

Teo Lite rária

Arquivo recebido em
12 de maio de 2011
e aprovado em
2 de outubro de 2011

V. 1 - N. 2 -
2º Semestre de 2011

* Doutorando em Ciências da Religião pela Université de Strasbourg, França e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de História do Cristianismo na Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

Valor e verdade como linguagem da experiência religiosa: a “poética do nome de Deus” na literatura evangélica dos cristianismos originários

Value and Truth as language of religious experience: The “poetic name of God” in the literature of Evangelical Christianities originating

*Jimmy Sudario Cabral**

Resumo

O artigo procura afirmar, a partir da perspectiva de Paul Ricoeur e Michel de Certeau, que a experiência religiosa judaico-cristã nascente no primeiro século foi fruto de um drama histórico. Este ofereceu os cenários de uma crise de mentalidade que perpassou a elaboração literária dos símbolos e mitos do cristianismo originário. Busca, também, avaliar que espécie de estrutura mental foi gestando-se no cenário histórico, político e religioso do I século do cristianismo, que possibilitou a criação de valores e verdades os quais impregnaram toda a cultura ocidental, provocando, assim, a sublevação visceral e aristocrática do filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

Palavras-Chave: Experiência religiosa; Judaísmo Cristão; Pathos ético-religioso; Valor; Verdade.

Abstract,

The article affirms, from Paul Ricoeur and

Michel de Certeau's perspective, that the rising Jewish-Christian religious experience in the first century resulted from a historical drama. That is to say, it provided the setting of a crisis of mentality which went beyond the literary elaboration of symbols and myths of the early Christianity. Moreover, we seek to assess which sort of mental structure was being generating in the historical, political and religious setting of Christianity in the first century, so that it has been possible the creation of values and truths that has spread all over the Western culture, causing, as a result the German Philosopher Friedrich Nietzsche's visceral and aristocratic rebelion.

Keywords: Religious Experience; Christian Judaism; Ethico-religious Pathos; Values, Truth.

História, espiritualidade e *poiesis*

As expressões-*limites* da linguagem religiosa da tradição judaico-cristã estão carregadas de *experiências-limites* da vida¹, atravessadas por uma concretude existencial e histórica que desnuda despudoradamente os dramas da existência humana. A linguagem poética da tradição evangélica suscita no homem religioso uma “nova compreensão de si”², um momento culminante de criatividade que responde as experiências de catástrofes que apresentam um mundo estilhaçado e esvaziado das certificações do divino oferecidas pela tradição religiosa clássica³. A literatura poética dos evangelhos entra em colisão com um mundo real, encharcado das lagrimas de desespero de homens e mulheres sacrificados por destinos e histórias cruéis, arremessados em uma dinâmica histórica e política que faz eco aos gritos de desespero de indivíduos que se flagram perante um mundo silencioso e sonambúlico, um mundo, para dizermos com Camus, que insensivelmente se cala⁴.

Existencialmente afetada pelas fricções irremediáveis de uma história ‘*nonsense*’ de um mundo que floresce como paisagem das aflições humanas, a literatura evangélica atesta, da forma de Celan, que “os desesperos

1. Aqui sigo as intuições de Paul Ricoeur, *Nas fronteiras da Filosofia*, p.203

2. Ricoeur, *Nas fronteiras...* p. 201

3. Aqui tenho em mente a tradição deuteronomista, que é o eixo da teologia judaica clássica expressa na elaboração canônica da bíblia hebraica. Para historia dessa literatura ver Frank Crusemann, *A Torah...* Numa perspectiva da crítica literária ver Jack Miles, *Deus, uma biografia...* No desenvolvimento do paper, vou procurar evidenciar os aspectos fundamentais dessa tradição.

4. Camus, A. *O mito de Sísifo*, p.15

continuam a pedir poemas”⁵. Poesia militante, “mundo do texto” que tem “relação assinalável com o mundo real”⁶, a poesia evangélica estrutura uma nova consciência, assinalando a especificidade da “linguagem religiosa”, que “não é simplesmente poética”, mas ultrapassa-a na sua ousada e apaixonada insistência em (re) nomear Deus. Esse molusco-fusco utópico produtor de sentido que constitui “o dizer-Deus”, re-significa e ultrapassa, digamos assim, uma natureza que celebra a si mesma em seus desastres épicos. Analisando essa linguagem que ultrapassa a poética, Ricoeur, afirma que

A linguagem religiosa não é simplesmente poética. Ou, se se quiser, ela o é de uma maneira específica que faz do caso particular um caso único, um caso excêntrico. O que diferencia é precisamente a nominação de Deus. Esta especificidade não abole nenhuma das características do poema. Ela acrescenta antes aos traços comuns do poema a circulação de um arquireferente – Deus – que ao mesmo tempo coordena os textos e lhes escapa. Tocado pelo “nome” de Deus, o verbo poético sofre uma mutação de sentido que é importante delimitar⁷.

O símbolo poético construído na forma de linguagem religiosa nasce como tentativa de oferecer respostas a determinada realidade existencial e histórica. É uma forma de re-significar a vida em forma literária e poética, elaborando mitos e símbolos que estruturam a experiência a partir da encarnação de valores sagrados. É a palavra litúrgica da poesia religiosa que funda valor e “fundamenta o dizer”⁸. A experiência do sagrado⁹ que fundamenta e embala um *modus vivendi*, o mundo do mito que nos livra

5. Mourão, J. A. *A literatura e o mal: Torga, Celan e Duras*, p.136. In <http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/issueContentDisplay?n=125&p=129&o=p>. Texto consultado em 22 de Junho de 2009.

6. Ibid, p.136.

7. Ricoeur, *Nas fronteiras da filosofia*, p.201

8. Ricoeur, *Poética e simbólica*, p. 30.

9. Aqui apontamos para Otto, R. *O Sagrado...*

do *enui*,¹⁰ revelando “modalidades do sagrado” capazes de fundar “valor” e “verdade”¹¹, oferecendo ao *homo religiosus* a possibilidade de se defender do “insignificante, do nada”, de “escapar da esfera do profano”¹². Símbolo e mito não são frutos de um solipsismo imagético de oráculos religiosos, mas estão estreitamente vinculados a história, a tradição e também a imaginação. Parafraseando Paul Celan, diríamos que a literatura evangélica fala, toca a realidade¹³, fundando “uma espiritualidade que responde aos problemas duma época e nunca lhes responde senão nos próprios termos desses problemas”¹⁴. Tradição, história e imaginação oferecem o lugar de elaboração da linguagem do mito e do símbolo religioso, constituindo assim a “historicidade particular da tradição narrativa”¹⁵, dando “a espiritualidade um caráter essencialmente histórico”, manifestando dessa forma “como se vive do Absoluto nas condições reais fixadas por uma situação cultural”¹⁶.

Pode se perceber isso com muita clareza na formação do símbolo e do mito nas tradições hebraicas presentes na formatação canônica do Antigo Testamento. O desenvolvimento dessa tradição, entendida como estrutura canônica capaz de se formular como tradição autoritativa, se deu dentro de um “drama histórico” que funda uma diversidade de tradições e narrativas que “nomearam Deus” a partir de experiências históricas fundantes. Assim, porções da literatura teológica das tradições do Antigo Testamento

10. Angústia essencial, desespero. Conceito fundamental na obra de Pascal, *Pensamentos...*, está presente na vasta literatura existencialista, Camus, Sartre, Cioran; temos um belíssimo exemplo prático de literatura teológica em Bernanos, G. *Diário de um pároco de aldeia...* Uma interessante crítica a submissão da angústia ao mito, eixo fundamental da teologia judaica e cristã, podemos encontrar em Borges, em seu perspicaz “Sobre Chesterton”, onde escreveu que o genial cristão inglês – Chesterton – “ submeteu suas perguntas e contradições fundamentais à imaginação monoteísta da teologia judaica, submetida ao logos de Aristóteles e Platão”. Borges, J L. *Ficções...*

11. indico o belíssimo livro de Comte-Sponville, A. *Valor e Verdade...*

12. Eliade, M. *Tratado de História das Religiões*, p.37

13. Mourão, J, A. *A literatura e o mal*, p.136

14. Certeau, M. *Culturas e Espiritualidades*, p.10.

15. Ricoeur, P. *Poética e simbólica*, p.45

16. Certeau, *Culturas...* p, 10.

são também “expressões-limites” de “experiências-limites” que se organizam a partir da elaboração do mito e do símbolo que traduzem uma forma de “nomear Deus” a partir de determinada realidade histórica. Assim, mito e símbolo, são raízes do *nomos* teológico de toda cultura hebraica, demonstrando a tese de Certeau de que “uma cultura é a linguagem duma experiência espiritual¹⁷. Esse *nomos* que perpassa as páginas do Antigo Testamento, experimentado como a “instrução da Torá”, está “organicamente vinculado aos acontecimentos fundadores contados na grande gesta e da qual o êxodo constitui o núcleo”¹⁸. Assim, símbolo e mito estão atravessados por experiências históricas, pois como sentenciou Eliade acerca da espiritualidade hebraica,

é sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico. Os profetas judeus são os dispensadores dos acontecimentos históricos que justificaram e serviram de suporte à sua mensagem; são também os agentes da história israelita, que lhes permitiu formular certas experiências. Como fenômeno histórico – e não como experiência pessoal¹⁹.

A *poiesis* evangélica da literatura de tradição judaico-cristã gesta-se no interior da grande tradição judaica clássica. A literatura do Novo Testamento organiza sua linguagem poética e simbólica, talvez, como disse Paul Ricoeur, dentro de “um mesmo gênero narrativo”, que vincula êxodo e ressurreição²⁰. Ela se desenvolve entre rupturas e continuidades de uma grande tradição, acentuando uma profunda transformação da espiritualidade onde a “nomação de Deus” sofre as tensões históricas de “certas experiências” que promovem a elaboração de novas tradições narrativas capazes de fundar novas verdades e novos valores. É importante

17. Certeau, M. *Culturas...*, p.10

18. Ricoeur, P. *Nas fronteiras da filosofia*, p, 193.

19. Eliade, M. *Tratado...*, p, 9.

20. Ricoeur, P. *Nas fronteiras da filosofia*, p, 198.

salientar, lembrando Ricoeur, que esta nova tradição,

não poderia ser construída a priori, como uma combinação axiomática. Ela emerge da familiaridade que podemos ter com as tramas inventadas ao longo dos séculos. Essa própria familiaridade apresenta características “históricas” próprias, à medida que é sempre numa tradição que se transmitem paradigmas de construção de tramas oferecidos que à imitação servil, quer à contestação cismática, passando por todos os graus de “deformação regulamentada”. Nessa relação de tradicionalidade, contínua ou interrompida, a inovação surge como a contrapartida dialética da sedimentação. Sedimentação e inovação, tomadas juntas, constituem assim a “historicidade” particular da tradição narrativa e testemunham a pertença da inteligência narrativa à esfera da imaginação produtora²¹.

O construto literário da poesia evangélica da tradição judaico-cristã se ergue como “contrapartida dialética” e “inovação” da tradição judaica clássica. Talvez, pudéssemos dizer a partir das categorias de Ricoeur e Certeau, que o nascente judaísmo cristão que nos ofereceu a literatura evangélica, estivesse elaborando uma nova “trama” que encarnou “novos valores sagrados”²², um deslocamento da “nomenclatura de Deus” que transforma a narrativa poética e funda valor. Expressão da articulação de um novo símbolo que pudesse contrapor-se a uma tradição que o testemunho da experiência contradiz, a ruptura põe “a descoberto, como uma nudez, o caráter vão duma tradição que não deixa de ser um saber” que não se articula com a sofreguidão de uma vida que experimenta as dores de corpos, que, lembrando a tradição, são “entregues a morte o dia todo”, considerados “como ovelhas para o matadouro”²³. A tradição judaica clássica passaria assim por um processo dialético de “questionamento” e “contestação cismática”, dando lugar a uma nova espiritualidade. Como já disse muito bem Peter Berger, “todo mundo religioso se “baseia” numa

21. Ricoeur, P. *Poética e simbólica*, p.45.

22. *Ibid*, p.42

23. Salmos, 44, 22. Paulo retoma essa tradição em sua epístola aos Romanos 8, 36.

estrutura de plausibilidade que é ela própria produto da atividade humana”, essa “trama de sentidos que tudo abarca”, que oferece um certo “nomos” capaz de elaborar respostas adequadas às perguntas essenciais de determinado grupo social. Assim,

Como todo mundo religioso se “baseia” numa estrutura de plausibilidade que é ela própria produto da atividade humana, todo mundo religioso é intrinsecamente precário na sua realidade. O mundo da ordem sagrada, em razão de ser uma produção humana incessante, é constantemente afrontado pelas forças desordenantes da existência humana no tempo²⁴.

Neste sentido as representações religiosas se tornam vulneráveis as constantes transformações sócio-culturais e as estruturas de plausibilidade a que estão sujeitos todos os agrupamentos humanos. As rupturas religiosas acontecem quando uma determinada tradição não mais proporciona respostas contundentes para um determinado tempo histórico, que exige elaborações mais convincentes que satisfaçam as necessidades do homem em suas “experiências limites”. A ruptura com a tradição acontece quando as “verdades se tornam vãs e inúteis”. No instante em que as “palavras dos sábios e dos eruditos semeiam a desilusão, por não serem proporcionadas ao problema”²⁵. Inicia-se assim um processo de grandes transformações internas e fortes mudanças na materialidade das tradições, estabelecendo rupturas que promovem uma historicidade particular a tradição, proporcionando fortes mudanças na mentalidade religiosa coletiva. Esta nova realidade, “anuncia o fim de uma visão global de universo, de uma linguagem que articulava a experiência do homem, pelo simples fato de que uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas, esteja sur-

24. Berger, P. *O Dossel Sagrado*, p.63-64

25. Certeau, M. *Culturas...* p, 17. Para um exemplo clássico de ruptura com a tradição no interior do Judaísmo Antigo, ver Miles, J. *Deus uma biografia*. O autor analisa a tradição sapiencial hebraica, especificamente a obra literária de Jó. Ver também a bonita análise de Reimer, H. *Pobre sujeito...*

gindo, e que contradiz e nega, de forma radical e irreconciliável, a forma velha”²⁶. Os novos problemas e as novas perguntas exigem uma postura afirmativa da religião que deve se ajustar às novas conjunturas sociais. Para lembrar uma vez mais Certeau:

Uma espiritualidade responde aos problemas duma época e nunca lhes responde senão nos próprios termos desses problemas, pois são aqueles que vivem e de que falam os homens duma sociedade. Porque descreve muitas vezes uma experiência e que, em todo o caso visa, através duma prática, as dificuldades vividas, toda a espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico. Menos do que a elaborar uma teoria, ela tende para manifestar como se vive do absoluto nas condições reais fixadas por uma situação cultural²⁷.

A literatura bíblica evangélica – que tem na elaboração de sua *poiesis* cristológica o núcleo duro da espiritualidade judaico-cristã – é um construto poético carregado de historicidade, imaginação e tradição, que estrutura uma nova experiência a partir de uma experiência essencial que funda uma nova “poética do nome de Deus”²⁸, que diante de experiências-limites da existência, elaboram expressões-limites, fundando valor na paixão poética que insiste na nominação de Deus, constituindo assim a especificidade da linguagem poética religiosa: “o dizer- Deus”²⁹.

História, tradição e espiritualidade judaica

O Ocidente carrega em sua tradição cultural os destroços decorrentes da destruição do templo de Jerusalém pelos Romanos no ano 70 d.C. Os efeitos espirituais dessa tragédia marcaram as páginas de toda literatura

26. Alves, R. *Liberdade e Fé*, p.17

27. Certeau, M. *Culturas...* p. 10

28. Ricoeur, *Nas fronteiras da Filosofia*, p. 202

29. *Ibid*, p,201. Em horizonte filosófico, mais especificamente no núcleo daquilo que podemos chamar de filosofia da religião, temos um grande acento dessa tradição no pensamento judaico de Emmanuel Lévinas; desse autor, ver Lévinas, E. *De Deus que vem a idéia...*, Ver tbm Derridá, J. Adeus a Emmanuel Lévinas...; Na tradição cristã o principal discípulo de Lévinas é Paul Ricoeur, ver, *Nas fronteiras da Filosofia...*

espiritual judaica e cristã posteriores, levando a historiadora das religiões Karen Armstrong a afirmar que não “teríamos idéia do que teria sido o cristianismo se os romanos não tivessem destruído o templo”³⁰. A repressão dos Romanos, que o historiador Tácito chamou de “salteadores do mundo, que revolvem o próprio mar”³¹, provocou um aniquilamento nas esperanças do povo judaico por liberdade. A espoliação romana foi responsável pela ferida definitiva e cruel aberta no coração de Israel, marcando uma insólita realidade de dominação que se expressou na crueldade e ação sanguinária dos exércitos romanos que celebraram o fim da soberania judaica na Terra de Israel por dezoito séculos inteiros³². A extrema situação de dor e desespero afligia o cotidiano da vida israelita, profundamente massacrada pela imposição de um império que se estabelecia por sua força extrema e poder bélico. Passando por um regime seqüencial de exílios, que afetaram diretamente a espiritualidade judaica³³, a história de Israel se embrenhou para um estado de “subjugação permanente, dentro de uma mais completa e brutal opressão”³⁴. A opressão romana fez com que os israelitas experimentassem uma realidade de violência e massacres contínuos, submetendo-os a um regime de dominação sem precedentes. Com exércitos alimentados por um enorme poder bélico, munidos de expressivo requinte de crueldade, os romanos deixaram marcas terríveis em suas ações militares que fizeram de suas conquistas verdadeiros genocídios. Um relato de Tácito afirma que na campanha levada por Germânico no ano 44 d.C, “ele mandou devastar completamente a fogo e a espada um espaço de 50 milhas; nem sexo, nem idade inspiravam clemência; edifi-

30. Armstrong, K. *A Bíblia*, p.58

31. Tácito. *Vida de Júlio Agrícola*, 30,3. Apud K. Wengst, *Pax Romana*, p.78

32. Miles, J. *Cristo...*, p.146

33. Em 586 a.C as tropas babilônicas se apoderaram de Jerusalém destruindo o primeiro templo. Essa primeira catástrofe inspirou profundamente a produção literária, inspirando uma criatividade espiritual que legou grande parte das tradições bíblicas do primeiro testamento.

34. Milles, L. *Cristo...*, p.141

cios civis, assim como santuários foram totalmente arrasados”³⁵.

Um forte espírito de resistência marcou as revoltas judaicas diante da opressão romana. A resistência judaica foi experimentada a partir de fortes atuações de guerrilha que desencadearam “quatro revoltas generalizadas ao longo de quase dois séculos”, consubstanciando protestos e movimentos de resistência³⁶. As reações contrárias ao imperialismo romano proclamavam a independência e manifestavam o desejo de libertação do jugo romano fundado no princípio de liberdade presente na memória do êxodo que afirma a tradição libertadora do Senhor dos exércitos, o Deus de Israel que aniquilaria todos os inimigos em seu favor. Resistência e espiritualidade judaica estão profundamente entrelaçadas, demonstrando que “a principal a razão porque os judeus perseveraram tão persistentemente em sua revolta contra o domínio imperial romano foi à robustez do espírito de resistência ao domínio estrangeiro opressor entranhado na tradição israelita³⁷.”

Uma revolta judaica estourou em 66 d. C, orquestrando uma rebelião que conseguiu compelir os exércitos romanos durante quatro anos, levando as autoridades romanas, temerosas que a insurreição se espalhasse entre as comunidades judaicas, a esmagarem sem piedade os insurretos,³⁸perpetrando assim, um verdadeiro genocídio. Para Miles,

a vitória de Roma na guerra que manteve durante sessenta anos contra os judeus pode plausivelmente receber a sinistra designação de *genocídio*. Primeiro, a intenção dos romanos ao destruírem o Templo judeu foi acabar com a vida nacional inconfundível que o povo judeu tiveram como nação dentro do Império. Segundo, a parcela da população judaica mundial que sucumbi só na primeira das Guerras Judaicas é comparável à que pereceu na *shoah* nazista³⁹.

35. Tácito apud Wengst, *Pax Romana*, p.25

36. Horsley, R. *Jesus e o Império*, p.5

37. *Ibid*, p.43

38. Armstrong, K. *A Bíblia*, p.56.

39. Miles, J. *Cristo...*, p.146

Espiritualidade e resistência judaica estavam fundadas na esperança teológica de que Deus viria em socorro de seu povo, como fizera nas vitórias históricas cuja celebração permanece essencial ao judaísmo⁴⁰. Esta convicção estava fundada no horizonte simbólico da religião judaica que alimentava um intransigente messianismo popular e um profetismo milenarista que se firmava na esperança de que Deus estraçalharia a presente ordem corrupta e inauguraria uma nova era de justiça e pureza⁴¹. Os levantes judaicos eram os últimos suspiros de uma espiritualidade que se esvaía na medida em que a dominação romana se tornava mais severa. O Deus, proclamado na tradição como libertador, recolhia-se cada vez mais em seu silêncio, apático ao sofrimento, mudo, incapaz de responder os principais questionamentos de um povo em subjugação permanente. Como resposta aos gritos desesperados dirigidos a Deus nas revoltas, se estabelecia uma esmagadora vitória romana que massacrava de forma impiedosa os corpos retalhados de judeus que se amontoavam diante do silêncio de um mundo apático. De forma semelhante aos profundos questionamentos provocados pela literatura sapiencial tão bem colocados na obra literária de Jó, uma profunda crise religiosa se gestava no interior da religião judaica que não mais poderia se firmar numa tradição que não era mais que um saber, expressão de “verdades que não fazem viver, vãs e inúteis”, porque não estavam proporcionadas ao problema experimentado⁴². Uma forte crise na espiritualidade judaica dava lugar a uma ruptura com a tradição, demonstrando que muitos judeus estavam desiludidos em suas expectativas com a tradição que se mostrava como um consolo frio e, por isso mesmo, não estavam dispostos a esperar indefinidamente⁴³.

A matança de judeus na Palestina, no primeiro século, foi grande o suficiente para ser comparável ao impacto da ma-

40. *Ibid*, p.148

41. Armstrong, K. *A Bíblia* p.46

42. Certeau, M. *Culturas*, p.17

43. Miles, J. *Cristo*, p.140

tança de judeus da Europa no século XX. A destruição do Templo em si já teria tido impacto psicológico de amplas proporções, mas essa perda veio acompanhada de assombrosa mortandade, de escravização em massa e a conseqüente despovoação da terra prometida e, não menos importante, da memória horrenda das atrocidades. Josefo não deixa de relatar o terror das crucificações do lado de fora das muralhas de Jerusalém – crucificações em massa destinadas a levar os defensores da cidade ao desespero e ao pânico – ou de relatar que quando algum desses defensores fugia, mercenários romanos os destripavam em busca de moedas de ouro engolidas, até serem contidos pelo comandante romano em pessoa⁴⁴.

A destruição do templo junto do esmagamento impiedoso do povo judaico proporcionou um impacto psicológico que transformou radicalmente o judaísmo e traçou os caminhos de elaboração da materialidade literária das tradições do cristianismo nascente. Após os massacres, fariseus, escribas e sacerdotes se refugiaram na cidade litorânea de Yavneh, a sudeste de Jerusalém, onde elaboraram uma notável síntese religiosa⁴⁵, fazendo uma releitura crítica da tradição judaica. Diante das assustadoras realidades do mundo pós-templo, uma criatividade rabínica do judaísmo desbravou uma nova espiritualidade fundada no estudo da Torá que elaborou uma materialidade literária que procurou “re-nomear Deus” a partir das trágicas experiências vivenciadas. O midrash rabínico devia agora ser guiado pelo princípio da compaixão, que vivenciada na concretude histórica e existencial do povo judaico, resignificava completamente o sentido de nomear Deus em uma experiência histórica encharcada de tragédias. Um belíssimo exemplo está no midrash do rabino Meir, discípulo do rabino Akiba, que discutia a tradição do Deuteronomio:

Se um homem culpado de um crime capital for morto e pendurado numa árvore, o corpo não deverá ficar ali durante a noite; deverá enterrá-lo no mesmo dia, porque um enforca-

44. Ibid,

45. Armstrong, K. *A Bíblia*, p.81, Uma boa introdução histórica a esse novo judaísmo e sua relação com o cristianismo nascente, ver Overman, J. *O Evangelho...*

do esta sob a maldição de Deus (qilelat Elohim), e não contaminarás a terra que Jeová teu Deus te deu por herança⁴⁶.

O midrash do rabino Meir revela uma profunda ruptura e questionamento do símbolo religioso da tradição judaica clássica, propondo que onde se lê qilelat Elohim (maldição de Deus), leia se qallat Elohim (a dor de Deus)⁴⁷. Para Armstrong,

O rabino Meir explicou que o novo texto revela o pathos de Deus, que sofria com suas criaturas: “Quando uma pessoa está em grave apuro, que diz a Shekhinah? É como se dissesse: “Minha cabeça dói, meu braço dói”. Era possível encontrar amor e a Regra de Ouro nos trechos mais improváveis da Torá. Conforme observa um estudioso moderno: “a lançadeira midráshica tece uma textura de compaixão em torno de um preceito legal severo”; como um rabino convidava seus alunos a mudar o texto, também ele se envolvia no processo ativo de interminável reinterpretção. O mesmo se aplicava à exposição pelo rabino Judah das palavras ditas por Deus a Zacarias: “Todo aquele que ferir [isto é, Israel] é como alguém que fere seu (*eyno*) próprio olho”. “Não leiam *eyno* (“seu olho”), mas *eyni* (“meu olho”)”; o rabino Judah instruiu seus colegas; o texto agora afirmava que um Deus amoroso partilhava a dor de seu próprio povo: “Todo aquele que fere Israel é como alguém que fere Meu (*eyni*) olho”⁴⁸.

O midrash rabínico fundou uma nova espiritualidade no interior da tradição judaica, demonstrando que experiências-limites da existência deram lugar a belíssimas expressões que fundaram um novo “poema de Deus”, uma nomeação que tem no ato limite da experiência de sofrimento o lugar vital de onde se fala. Os desdobramentos dessa tradição, especialmente o conceito de Shekhinah como forma de nomeação, de dizer “Deus”, teve acentos significativos na teologia judaica e cristã contemporânea⁴⁹, fundando um jeito cultural de nominar Deus que é fruto

46. Deuteronômio 21:23

47. Armstrong, *A Bíblia*, p.89

48. *Ibid*, p.89

49. Ver Heschel, A. *The Prophets...*; na teologia cristã temos a vasta obra do teólogo Jürgen Moltmann; ver principalmente Moltmann. *O Espírito da Vida...*

de uma experiência espiritual⁵⁰. Um profundo deslocamento de sentido trouxe uma modalidade nova para o discurso teológico, onde, segundo Nietzsche, tudo “que é forte, bravo, senhorial, orgulhoso”, foi sendo “eliminado do conceito de deus”, promovendo uma redução do divino que se tornaria um “simples símbolo de um bordão para cansados”⁵¹.

Experiência e poiesis evangélica

Ao afirmar que “a mudança na mente de Deus é o grande assunto, o argumento épico, da Bíblia cristã”⁵², Jack Miles, toca o ponto nevrálgico da grande transformação na espiritualidade evangélica. Devemos perguntar, da mesma forma que o filósofo Hans Jonas o fez, indagando-se sobre as origens existenciais do gnosticismo⁵³, pelos cenários da crise de mentalidade que perpassaram a elaboração literária dos símbolos e dos mitos do cristianismo evangélico. Que espécie de estrutura mental foi se gestando no cenário histórico, político e religioso que possibilitou a gestação dos valores e verdades que impregnaram toda cultura ocidental e provocou a sublevação visceral e aristocrática da pena do filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

Denomina-se cristianismo a religião da *compaixão*. – A compaixão está em oposição às emoções tônicas, que elevam a energia do sentimento vital: tem efeito depressivo. Perde-se a força, quando se compadece. Com a compaixão aumenta e multiplica-se ainda o desgaste de força, que já em si o padecimento traz à vida. O padecer mesmo se torna, com a compaixão, contagioso; em certas circunstâncias, com ela, pode ser alcançado um total desgaste de vida e de energia vital, que fica em uma proporção absurda com o *quantum* da causa (- o caso da morte do Nazareno). A castração antinatural de um deus em um deus meramente do bem seria aqui totalmente indesejável. Tem-se tanta necessidade do deus mau quanto do bom; aliás, não é precisamente à tolerância, a amizade aos

50. Certeau, M. *Culturas...* p, 10

51. Nietzsche, *O Anticristo*. In. Obras completas, p.351

52. Miles, J. *Cristo...*, p.280

53. Jonas, H. *Le concept de Dieu après Auschwitz...*

humanos, que se deve a própria existência... De que serviria um deus que não conhecesse a ira, vingança, inveja, escárnio, ardil, violência? Que talvez nem sequer tivesse conhecimento das deliciosas *ardeurs* da vitória e do aniquilamento? Um tal deus ninguém entenderia: para que haveria de tê-lo? – sem dúvida: quando um povo sucumbe; quando sente desaparecer definitivamente sua crença no futuro, sua esperança de liberdade; quando a submissão como primeira utilidade, as virtudes do submisso como condições de conservação lhe entram na consciência, então é preciso alterar seu deus. Ele se torna agora furtivo, temeroso, modesto, convida à “paz da alma”, ao não-mais-odiar, à indulgência, ao “amor” mesmo, para com amigo e inimigo. Moraliza constantemente, esgueira-se na caverna de toda virtude privada, torna-se deus para todos, torna-se homem privado, torna-se cosmopolita... Outrora representava um povo, a força de um povo, toda a agressividade e sede de potência da alma de um povo: agora é meramente o bom deus... De fato, não há outra alternativa para deuses: ou são a vontade de potência – e então serão deuses de povos – ou senão a impotência de potência – e então se tornam necessariamente bons⁵⁴.

O que Nietzsche classificou de um espírito de *decadence*, um espetáculo de corrupção dos valores mais altos da humanidade⁵⁵, foi fruto de uma profunda experiência espiritual que fundou os valores e as verdades fundamentais do cristianismo e da cultura ocidental judaico-cristã. O filósofo lançou luzes sobre uma dimensão da experiência religiosa quando afirmou que “o medo da dor, mesmo do que é infinitamente pequeno na dor – não pode terminar de nenhum outro modo, senão em religião do amor”⁵⁶. Estamos diante de uma percepção religiosa que procura enfrentar o medo da dor e da experiência-limite causada pela dor sem sentido, experimentada diante de uma natureza indiferente que alimenta uma lógica aristocrática que orienta-se a partir da afirmação de um único imperativo categórico: *a força*. É esse espanto da vida consciente que levou a ontologia um tanto gnóstica de Adorno, mas acima de tudo perpassada

54. Nietzsche, *O Anticristo...*, p.347

55. *Ibid*, p.351

56. *Ibid*, p, 352

pelos valores judaico-cristãos, ao afirmar que “não pode ser verdadeiro este mundo em que as criaturas vivem devorando umas as outras”⁵⁷. Para Nietzsche, não havia nada de absurdo nessa natureza aristocrática, sua consciência era isenta de moralina⁵⁸. O filósofo da genealogia da moral, ergueu-se como um rebelde aristocrata⁵⁹, não sendo afetado por esses pruridos morais judaico-cristãos, esse *pathos* da consciência - moral dos escravos, diria o filósofo aristocrata. O mestre da suspeita sentenciou com seu martelo que

O aristocratismo dos sentimentos foi solapado da maneira mais subterrânea pela mentira da igualdade das almas; e se a crença no “privilégio da maioria” faz revoluções e as fará – é o cristianismo, que ninguém duvide, são os juízos de valor *cristãos* que traduzem toda revolução meramente em sangue e crime! O cristianismo é um levante de tudo que rasteja no chão contra Aquilo que tem altura: o Evangelho dos “baixos” torna baixo⁶⁰.

Em sua visceral oposição ao judaísmo cristão, Nietzsche foi o autor que mais lançou luzes sobre a profunda transformação espiritual experimentada pela tradição judaico-cristã, que na confecção de seus símbolos e mitos, elaboraram uma *poiesis* que foi a expressão fundamental da encarnação de novos valores sagrados, que proclamaram, fundando valor e verdade, “o amor como única, como última possibilidade de vida”⁶¹. A literatura evangélica que se expressa como poema de Cristo e é ao mesmo tempo poema de Deus⁶², gestou-se como resultado de uma profunda transformação mental, conseqüente de uma visceral experiência espiritual que foi vivida numa concretude histórica perpassada por violência e tragédia

57. Adorno apud Chiarello, M. *Natureza-Morta...*, P.46

58. Nietzsche, *O Anticristo*, p.347

59. Uma recente obra que apresenta as conseqüências políticas de Nietzsche foi escrita por Lozurdo, D. *Nietzsche, il Rebelle Aristocratico...* (sendo recentemente traduzida no Brasil pela Ed. Revan). Ver tbm a recente publicação dos escritos políticos: Nietzsche. F. *Escritos sobre política...*

60. Nietzsche, *O Anticristo*, p.353

61. Ibid, p.351

62. Ricœur, *Nas fronteiras da filosofia*, p.198

insólitas.

Os evangelhos são construtos teológicos literários que inauguram uma trama religiosa, com novos símbolos e mitos que buscam reorganizar as novas expressões de fé que nasceram em ambiente judaico. Fundados em uma nova poética do nome de Deus, ainda que dependente de um “mesmo gênero narrativo”,⁶³ os evangelhos vinculam tradição judaica e tradição cristã dentro de uma dinâmica de “sedimentação e inovação”⁶⁴. É uma forma de re-significar a tradição judaica a partir de elementos novos que vão tomando lugar na medida em que vão sendo trabalhados e incorporados em determinados setores da fé judaica. Estes elementos – que configuram uma nova leitura do judaísmo – são incorporados num processo de releitura da ação histórica de Jesus de Nazaré. Na elaboração do núcleo duro da mensagem judaico-cristã - a cristologia – a tradição evangélica projetou no personagem Jesus os elementos constitutivos do novo ideal religioso, compondo assim uma obra literária que se identifica com a situação existencial de grupos que procuram uma renovação da religião judaica. O poema do Cristo, para usar a expressão de Ricoeur, é fruto de uma experiência religiosa judaica que foi responsável pela criação e elaboração de um dos maiores construtos da literatura universal: *a vida de Jesus*. É imprescindível ver no nascimento desse personagem literário um esgotamento da tradição judaica clássica que se fundava numa promessa de sentido e libertação terrena. Assim, símbolo e mito refletem as angústias existenciais das comunidades judaicas do primeiro século que experimentam um forte esgotamento de sua tradição e buscavam novos elementos para re-significá-la. Ao tentar avaliar a psicologia de um judeu-cristão do primeiro século que viveu sobre os auspícios da tradição e experimenta uma realidade de opressão, Miles diz que,

63. Ibid, p.198

64. Ricoeur, P. *Poética e simbólica*, p.45

Um judeu do século I que concebesse Deus dessa maneira, mesmo antes das desastrosas Guerras Judaicas, é conceber um judeu angustiado. Em vez do antecipado reino de Deus, veio o reino dos Romanos, e sua opressão minimiza todas as opressões anteriores. O que deverá ter pensado um devoto judeu do século I, após ter lido o *livro de Daniel* com confiança, de forma direta e não crítica, quando notou que os fatos não se confirmavam? Deus tinha se enganado? Deixou de prever a grandeza de Roma? O que a reversão radical na identidade divina contida na pregação de Jesus sugere é que um escritor judeu de imaginação poderosa projetou essa crise de fé na mente de Deus, transformando-a em crise de consciência⁶⁵.

Diante do massacre romano se esgota a esperança de libertação sob luta armada, base do messianismo, que proclamaria o reino de Deus mediante a ação de um Deus guerreiro que luta a favor de Israel diante de seus inimigos. Nietzsche aqui pode ser lido outra vez em tons sarcásticos.

Quando um povo sucumbe; quando sente desaparecer definitivamente sua crença no futuro, sua esperança de liberdade; quando a submissão como primeira utilidade, as virtudes do submisso como condições de conservação lhe entram na consciência, então é *preciso* alterar também seu deus⁶⁶.

Uma psicologia da crença, aos moldes de Nietzsche, demonstra que o discurso pacifista apresentado pelos evangelhos sugere uma superação da teodicéia israelita fundada no mito de um Deus onipotente e guerreiro. Reflete as tensões e os conflitos internos de uma religião que não tem mais a possibilidade de suportar o peso de sua própria tradição. O movimento de Jesus caracteriza assim, um braço da tradição judaica que já não encontra sentido na manutenção do aparato sacerdotal judaico e na reprodução de sua lógica interna, bem como também nas representações religiosas presentes em grupos insurretos e revolucionários que projetavam sua fé na libertação do jugo romano mediante a conseqüente ação do deus de

65. Miles, J. *Cristo...*, p.148

66. Nietzsche, F. *O Anticristo*, p.347.

Israel. Para Miles, o movimento de Jesus representa uma forte ruptura no interior da tradição judaica, claramente expressa na superação da idéia de povo escolhido e na esperança de libertação em eixo histórico a partir da memória do êxodo. A teodiceia deste movimento sugere que

em vez de declarar sem disfarces ser incapaz de derrotar seus inimigos, Deus pode declarar que não tem inimigos, ele agora se recusa a conhecer qualquer distinção entre amigo e adversário. Pode anunciar que agora ama todas as pessoas indiscriminadamente, assim como o sol brilha de modo igual em todo lugar, e então conclamar – como a lei de uma nova e ampliada aliança – suas criaturas a estenderem umas as outras a mesma infinita tolerância às ofensas que a partir dali ele dedicara, individual e coletivamente, a todos⁶⁷.

Há assim, um profundo deslocamento da “nomenclatura de Deus” traduzida por uma experiência-limite que revela uma nova “modalidade do sagrado”, fundando um valor que desloca o acento da *força* e da *justiça* para uma *compaixão e fraqueza* divinas. Esse deslocamento é reflexo de uma insistência em re-significar a realidade a partir de uma nova compreensão de si que encarna novos valores sagrados na experiência de “nomenclatura de Deus”. Nessa re-fundação de valores experimentados dentro da lógica do mito, transforma-se radicalmente o conceito de Deus, pois, “dali em diante, não será mais a devoção a ele, mas sim a devoção uns aos outros e, ainda mais notável, aos estranhos, que marcará o status de pertencentes a Deus”⁶⁸. Para Nietzsche, nesta inversão de valores, “está jogada a tábua de salvação para todos que se afogam”, e esse ideal de “degradação de um Deus”⁶⁹ chamará a impotência de bondade⁷⁰. Na dinâmica da experiência religiosa judaico-cristã, a fraqueza toma um status de dignidade, e a experiência-limite da poesia evangélica funda um valor sagrado que

67. Miles, *Cristo...*, p.143

68. *Ibid*, p.151

69. Nietzsche, F. *O Anticristo*, p.351

70. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, p.38

revela um mistério que “tocado pelo nome de Deus”⁷¹ questiona a lógica aristocrática da natureza com a sensibilidade de uma poesia evangélica que proclama que há “*verdade na fraqueza*” e “*bem aventurados são os pobres e os que choram, porque deles é o reino de Deus*”. A *poiesis* divina dilacera as ordenações da natureza humana fundando *valor e verdade*.

O que a poesia evangélica que “nomeia Deus” no interior da espiritualidade judaico-cristã quer proclamar, e Nietzsche enxergou isso muito bem, é que diante de um universo trágico, violento e sonambúlico, uma existência não reconciliada que grita perante uma natureza impassível, cenário da potência aristocrática de uma minoria de homens, possui apenas, e tão somente, “o amor como a única possibilidade de vida”⁷². Esse ideal que moldou uma civilização inteira e ainda dá sentido ao nosso errar, que ultrapassou fronteiras étnicas, considerado expressão da plenitude dos tempos, pode, sem sombra de dúvidas, ser considerado como o mais belo *poema* já proclamado pelo coração humano, expressão maior da sensibilidade e do desejo humano de dizer-*Deus*.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, R. Deus Morreu - Viva Deus!. Tempo e presença. Rio de Janeiro, p. 7-34, 1972.
- ARMSTRONG, K. *A Bíblia*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- BERNANOS, G. *Diário de um pároco de aldeia*. São Paulo: Paulus, 2000.
- BERGER, P. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BORGES, J L. *Ficções*. Rio de Janeiro: Globo, 2004.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2005
- CERTEAU, M. Culturas e Espiritualidades. *Concílium*, 1996
- COMTE-SPONVILLE, A. *Valor e Verdade*. Estudos cínicos. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

71. Ricoeur, P. *Nas fronteiras da filosofia*, p.201

72. Nietzsche, F. *O Anticristo*, p, 351

- CRÜSEMANN, F. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CHIARELLO, M. *Natureza-Morta. Finitude e Negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.
- DERRIDÁ, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ECO, U. MARTINI, C M. *Em que crêem os que não crêem*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998
- GALIMBERTI, U. *Rastros do Sagrado*, São Paulo: Paulus, 2004.
- FIORILLO, M. *O Deus Exilado*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.
- HESCHEL, A. *The Prophets*. Nova York: Perennial classics, 2001
- HORSLEY, R. *Jesus e o Império*. Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.
- JONAS, H. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Rivages, 1994.
- LÉVINAS, E. *De Deus que vem a idéia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008
- LÉVINAS, E. *Humanismo do outro Homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998
- LOZURDO D. *Nietzsche, il Rebelle Aristocratico*. Torino, 2002
- MILES, J. *Deus, uma biografia*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- MILES, J. *Cristo, uma crise na vida de Deus*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- MOURÃO, J, A. *A literatura e o mal: Torga, Celan e Duras*, p.136. In <http://colquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/issueContentDisplay?n=125&p=129&o=p>
- MOLTMANN, J. *O Espírito da Vida*. Uma pneumatologia integral. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. In. Nietzsche, col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NIETZSCHE. F. *Escritos sobre política*. Vol. I-II. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2008
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Um estudo do elemento não racional na idéia do divino e sua relação com o racional. São Bernado do Campo:

Imprensa Metodista, 1985.

OVERMAN, J. O Evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo. São Paulo: Paulinas, 2000.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RICOEUR, P. *Nas fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1992.

RICOEUR, P. Poética e simbólica Lauret, B. *Iniciação a prática teológica*. São Paulo: Loyola, 1992.

REIMER, H. *Pobre sujeito...* Sobre o direito dos empobrecidos no Livro de Jó. In: Carlos Artur Dreher; Erny Mugge; Iria Hauenstein; Isolde R. Dreher. (Org.). *Profecia e esperança*. Um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.

VATTIMO, G. *Depois da Cristandade*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WENGST, K. *Pax Romana*. São Paulo: Paulinas, 1991.

