema do Mal* (1891).

> pelo seu espírito até no ventre de sua mãe. Nasceu de Deus porque era fatalmente destinado a realizar o todo divino em si."[17]

Em Guaita prevaleceu o significado oculto do Cristo Glorioso, o símbolo da Divina Magia. Cristo era o Fogo regenerador, veículo de vida e reintegração, a divindade manifestada em Verbo, a união do Espírito e da Alma universais, aquele que veio resgatar o homem do fundo da Criação para passar para um novo mundo de Deus. Todas estas interpretações eram marcadas por uma forte carga mística, explorando e sentido esotérico das alegorias:

> "Pois, o Adão decaído ou Cristo doloroso, síntese mística da Igreja Militante, geme, aprisionado no Universo-Substância que elabora, após ter passado o ato; o Adão-Celeste ou Cristo Glorioso, síntese da Igreja triunfante, preenche sempre com sua glória o Universo-Essência, que é sua Obra." [18]

O Cristo em missão divina para resgatar as verdades eternas, dando-lhes uma roupagem nova, mais coerente com a alma mística do mundo rejuvenescido: foi assim que Guaita viu o Cristo.

Os movimentos espírita, teosófico e ocultista não foram os mesmos, porém tiveram vários elementos comuns: Todos revelavam uma profunda insatisfação com o Cristianismo institucional nas suas mais variadas vertentes. A síncope histórica do Cristianismo no período aqui apresentado produziu um grande vazio entre os intelectuais e classes médias da época. Este vazio foi sendo preenchido por estes movimentos religiosos, anticlericais e de livre-pensadores, assim como pelo desenvolvimento de teorias políticas e sociais libertárias. Assim, alguns tentaram chegar à fonte da matéria prima da Criação, da verdadeira natureza de Deus, dos sentidos ocultos da natureza e do Cosmos, enquanto outros buscavam Mestres invisíveis, comunicação com espíritos.

---

[17] Guaita, S. De. *No Umbral do Mistério*, SP, Martins Fontes, 1985, p. XVII.
[18] Idem, op, cit., *Le Probléme du Mal*, Paris, Ed. De la Maisnie, 1975, pp. 10-1).

Em suma, a busca das Origens, marca de diversas vertentes do conhecimento intelectual da segunda metade do século XIX, inclusive na História, na lingüistica, na arte e na emergente psicanálise. A procura das origens puras da religião articulou-se com a procura das origens das instituições e criações culturais humanas, num prolongamento da Origem das Espécies, da origem da vida, da terra e do Universo, numa nostalgia pelo primordial e original.[19]

O interesse pelo oculto, pelo sobrenatural, pela transformação espiritual dos indivíduos e da sociedade, as tentativas de organizar movimentos para religiosos que respondessem a perguntas existenciais profundas e ocupassem o vazio deixado pela crise das religiões tradicionais foi uma das marcas da história intelectual deste período.

Todos estes movimentos marcaram o pensamento de sua época. Solaparam certezas políticas, científicas e religiosas, metáforas ideológicas e o imperialismo. Tentaram oferecer alternativas ao liberalismo e à crise social. A idéia geral de que o materialismo, a razão e a ciência reinaram soberanos neste período da História deve ser repensada à luz destes movimentos.

[19] Eliade, M. *Origens*, Lisboa, Ed. 70, 1989, pp. 55-72

MOLTMANN. Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis, Editora Vozes, 1993, 485 p.

É necessário precisar, antes de tudo, o ponto de vista básico, bastante localizado, que deverá nortear a leitura de um autor da maior importância na literatura teológica atual, mestre de gerações, alunos e leitores ávidos de suas aulas e obras.

O ponto de partida deste estudo não é o da teologia, preocupada em definir uma doutrina sobre Jesus Cristo (e este é justamente o escopo do livro em questão!), mas o da pesquisa bíblica, que se pergunta pela significação que tiveram, no contexto e na intenção de seus produtores, os textos surgidos, entre os grupos seguidores de Jesus, no decorrer dos cem anos que se seguiram à sua vida. Mesclam-se aqui análise e comentário, leitura e discussão. Dito de outra maneira: que perguntas e problemas o livro de Moltmann levanta do ponto de vista da pesquisa bíblica? Outro aspecto que será privilegiado neste estudo é aquele que diz respeito ao diálogo das teologias e igrejas com as sociedades e realidades atuais. Não se busque, portanto, uma abordagem exaustiva do livro, que o considere em todas as suas dimensões.

Que esta observação introdutória e esta distinção quanto ao ponto de abordagem se fazem necessárias, isto se verá no decorrer de nosso texto. Por enquanto, apontam para a dificuldade de se abordar uma obra de tal porte sem ser especialista na área. Mas uma certa dose de atrevimento pode vir a cair bem...

Jürgen Moltmann é um dos expoentes da teologia evangélica deste século, tendo estado envolvido em todas as principais discussões que marcaram as igrejas cristãs, especialmente na Europa. Seu nome despontou para o mundo da teologia particularmente depois da publicação da famosa *Theologie der Hoffnung,* em 1964.[1] Outro livro que marcou época foi

[1] Versão portuguesa: *Teologia da esperança*. São Paulo, Editorial Herder, 1971.

Der gekreuzigte Gott, de 1972.[2] Sua aguda sensibilidade para os problemas do presente e sua busca incansável no sentido de que o cristianismo tenha algo a dizer à humanidade atual fazem dele uma das vozes mais respeitadas no mundo das igrejas. Acrescentem-se seu destacado espírito ecumênico e sua poderosa capacidade intelectual para que se certifique: trata-se da uma obra de um mestre. Tudo isso torna este estudo muito mais difícil, exigindo um cuidado ainda maior na sua elaboração. Como fica claro na leitura do livro, Moltmann pretende com o livro propor uma abordagem da figura de Jesus que associe dogmática e ética, conhecimento amplo e correto sobre o Nazareno e prática coerente com o caminho por ele trilhado. Quer suscitar atitudes condizentes com as opções de Jesus no passado e com o seu significado hoje. Quer superar preconceitos e visões deformadas que se constituíram no decorrer da história do cristianismo e chegam até hoje. Não lhe é possível pensar cristologia sem cristoprática. Daí que a leitura do livro nunca seja enfadonha, embora também nunca fácil. Ele está sempre desafiando, sugerindo posturas, apontando incongruências. Seu recurso a questões e autores do passado é sempre útil, nunca desnecessário. Lê-se com proveito, mesmo quando se discorda e se fazem objeções. E estas não faltam.

O livro começa com a descrição daquilo que Moltmann chama de "condição histórica da cristologia": a trajetória da esperança messiânica no seio do povo judeu e sua expressão na Bíblia hebraica. Com o perdão pela redundância, mas o ponto de partida da cristologia cristã é a cristologia judaica, é isso que Moltmann quer afirmar (afinal de contas, "cristo" nada mais é do que a tradução grega do hebraico "messias", que significa "ungido")! Mais do que uma ruptura, o reconhecimento de Jesus como messias só pode ser entendido dentro da história das esperanças e opções que se desenvolveram no decorrer da história de Israel e de Judá.

Com este procedimento Moltmann dá uma orientação bastante precisa à sua elaboração. Fica estabelecido, com firmeza, que são a história

[2] Versão espanhola: *El Dios crucificado.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

de Jesus e suas circunstâncias, e não definições vagas e especulativas, o ponto de partida para elaboração de uma cristologia. Moltmann se desvincula de toda uma tradição, de séculos, que tratava a cristologia a partir dos conceitos de "Deus" e "homem", cujas naturezas estariam misteriosamente associadas em Jesus. O resultado quase sempre foi o de recalcar a natureza humana em Jesus, reduzida pela valoração quase exclusiva da presença da divindade. Moltmann conscientemente procura outro caminho.

Mas não é só esse o mérito de Moltmann. Seu esforço de vincular à tradição messiânica de Israel a confissão messiânica sobre Jesus é um dos grandes méritos de sua obra. Ele tem consciência de que muitas vezes, e de modo lastimável, a cristologia cristã se desenvolveu em oposição e em rechaço às tradições judaicas. Com Jesus estas se teriam tornado dispensáveis. Reveladora é a reflexão, e Moltmann a desenvolve com todas ênfase, que mostra que em Jesus não ficou dissolvida a esperança messiânica judaica: esta não foi a pretenção dele nem de seus primeiros seguidores. Aliás, estes só puderam reconhecer no judeu Jesus o messias porque eram autenticamente judeus. Como é doloroso à nossa prepotência cristã expressa tragicamente nos guetos medievais e em Auschwitz reconhecer que o povo da Aliança continua eleito! Aí não há muito a festejar, mas a exigir desculpas. O tempo messiânico é ainda uma expectativa a ser realizada...

Com estas reflexões Moltmann fornece as referências que vêm ao encontro de seu intento de explicar o messianismo de Jesus pelo veio da história. Porém ele evita prudentemente avançar no terreno da investigação. Apesar de todo o esforço, seu conceito de messias é muito estilizado teologicamente e muito pouco histórico e sociológico. Ou melhor, sua compreensão de messias é muito harmoniosa e bem pouco "nervosa". Seu messias é muito polido. Deixa esquecido seu conteúdo de contestação e rebeldia. O messianismo judaico não se explica a partir do Davi rei e chefe de dinastia; ao contrário, Davi é que deve ser explicado pela história do messianismo que lhe é anterior. Mais do que um atributo real, o messias aponta para o novo, o utópico. Antes que aos palácios e cortes, o messianismo nos deveria levar aos rincões mais escondidos dos clãs de

Judá, onde se forjavam a contestação, a rebeldia, o questionamento do poder. Davi é fruto desta efervescência, os textos deixam claro! E a profecia contestatária de um Isaías, que é muito citada por Moltmann, só se explica adequadamente se se tem em conta esta história bastante agitada e de intensa participação popular na definição dos rumos de Judá. O messianismo de Judá não deve ser visto primeiramente como uma ideologia dos palácios e reis, comparável àquilo que era encontrado nas cortes do antigo Oriente; é principalmente expressão do questionamento de então. Um dos nossos mais conceituados biblistas, Milton Schwantes, tem desenvolvido sugestivas e promissoras considerações nesta direção.[3]

Até aqui falamos de uma corrente que caracterizou o messianismo em Israel e Judá. Mas é necessário afirmar a pluralidade de compreensões que o termo "messias" foi tomado no decorrer da história de Israel, entre os diversos grupos e tradições. Não vamos tratar desta questão aqui, mas baste-nos lembrar as vertentes sacerdotal, profética, sapiencial, apocalíptica em que o messianismo foi se desenvolvendo. Ah, e não nos esqueçamos da vertente erótica do messianismo. Sim! Afinal de contas, o que Cântico dos Cânticos está fazendo na Bíblia?

Outro aspecto a ser destacado é o fato de que o messianismo tem menos a ver com expectativas do que com opções e decisões na vida, por parte de grupos e comunidades. Não pode haver reconhecimento messiânico sem a existência de uma coletividade que desenvolve, de alguma maneira, um espírito messiânico. Assim , a afirmação de Jesus como messias diz menos sobre Jesus que sobre quem o reconheceu desta maneira e sobre as insatisfações, opções e perspectivas dos diversos grupos da época.

É evidente que esta compreensão dinâmica de messias só com muita dificuldade cabe na cristologia que Moltmann está a desenvolver. Porém, é ela que explica que no tempo de Jesus, tenham aparecido tantos messias, líderes de grupos variados, taxados de bandidos e rebeldes pelos detentores do poder. As pesquisas de Gerd Theissen, John D. Crossan e

---

[3] SCHWANTES, Milton. "Esperanças messiânicas e davídicas". In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, 1989. N. 23, p. 18-29.

principalmente de Richard A. Horsley [4] têm mostrado a efervescência messiânica que rondava os dias de Jesus. Messias é candidato a rei, em primeiro lugar![5] Várias passagens do Novo Testamento dão testemunho de que Jesus e seu movimento eram vistos como um grupo suspeito, como tantos outros existentes então; basta lembrar aqui a fala atribuída a Gamaliel, comparando o grupo seguidor de Jesus aos de Teudas e Judas, o galileu (Atos dos Apóstolos 5, 35-37).

Moltmann se recusa a colocar Jesus em conexão com outros líderes messiânicos judaicos daquela época, o que só vem lançar suspeitas sobre a forma como ele aborda a questão do messianismo de Jesus. Parece que o problema se pode apresentar da seguinte maneira: normalmente os teólogos dogmáticos utilizam o termo "messias" para se referir ao reconhecimento, em Jesus, de características que o relacionem mais diretamente com seu caráter divino. Fala-se então de confissão messiânica pré ou pós-pascal para uma referência ao reconhecimento de Jesus, antes ou depois de sua morte, como filho de Deus, enviado do alto, etc. Nota-se, pelo que foi dito anteriormente, como esta abordagem é redutiva, mostrando-se então equivocada. Moltmann tem aí uma postura ambígua: se, por um lado, quer preservar o caráter histórico da esperança messiânica, por outro acaba dando a "messias" uma compreensão muito conceitual, que bem pouco reflete a sua significação forjada no decorrer da história de Israel e Judá até depois de Jesus. Basta ver a trajetória de Simão Bar-Kochba, rebelde anti-romano do século II d. C., reconhecido como messias por uma das principais lideranças religiosas judaicas da época, o Rabi Aqiba. É sintomático que Moltmann rejeite qualquer comparação entre o assassinato de Jesus e o de Simão! Ora, parece que a diferenciação que Moltmann estabelece entre ambos se deve muito mais a seu ponto de partida cristão do que a algo objetivo. Jesus foi, para Maria Madalena, Pedro ou o discípulo amado do quarto evangelho, diferente de outros

---

[4] HORSLEY, Richard A. And HANSON, John S. *Bandits, prophets and messiahs*. Harper & Row, San Francisco, 1988.

[5] "O que era um bandido se não um imperador em potencial, e o que era um imperador se não um bandido no trono?" (CROSSAN, John D. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994, p. 207.

líderes da época, assim como Judas galileu o foi para seus inúmeros seguidores. A diferença está na consciência de quem reconhece e crê. Convém não objetivar aquilo que se deve à percepção particular de indivíduos e coletivos; do contrário fica bastante comprometida a necessidade, insistentemente afirmada por Moltmann, de se respeitar o direito ao "não" judeu (e outros "não"!), tanto ontem como hoje!Definido o ponto de partida de sua abordagem, Moltmann submete a uma avaliação bastante severa os trajetos que a cristologia tomou no decorrer da história do cristianismo, particularmente o ocidental. A rigor, segundo ele, houve duas vertentes do discurso cristológico, que começa já no Novo Testamento e vem até pelo menos o fim da Idade Média e seus sonhos teocráticos, e a antropológica, que caracteriza o discurso cristão que se deixou questionar pelo mundo da modernidade e seu processo de secularização. Se a primeira vertente pode ser sintetizada na afirmação do concílio de Calcedônia (451), que afirma a coexistência, em Jesus, das naturezas divina e humana, a cristologia antropológica destaca em Jesus o "homem de Deus". O Jesus Deus e homem da cristologia cosmológica era a garantia do império cristão; o Jesus da modernidade é o resultado da descoberta da subjetividade, facilmente assimilável pelas necessidades da religião burguesa.

Esta é, em poucas linhas, a avaliação de Moltmann sobre os caminhos percorridos pela cristologia no decorrer da história do cristianismo. Tal apresentação me parece, em suas grandes linhas, correta. Constata com clareza a precariedade e caducidade de todos os discursos que pretenderam definir Jesus, sua pessoa e sentido. Constatar essa realidade é bastante significativo, pois permite levantar uma suspeita: o sistema que Moltmann está a construir não padece da mesma precariedade e provisoriedade histórica? Será que "contradições da civilização técnico-científica" caracteriza adequadamente as realidades do mundo atual? Afinal de contas, é a partir deste que Moltmann pretende construir o seu discurso... Por vezes sua argumentação é tão incisiva e taxativa que se tem a impressão de que ele está a fazer aquilo que notou criticamente nos teólogos do passado: um discurso definitivo sobre Jesus. Bom é saber ao menos, e Moltmann é muito sincero em reconhecê-lo, que vários desses

temas já foram abordados por ele em outras oportunidades, com outros enfoques e resultados.

O problema de fundo que aqui se coloca é a forma que Moltmann utiliza para falar da relevância da cristologia. A tendência para um pensamento poderosamente sintético faz Moltmann relativizar diferenças e nuances. Será que se pode aproximar tanto a cristologia de Paulo, Agostinho e Tomás de Aquino, como Moltmann tende a fazer? Evidentemente as diferenças existem, as perspectivas de cada uma são variedades, e Moltmann sabe disso muito bem. A questão, porém, se coloca de forma mais dramática no que tange à abordagem feita sobre os textos bíblicos. Pode-se falar de um tripé a garantir a pertinência bíblica da cristologia, a saber a afirmação de Jesus como Cristo de Deus, de Deus como seu pai que o ressuscitou, e do Espírito que o faz presente atualmente? Os escritores bíblicos aí se reconheceriam? O Novo Testamento tem uma cristologia ou várias? Moltmann tende a relativizar diferenças, a supor uma unidade que ignora nuances e particularidades (por vezes da maior importância), e é isto que deixa bastante comprometida sua abordagem dos textos bíblicos. Teremos ocasião logo adiante de voltar à questão; baste, por enquanto, recordar que o Novo Testamento é uma unidade apenas artificial, é um mosaico composto de escritos avulsos, que não obedeciam a roteiros prévios! Ao contrário do que afirma John P. Meier, não existe "uma mensagem comum (na pregação cristã primitiva) com a qual todos concordavam".[6]

Só depois de definir o que chamou de "condição histórica da cristologia" e de situar seu empreendimento na história das cristologias é que Moltmann vai passar a apresentar o Jesus judeu que foi reconhecido como messias. Como já foi falado, seu ponto de partida é a história de Jesus. E aqui sua abordagem levanta inúmeros e intrincados problemas para a pesquisa histórica e bíblica.

O problema básico diz respeito à utilização das fontes para se achegar ao Jesus histórico ou melhor, como Moltmann está ciente de toda a polêmica levantada por Rudolf Bultmann, um dos mais destacados exegetas

---

[6] MEIER, John P. *Um judeu marginal*. 2ed., Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993, p. 122.

de nosso século. Segundo ele, "não podemos saber praticamente nada da vida e da personalidade de Jesus visto que as fontes cristãs a nosso dispor, muito fragmentárias e invadidas pela lenda, não manifestaram qualquer interesse por este aspecto e porque não existe qualquer outra fonte sobre a vida de Jesus".[7] O Novo Testamento (é dele que Bultmann está falando) é expressão da fé em Jesus messias; mais ainda, é um mosaico de expressões desse reconhecimento. Ele é um conjunto de cristologias escolhidas entre tantas que surgiram nos cento e poucos anos que se seguiram à vida de Jesus. Os textos falam mais de seus produtores e de sua compreensão de Jesus que do próprio Jesus. A visão de Jesus que os textos apresentam, mesmo aqueles que aparentam, ser narradores de sua história, fica irremediavelmente comprometida por esta compreensão, o que inviabiliza qualquer investigação isenta sobre sua vida e trajetória.

Moltmann, com razão, não compartilha deste ceticismo absoluto de Bultmann e sua escola quanto à possibilidade de se achegar, pelos evangelhos, à pessoa de Jesus. Mas pode ser que seu otimismo tenha sido um tanto exagerado. Na verdade, ele se utiliza dos textos dos evangelhos com muito pouco rigor, como se eles fornecessem acesso direto aos ditos e feitos de Jesus. Ele confia muito ingenuamente nos dados fornecidos pelos evangelhos sinóticos. Na verdade, os textos do Novo Testamento são cristologias e falam mais e primeiramente de seus produtores do que de Jesus. Eles não são os mais adequados para uma sistematização da figura de Jesus. A cristologia de Paulo é bem diferente da de cada um dos evangelhos sinóticos, que por sua vez difere substancialmente daquele do evangelho de João ou do Apocalipse! O Novo Testamento, mesmo demonstrando uma significativa tendência unificadora, não admite esboçar um rosto único de Jesus! Desta maneira, esboçar um retrato de Jesus partindo dos textos bíblicos se torna, embora possível, uma atividade extremamente ingrata. Associar elementos não necessariamente associáveis pode resultar em equívocos. No entanto, Moltmann não conhece outras fontes nem se coloca estas questões.

---

[7] BULTMANN, Rudolf. *Jesus. Mythologie et démythologisation*. Paris, éditions du Seuil, 1968, p. 35 (o original alemão é de 1926).

Sistematizar sobre alguém de que pouco ou nada se conhece de certo é sempre arriscado. Porém Moltmann se lança à empreitada. Como avaliar seu esforço em reconstituir o rosto e a trajetória de Jesus? Apesar dos procedimentos apressados e equivocados que acima mencionamos, o resultado se mostra bastante satisfatório, no seu modo de ver, dentro dos limites que o próprio Moltmann se impôs. Depois de apresentar com muita propriedade as questões relativas ao nascimento de Jesus, rejeitando qualquer tentativa de apropriação fundamentalista das chamadas "narrativas da infância" nos evangelhos de Mateus e Lucas, e ainda depois de tecer considerações sobre o significado do batismo de Jesus por João (evidentemente uma consideração mais atenta da suas circunstâncias históricas seria extremamente enriquecedora), Moltmann apresenta o conteúdo da pregação e das atitudes de Jesus. Permitindo que sua sensibilidade frente aos problemas de nosso tempo inspire sua abordagem dos textos dos evangelhos, Moltmann insiste em que é aos pobres que a boa-nova do reino de Deus é dirigida. Realidade a ser construída, este reino já vai sendo sinalizado na medida em que a dignidade dos pobres vai sendo resgatada, suas doenças saradas, os poderes escravizadores destruídos. Assim, o acesso ao reino implica conversão e uma nova ética, sem o que o próprio messianismo de Jesus é posto em questão. A prática da comunidade seguidora do messias, expressa de alguma maneira no Novo Testamento, deu mostras de haver compreendido o alcance da missão messiânica do Nazareno. A prática de Jesus tem como fim e significado a consecução da paz, que caracteriza o reino do messias. Conclui-se, então, que "Jesus deve, necessariamente, ter-se apresentado como Messias de Israel, o sobretítulo da cruz está correto, a comunidade cristã é a comunhão sucessora do Messias de Israel crucificado".[8]

O resultado a que Moltmann chegou é, já foi dito, satisfatório. Para que se chegasse aí contribuiu menos o recurso aos textos do Novo Testamento que a percepção dos desafios que se colocam para a vida da humanidade, que norteou a abordagem dos textos bíblicos, que realça os traços humanos e sociais da vida e missão de Jesus. Esta atenção é de funda-

[8] MOLTMANN, Jürgen. *O caminho...* p. 196.

mental importância na leitura dos textos bíblicos, das histórias e experiências que representam. A leitura de Moltmann é um exemplo eloqüente de como a sensibilidade para com os aspectos do dia-a-dia das pessoas pode revitalizar a leitura de textos cuja significação parecia já definida pelas doutrinas e ortodoxias de plantão. O Jesus de Moltmann aparece humano, comprometido, desafiado, solidário.

Não será contudo, um humano ideal demais? É evidente que Moltmann não consegue se dasamarrar completamente da visão de Jesus que caracteriza, segundo ele, a cristologia antropológica. Da mesma maneira que não chega a libertar Jesus das amarras com que a dogmática conceitual o isolou e imobilizou. E isso se manifesta de várias maneiras, como se verá. Para recordarmos a questão discutida acima, sobre a compreensão de messianismo, logo Moltmann trata de garantir a Jesus "uma compreensão própria de sua messianidade",[9] para evitar qualquer equívoco, confusão ou aproximação com os messias de então. Mais uma vez assistimos Moltmann atribuir como dado objetivo aquilo que parece muito mais provir da consciência da comunidade messiânica, que de outra maneira restaria absolutamente passiva. Linguagens como "cristologia implícita" (Conzelmann) sofrem virtualmente do mesmo equívoco. A cristologia pode ser legítima. Mas será também necessária teologicamente? Não é possível uma aproximação a Jesus que não seja cristológica?

Esta tendência a olhar Jesus de forma diferenciada pode ser notada em outros momentos. Em primeiro lugar, além de confinar Jesus dentro de sua compreensão particular de messias, Moltmann acaba confinando Jesus mesmo em relação a seu grupo. Este parece não interferir nos rumos e decisões do mestre. Parece quase não existir! Ora, foi justamente a percepção de que os evangelhos não nos dão acesso imediato a Jesus, mas que este é mediado pelo testemunho dos discípulos e discípulas, foi nesta percepção que levantou grande parte dos problemas da pesquisa neotestamentária! E na busca de superar este e outros impasses, expressos, por exemplo, nos postulados de Bultmann, tem-se falado, desde Gerd Theissen, da necessidade de uma consideração do "movimento de Jesus" e não de

[9] Idem, p. 196.

Jesus isoladamente. A mediação para se achegar ao Jesus judeu é o movimento por ele desencadeado.[10] Não há outro procedimento metodológico viável.

Evidentemente para uma abordagem dogmática, preocupada, e por isso fixa, com a pessoa exclusiva de Jesus, tais detalhes parecerão supérfluos ou banais. Mas uma atenção maior a esta questão da mediação para se chegar ao Jesus judeu evitaria que Moltmann se utilizasse dos textos bíblicos de forma tão seletiva e até arbitrária. Bastem dois exemplos: o recurso direto ao sermão do monte (Mt 5-7) e ao discurso na sinagoga de Nazaré (Lc 4) para caracterizar o sentido da pregação e ação do Jesus judeu é viável? Problemas primários de exegese aí se colocam: o fato de que as versões do sermão mencionado diferem em Mateus e Lucas não deve ser levado em conta? E a constatação de que o discurso em Nazaré se encontra apenas no relato de Lucas, apesar de Mateus e Marcos narrarem a mesma cena de Jesus na sinagoga de sua terra natal? Como afirmar, sem mais que estes textos caracterizam adequadamente a pregação do indivíduo Jesus, sem que se atente para as circunstâncias de sua atuação e para os caminhos que a transmissão de sua memória percorreu? Dito de forma resumida, o que se percebe, na leitura de boa parte da obra de Moltmann, que ele atribui a Jesus, sem devida justificativa, textos e compreensões mais adequados a situações da vida dos primeiros grupos seguidores de Jesus, que refletiram (em diferentes direções e com tendências variadas, é importante salientar) sobre sua pessoa e atualizaram o seu significado em função de novas circunstâncias. Quais os critérios para se atribuir este ou aquele texto ou posicionamento ao Jesus judeu? Só com uma vigilância metodológica bastante grande, e Moltmann não parece ter a paciência para desenvolvê-la, é possível algum resultado mais seguro.

Alguns outros reparos poderiam ainda ser feitos. Para o desenrolar de sua teologia, desde a *Teologia da esperança* já mencionada, é importante para Moltmann realçar que Jesus, o Novo Testamento e suas cristologias surgiram em contexto de expectativa próxima da manifestação do Filho

[10] THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus.* São Leopoldo, Editora Sinodal/Editora Vozes, 1989.

do Homem e da irrupção do Reino de Deus. O horizonte de Jesus e do cristianismo primitivo seria, portanto, o apocalíptico. Esta é a tendência dominante na pesquisa desde Johannes Weiss e Albert Schweitzer. Parece, contudo, que não se pode falar nesses termos de todo o Novo Testamento, particularmente da obra de Lucas (evangelho e Atos) e do evangelho de João, sem contar ainda as chamadas "cartas pastorais"... A não ser que se dê a "apocalíptico" a conotação ampla que encontramos em observações como as das p. 217-218 do livro, que quase o descaracterizam. Será que se pode dizer que o horizonte apocalíptico cristão se perdeu só na virada constantiniana? Como explicar então, para que se fique apenas em um exemplo, o montanismo, movimento apocalíptico duramente perseguido por uma ortodoxia, do segundo e terceiro séculos, que quase mais nada conservava de apocalíptico? Parece que estamos diante de uma imagem muito uniforme do cristianismo dos três primeiros séculos, fundada na pretensa uniformidade do Novo Testamento. Teremos de voltar a esta questão mais à frente.

Não deixemos de mencionar, ainda, o cuidado com que Moltmann evita questões, reconhecidamente espinhosas, que lancem farpas aos textos e às mentalidades nele expressas. É o caso, por exemplo, da questão, decisiva para a vida das igrejas (e não só delas!), relativa à relevância ou não do fato de se ter reconhecido a um varão o portador de um "mistério messiânico".[11] O fato de dizer que "o fato de Jesus ter sido homem não tem importância neste caso", isto significa uma relativização do discurso religioso patriarcal ou uma forma de evitar as questões levantadas pela teologia feminista?

Mas uma outra questão nos leva para além do âmbito estreito que Moltmann se impôs. Ela diz respeito às próprias fontes utilizadas por ele em sua busca pelo Jesus judeu, ou seja, os escritos do Novo Testamento em sua forma final. E aqui se nota um aspecto da fala de Bultmann, acima mencionada, que não recebeu de Moltmann a adequada avaliação crítica. Ao contrário do que afirmava o mestre de Marburg em 1926, os escritos do Novo Testamento não são as únicas fontes a lançar luz sobre Jesus e

[11] MONTMANN, Jürgen. *O caminho*... p. 202.

seu movimento. E isso não se deve apenas ao fato de que as descobertas arqueológicas trouxeram à luz novos documentos e textos. A própria pesquisa sobre o Novo Testamento detectou fontes e documentos prévios aos textos que hoje estão no cânon. Uma das principais descobertas, que criou um quase consenso quanto a sua existência como documento autônomo, é àquilo que os exegetas chama de "Q". Este documento, amplamente reconhecido na pesquisa como fonte para a elaboração dos evangelhos de Mateus e Lucas,[12] é portador de uma teologia e uma compreensão de Jesus bastante diferentes daquelas assumidas pelos dois escritos que dele se serviram.[13] Além disso, deve-se levar em consideração os achados da pesquisa arqueológica. Mencione-se aqui apenas a crescente importância que vem sendo reconhecida ao evangelho de Tomé, escrito que, segundo número cada vez maior de autores, surgiu na segunda metade do século I e é independente dos escritos canônicos. Que este e outros escritos são indispensáveis para uma adequada avaliação da pregação de Jesus, sua história a de seu movimento, mostra-o a pesquisa monumental de John Dominic Crossan.[14] Pude dar-me conta desta exigência ao esboçar a história da formação e transmissão da parábola dos vinhateiros que, se aparece em versões apenas semelhantes nos evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, tem acentos particulares e impressionantes no Pastor de Hermas[15] e no acima mencionado evangelho de Tomé.[16] Evidentemente há tentativas mais e menos sérias a esse respeito, e são necessários critérios muito cuidadosos para se evitar o mero sensacionalismo.

Ao contrário de tentativas atuais de se recriar o rosto de Jesus apelando a escritos e tradições alheias ao Novo Testamento, o livro de

---

[12] Daí o nome que se convencionou dar a ele; *"Q" é abreviação do alemão "Quelle"*, que significa "fonte".

[13] Cf. MACK, Burton L. *O evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs.* Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994.

[14] CROSSAN, John D. *O Jesus histórico.* Rio de Janeiro, Imago, 1994.

[15] Texto cristão do final do primeiro século de nossa era.

[16] VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Uma parábola rebelde: textos e contextos na história da parábola dos vinhateiros.* Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.

Moltmann se mantém rigorosamente fiel ao cânon fixado pela ortodoxia dos primeiros séculos. A pergunta então se coloca: por que só o Novo Testamento é referência para a história de Jesus? O argumento da antigüidade para os textos, já vimos, não mais se sustenta. Como já foi falado, entre os chamados "apócrifos" há alguns provavelmente mais antigos e, o mais importante, com compreensões de Jesus bastante diferentes.

Na verdade, a questão que precisa ser feita é justamente pelas razões que levaram a que estes e aqueles textos fossem selecionados para fazer parte de um cânon e outros fossem rejeitados. Mais ainda, deve-se tomar em conta o fato de que por debaixo dos textos que por várias razões foram excluídos, há expressões sobre Jesus que são condenadas (sabe-se lá por quais instâncias) e grupos desautorizados, silenciados e condenados ao ostracismo.

Como justificar o uso somente dos textos canônicos? Tal fidelidade pode ser justificada apenas por uma tradição, que acabou autorizando estes e desautorizando aqueles textos. Porém fica implícita, na utilização apenas dos textos canônicos, que o rosto de Jesus a ser desvendado terá contorno bastante específicos e limitados. A formação do cânon é indício da elaboração de uma compreensão de Jesus, que se afirma pela exclusão de outras. Moltmann, como já se falou, não se dá conta desta realidade conflitiva no seio do cristianismo dos primeiros séculos. Ao contrário, o que se nota corresponde quase a uma idealização: Moltmann parece crer que o Novo Testamento e a Igreja primitiva expressam unidades doutrinárias e de conduta (com que facilidade se fala no livro de "a" cristandade primitiva!); supõe-se que só com a guinada constantiniana houve mudanças significativas na prática de "Igreja"; este é um olhar bastante católico... A dificuldade em notar a história subjacente aos textos e a diversidade no cristianismo neotestamentário impede Moltmann, por exemplo, de perceber a crítica do Apocalipse a grupos cristãos não apocalípticos (Apocalipse 2-3), que talvez estivessem refletidos nas chamadas "Cartas Pastorais"...

O que se está dizendo é que a abordagem convencional do Novo Testamento, considerando-o à parte do contexto histórico e da literatura cristã primitiva e vendo-o como uma unidade que transcende a individu-

alidade e provisoriedade de cada um dos escritos que o compõem, acaba obrigando a que cada texto diga aquilo que se supõe do conjunto, anulando a diferença, a visão particular.

Mais ainda: Moltmann não se dá conta de que o cânon cria doutrina, define parâmetros fixos, segrega; ao menos estas foram as conseqüências de sua definição; o Jesus de Moltmann acaba sendo a soma de alguns aspectos do Jesus de cada um dos escritos do Novo Testamento, particularmente dos evangelhos sinóticos. Esta seleção, já se disse, pode fazer de Jesus aquilo a que, por sua história, não se prestaria: um Jesus palatável pelas categorias da dogmática posterior, Ou, dito de outra maneira, reconstitui-se um Jesus judeu passível de ser assumido pela dogmática posterior. Isto é o que menos Moltmann poderia desejar. Mas seus procedimentos metodológicos podem acabar comprometendo os resultados de seu esforço.

Uma consideração mais adequada da literatura cristã primitiva (sem falar da literatura judaica da época!) permitiria uma aproximação muito mais conseqüente ao ambiente e mentalidade da vida de Jesus e seus seguidores. Já o Novo Testamento aponta nesta direção, e boa parte dos escritos não canônicos vem reforçá-lo: é mais provável que tenhamos de pensar num horizonte mais amplo, proveniente do mundo da tradição sapiencial israelita (da qual a apocalíptica é parte integrante) para a pregação de Jesus e de seus imediatos seguidores. A final de contas, o Jesus de "Q" e do evangelho de Tomé pouco ou nada tem de apocalíptico.

E se poderia perceber mais. Ao lado dos cristianismos expressos nos textos canônicos, basicamente fundados, apesar de suas diferenças, no reconhecimento de uma significação particular da pessoa de Jesus (Tiago quase chega a ser uma exceção honrosa!), seria possível notar o desenvolvimento de outras expressões mais centradas no valor das palavras de Jesus. Esta compreensão sapiencial de Jesus foi aos poucos sendo alijada até ser rotulada de heresia. A formação do cânon não passou imune a este processo; ao contrário, é, de alguma maneira, expressão desta tendência à definição de uma visão legítima de Jesus.

Evidentemente o cânon é uma realidade, e temos de lidar com ele. O que aqui se está insistindo é justamente no fato de que uma abordagem da

literatura cristã primitiva seria de extrema utilidade para uma compreensão mais adequada da função e significação dos textos canônicos e do cânon como um todo. E, quem sabe, seriam encontrados elementos e possibilidades de libertar Jesus e seu movimento das cadeias em que as dogmáticas os meteram.

Estes dados e observações vêm colocar questões a uma elaboração cristológica que, como sempre se tem feito, se utiliza dos escritos canônicos do Novo Testamento de forma pouco crítica, sem se perguntar pela razão de eles e não outros estarem aí reconhecidos e sem levar em consideração o fato de que, logo no início da história dos seguidores e seguidoras de Jesus, houve vozes e expressões a seu respeito que, por várias razões (e algumas menos confessáveis), foram esquecidas e silenciadas. Em todo caso, Moltmann não se coloca nenhuma destas questões, mantendo-se na estrita dependência dos escritos canônicos. Sua cristologia é uma cristologia canônica. O retrato de Jesus que daí surge acaba sendo o de um Jesus que pode ser assimilado facilmente pela dogmática, prestando-se a ser encaixado nos estreitos limites fixados por esta.

Assim, no final, os resultados da empreitada de Moltmann, se bem que plausíveis e em boa parte corretos, ficam carecendo de aprofundamento e uma revisão, que recuperem outras dimensões e perspectivas, talvez mais provocantes e exigentes, além daquelas que os textos canônicos evidenciam. Isto deverá ser feito por uma abordagem mais ampla da história e da literatura do cristianismo primitivo.

Detive-me bastante sobre a apresentação que Moltmann faz do Jesus judeu, seja pela importância que tal empreitada tem para o desenvolvimento do livro, seja porque aqui se detectam, no meu modo de ver, os principais problemas relativos ao ponto de vista da pesquisa bíblica, que me impus neste estudo.

O livro prossegue com uma extensa abordagem sobre as circunstâncias e significações do assassinato do Jesus judeu cuja trajetória Moltmann desenvolveu. Não é a primeira vez que Moltmann se debruça longamente sobre a questão. Por isso o texto em questão parece ter um aspecto um tanto sintético. Por exemplo, Moltmann dá mostras de conhecer, e bem, as circunstâncias e as repercussões da cruz, seu caráter abertamente polí-

tico e subversivo. Mas o acento da abordagem que Moltmann propõe não vai tão longe a ponto de permitir uma comparação entre os messias Jesus e Simão Bar-Kochba. Ele permanece, portanto, refém de sua ambigüidade: quer dar contornos históricos à vida e morte de Jesus, mas não é capaz de tirar daí conclusões que o obriguem a rever conceitos e definições!

O enfoque central da reflexão de Moltmann se direciona para o significado salvífico da morte de Jesus. Com isso, de alguma maneira Moltmann se insere corrente na história da cristologia, que vem de Paulo e passa por Lutero: a teologia da cruz. Neste campo Moltmann se envolve em questões e discussões intrincadas, cuja avaliação foge aos propósitos limitados deste estudo.

No entanto atrevo-me a fazer uma ou outra pequena observação. Moltmann sabe que está, aqui, pisando em campo minado. A cruz é um lugar teológico muito freqüentado. Mas ele anda com desenvoltura. Suas observações quando às linguagens utilizadas pelas teologias dos séculos para explicar a morte de Jesus são sempre pertinentes. Chamou-me particular atenção a consideração feita sobre o uso, muito comum, das categorias da linguagem sacrificial. O que significa a utilização de tais categorias? Servem para justificar um mundo que exige sempre mais sacrifícios aos já sacrificados pelo sistema social e econômico dominante? Ou se pode, ao se falar do sacrifício de Cristo, romper e protestar contra as cadeias e cultos sacrificiais? Este alerta serve para todo o discurso genérico, pretensamente universal; é necessário atentar para a virtual ambigüidade de todo discurso teológico.

Dizíamos que, com esta concentração na cruz de Jesus, Moltmann se insere numa tradição bastante desenvolvida na história da teologia cristã: a teologia da cruz. Ora, a dogmática tradicional sempre se fixou na cruz para apresentar o caráter salvífico da obra de Jesus. E isto ela o fez por uma desvinculação da cruz de Jesus em relação aos condicionamentos históricos e políticos dela e às causas que levaram Jesus à cruz. Sem querer reduzir às páginas deste livro a abordagem de Moltmann sobre a cruz de Jesus, parece-me que, ao menos metodologicamente, seu procedimento não o isenta de correr o mesmo risco: absolutizar a cruz, fixando-se no sentido que o cristianismo posterior, já desde Paulo, buscou esta-

belecer a ela. Moltmann deveria ter a atenção de estreitar mais a conexão entre a prática de Jesus e a cruz, que é, antes de tudo, sua conseqüência, para evitar que sua teologia da cruz soasse equivocada, desvinculada da história e da realidade da cruz de Jesus.

Um detalhe quase pitoresco mostra como a teologia de Moltmann não escapa dos limites, espaços e poderes das organizações eclesiais: por que será que, para mostrar como o seguimento radical de Jesus até o martírio se dá nas circunstâncias e contradições da sociedade atual, por que será que Moltmann cita o exemplo de três homens, e todos eles ordenados?

O capítulo sobre a ressurreição de Cristo é dos mais densos de todo o livro. Aqui também destaco alguns aspectos mais pertinentes do ponto de vista da pesquisa bíblica.

Primeiramente temos o questionamento claro, objetivo do fundamentalismo, tão presente no tratamento da questão da ressurreição. Permito-me aqui citar um trecho do livro, que fala por si mesmo: "quem denomina de 'histórica' a ressurreição de Cristo como sua morte de cruz, esse não separa a nova criação que começa com ela e erra a esperança escatológica. A cruz está para a ressurreição como a morte absoluta está para a vida eterna".[17] Não se poderia falar mais claro: é necessário ir além da aparições, das provas e dos sudários. É necessário inserir a ressurreição na teologia apocalíptica da história e lê-la sob outras perspectivas. A ressurreição aponta para um fim (diferente daquele afirmado por Fukuyama!) e para a nova criação. Em diálogo com Barth, Bultmann e Pannenberg, Moltmann apresenta a ressurreição como um convite a uma renovada compreensão da história que se abra para o que está além daquilo verificado pelos métodos da ciência histórica. É um denso e emocionado apelo à fé, ao sonho e à utopia.

E é o alcance da ressurreição que vai fazer Moltmann postular a substituição da cristologia histórica pela cristologia ecológica, que incorpore natureza e história no âmbito da nova criação pela ressurreição inaugurada: do Jesus judeu ao Cristo cósmico. Porém, ao contrário do que afirma, Moltmann continua formulando um discurso antropocêntrico, e nem po-

[17] MOLTMANN, Jürgen. *O caminho...* p. 290.

deria ser diferente: a salvação da humanidade passa pelo resgate da criação em sua totalidade! Porém dever-se-ia acrescentar: se aquilo que Moltmann chama de cristologia cósmica se justifica num contexto em que o ser humano ameaça a natureza e a si mesmo, o que dizer num contexto em que a maior ameaça ao ser humano é a voracidade de outro ser humano que, para se impor e dominar, destrói a natureza?

Na elaboração de sua cristologia cósmica, Moltmann retoma intuições das cartas aos efésios e aos colossenses, no Novo Testamento. Haverá ocasião de avaliar a utilização destes textos. Queria aqui destacar o debate que Moltmann trava com Teilhard de Chardin e Karl Rahner. Na medida em que se pensa na significação de Cristo para o cosmos, é necessário fazer a pergunta pela significação para um cosmos em processo de mutação ou, como se costuma falar, de evolução. No âmbito da teologia, esta questão foi trazida à tona com maior destaque por Teilhard de Chardin, e depois por vários teólogos, entre eles Karl Rahner. Moltmann mostra bem como o discurso cristológico (e não só ele) não pode considerar o cosmos apenas no seu aspecto de evolução: ela não é a única realidade existente. Suas críticas, especialmente a Teilhard de Chardin, são certeiras: seu otimismo evolucionista e desenvolvimentista não consegue incluir as vítimas do progresso, as deformações da evolução. Que a crítica de Moltmann tem sua razão de ser, basta um pouco de sensibilidade e percepção dos rumos do mundo atual para se dar conta. O alerta dramático de Robert Kurz não pode deixar de encontrar eco diante do que se está vendo. [18]

O livro termina com uma apresentação dos temas da escatologia e da parusia. Esta, tão desvalorizada na teologia atual e no que Moltmann chama de "mundo esclarecido", é o ponto de chegada de sua reflexão, a meta a justificar a expectativa e o empenho pela nova criação. É a própria cristologia que só pode ser explicada em vista da parusia: "os enunciados cristológicos básicos 'crucificado-ressuscitado' carecem de fundamento quando não são relacionados de um lado à missão messiânica do Jesus

[18] KURZ, Robert. *O colapso da modernização*. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

terreno e quando, por outro lado, não forem associados à sua vinda escatológica".[19] Porém, já que pretende trabalhar mais extensa e demoradamente em outro livro, a apresentação que Moltmann aqui faz é bastante sintética, tecendo considerações bastante sugestivas sobre a significação cristológica dos temas da escatologia.

Que avaliação fazer, no final da leitura de uma obra de tal porte? O autor pretendeu, partindo da cristologia, dar um "passeio" por boa parte do território da teologia sistemática, deixando aqui e ali suas valiosas contribuições, sempre em diálogo com os expoentes da teologia moderna e das ortodoxias e escolásticas, católica e evangélica. Aí estão, no meu modo de ver, as melhores páginas do livro: são, por incrível que pareça, aquelas em que o autor se desprende dos textos bíblicos e constrói seu castelo sistemático, buscando sempre coerência na argumentação e atualidade para o discurso. Não restam dúvidas sobre o sucesso de seu empreendimento. É inegável sua competência para desenvolver os temas da teologia, para perceber o significado das diversas expressões teológicas e sua conexão com as realidades históricas a elas subjacentes.

Mas não é possível deixar de apontar alguns aspectos menos satisfatórios na leitura do conjunto do livro. Além das diversas observações que foram surgindo no decorrer da exposição, o caráter pouco flexível e muito incisivo da argumentação, próprio da dogmática, deixa no ar a sensação de que ainda não se superou a tendência de se buscar definições exatas e definitivas (perdoem-me mais uma vez a redundância) sobre a pessoa e missão de Jesus. Ele acaba ficando delimitado, confinado dentro de fórmulas e enunciados. Por melhores e mais perfeitos que estes possam ser, não conseguem dizer tudo, além de serem dependentes de culturas determinadas! Aliás, este é o problema da linguagem teológica em geral: pretendendo abarcar as totalidades, de Deus e do mundo, não se dá conta de sua precariedade! Talvez fosse recomendável relembrar aqui o medieval Duns Escoto que, em sua perspicácia e sutileza e inconfundíveis, alertava para o fato de que, a rigor, só Deus é teólogo, e o que fazemos nada mais é do que "teologia para nós", ou seja, um discurso ade-

[19] MOLTMANN, Jürgen. *O caminho...* p. 420.

quado a capacidades limitadas de compreensão e percepção e a circunstâncias bem específicas. Daí que os discursos e percepções do sagrado e sua comunicação possam e devam ser plurais! O discurso sobre o sagrado carece, em boa parte, de uma flexibilidade que confesse seu caráter limitado e provisório. Esta carência pode ser notada na leitura de nosso livro.

A Bíblia não tem uma linguagem apenas para expressar as diversas percepções do sagrado, muito pelo contrário. Por isso os dogmáticos andaram estabelecendo linhas de progresso, de evolução das compreensões e experiências do sagrado refletidas na Bíblia. Tal procedimento é artificial, não respeita a especificidade de cada texto e de cada experiência nele refletida. Este é o mal-estar básico que o estudioso da Bíblia sente ao ler o livro de Moltmann. O uso que Moltmann faz dos textos da Bíblia, sem respeitar as circunstâncias do surgimento de cada um deles, além de arbitrário, faz dela um mero instrumento a ilustrar teses e intuições. Não se escapou ainda do chamado "concordismo bíblico".

Esta discussão se insere na polêmica, que não é nova, sobre as relações entre a teologia e a exegese. Normalmente esta tem sido utilizada, com mais ou menos rigor e intensidade, para comprovar afirmações e confirmar postulados. Por isso, é interessante recolocar a questão partindo das reflexões de um outro renomado teólogo sistemático, amigo de Moltmann, Hans Küng. Para enfrentar a relação entre exegese e teologia dogmática, que ele reconhece delicada e conflitiva, Küng sustenta que a dogmática não pode ignorar ou recusar-se a acolher os resultados da pesquisa histórica da Bíblia. Tampouco deve minimizar o impacto de tais resultados, numa postura que ele chama de "harmonização especulativa". Não sei se se pode afirmar que Moltmann seguiu os conselhos do amigo. Muitas vezes o que se percebe na leitura de Moltmann é uma tendência a sacrificar a história em favor do dogma. Muitas vezes se tem a impressão, na leitura da obra, de que o sistemático, em busca da coesão e coerência dos enunciados, supera o historiador, sempre atento a nuances e detalhes que possam trazer novas luzes sobre as questões investigadas. Como dizíamos, o uso servil da Bíblia acaba permitindo a elaboração de um sistema coerente, mas muito pouco relacionado com os mundos e experiências de que os textos bíblicos são expressão. O Jesus

judeu que foi resgatado está pronto para ser definido e assumido pelas dogmáticas e ortodoxias.

Fica pendente ainda a questão relativa à pouca consideração que se costuma dar, nas elaborações teológicas, às circunstâncias e finalidades presumíveis dos textos bíblicos. Baste aqui como exemplo o caso das cartas aos colossenses e efésios, utilizadas por Moltmann no bojo de sua reflexão sobre o Cristo cósmico. Uma atenção um pouco maior ao conteúdo dos escritos e ao ambiente de seu surgimento mostraria que os textos não estão se referindo apenas ao senhorio de Cristo sobre o cosmos, mas este discurso é forjado numa linguagem indisfarçavelmente político-mitológica. O discurso das epístolas se estabelece em diálogo com a mitologia de então, que afirma a presença de seres demiúrgicos no governo do cosmos. Seus contornos e as funções que lhes são atribuídas têm inequívoco tom político. Atentar para isso permitiria que a cristologia cósmica de Moltmann soasse menos como uma dispensa da cristologia histórica e mais como uma ampliação de horizontes e perspectivas.

Tantas ressalvas para, no fim, recomendar esta obra de um grande mestre, de alguém ansioso para que o cristianismo tenha algo de concreto a dizer ao mundo atual. Responsável, essencialmente humano, fascinante, inteligente, indispensável, solidário, denso; são particularmente estes predicados que fazem a utilidade e pertinência do livro, de modo particular para a realidade social e cultural vivida em nosso continente.

A América Latina tem sido palco de intensa produção teológica e bíblica. Parcelas significativas das igrejas cristãs têm feito a descoberta de que as diversas expressões bíblicas apontam para uma solidariedade que faça ecoar mais alto os anseios e consciência das parcelas cada vez mais marginalizadas em termos econômicos, sociais e culturais. Este processo, que não tem ocorrido sem conflitos, tem buscado uma forma cada vez mais inclusiva, visando ler o cristianismo no contato com as religiões dos grupos secularmente vencidos (negros, índios), no contexto do pluralismo cultural dos vários setores populares. Foi esta trajetória que viu nascer entre nós a teologia da libertação e, mais recentemente, novas perspectivas que apontam para além dela. Se toda essa reviravolta no campo da religião e das igrejas tem provocado desagrado para as elites econômicas

e seus representantes políticos, bem como para as ortodoxias e tribunais doutrinários, o impacto na sociedade e na cultura se faz notar. Não deixe de ser significativo que uma revista de um instituto de filosofia de uma universidade pública consagra um número à figura de Jesus e às representações que dele se fizeram... Este interesse pela pessoa de Jesus, é verdade, não é característico apenas da América Latina. Mas aqui ele assumiu contornos bastante específicos, para além da simples curiosidade histórica, interferindo inclusive nos ambientes acadêmicos e políticos. E a literatura sobre o assunto, entre nós produzida, se tem desagradado instâncias doutrinárias e hieráquias eclesiásticas, especialmente católicas, tem alcançado uma repercussão considerável no debate das questões que dizem respeito à situação precária em que vivem parcelas cada vez maiores da população de nossos países.

E aqui está o valor preponderante, para nós, do livro de Moltmann, surgindo conscientemente das questões emergentes da sociedade européia. Num contexto de economia globalizada, em que as fronteiras vão sendo quebradas, o mais das vezes à força, destruindo culturas e autonomias, este ponto de partida empírico que o livro adota faz com que ele seja um instrumento útil de diálogo, aprendizado e alerta para nós, de sociedade do assim chamado Terceiro Mundo, cada vez mais expostas à voracidade avassaladora proveniente do Primeiro Mundo, como o próprio Moltmann reconhece.

Pelo menos uma conclusão pode aqui ser enunciada. A simples leitura do Novo Testamento (e certamente o mosaico representado pelos artigos dessa revista) nos indica que à figura de Jesus só são possíveis aproximações. Não é possível nem legítimo construir um monopólio da compreensão do Nazareno. E é que assim seja. Quem sabe assim se desmontam os controles cerceadores e os tribunais excludentes!

Sendo assim, que rosto terá Jesus e o seu movimento quando lidos a partir das perspectivas e desafios de nosso continente, com suas culturas e peculiariedades? E não devemos temer se o rosto de Jesus se parecer muito com o nosso; assim foi com os escritos do cristianismo primitivo, e Schweitzer já o notara quando avaliou as "vidas de Jesus" escritas durante o século passado. E Gerd Theissen intuiu que nós, no Terceiro

Mundo, temos condições melhores de nos achegarmos ao Jesus histórico, pelo fato de termos em comum o enfrentamento da realidade da pobreza e a situação de marginalização e dependência em relação ao sistema mundial.[20] O livro de Moltmann é, sem dúvida, um estímulo para esta empreitada fascinante.

Pedro Lima Vasconcellos[*]

[20] THEISSEN, Gerd. *A sombra do galileu.* Petrópolis, Editora Vozes, 1989, p. 101.

[*] Mestrado em Ciências da Religião pelo Instituto Metodista de Ensino Superior

NOME (Name): _____

_____

_____

_____

ENDEREÇO (Address): _____

_____

_____

_____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13083-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: 0XX (19) 3788.1604 / 3788.1603
Telefax 0XX (19) 3788.1589
http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/
pub_ifch@obelix.unicamp.br