

PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

Áreas de Concentração:

- Teologia Sistemática: Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- Teologia Prática: Núcleo: Moral e Pastoral

Documentos requeridos para inscrição:

- Curriculum Vitae
- Diploma de Bacharel em Teologia (para o mestrado)
- Diploma de Mestre em Teologia (para o doutorado)
- Projeto de pesquisa
- 1 foto 3 x 4, fotocópia do RG e do CPF

Datas dos Exames

- 4 e 5 de junho - 2001 (inscrição até 01/06/2001)
- 7 e 8 de novembro - 2001 (inscrição até 05/11/2001)

PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO CANÔNICO

Processo Seletivo - Mestrado

Documentos requeridos para inscrição:

- Curriculum Vitae
- Diploma universitário
- Projeto de pesquisa
- 1 foto 3 x 4, fotocópia do RG e do CPF

Datas dos Exames

- 4 e 5 de junho - 2001 (inscrição até 01/06/2001)
- 7 e 8 de novembro - 2001 (inscrição até 05/11/2001)



CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção

Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP - tel.: (11) 274-8600 fax: (11) 272-7630
posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

Revista de Cultura Teológica - Ano IX - nº 34

O ANO EUCARÍSTICO

Aloisio Cardeal Lorscheider

O "CURSO ESPECIAL DE ECUMENISMO"

Francisco Catão

REPRODUÇÃO HUMANA ASSISTIDA

Valoração ético-teológica na perspectiva dos excluídos

Luiz Augusto de Mattos

A PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO

Walter Eduardo Lisboa

NAS MONTANHAS HÁ SOLUÇÃO (GÊNESIS 13,1-18)

Milton Schwantes

O SHEMA, ISRAEL EM Dt 6,4-9

O mandamento de Deus contra a idolatria

Antonio Carlos Frizzo

A PROXIMIDADE DE DEUS NA ELIMINAÇÃO DA OPRESSÃO E NA CARIDADE AO POBRE

Um estudo de Is 56-66

Matthias Grenzer

RECENSÃO DA 2ª EDIÇÃO BRASILEIRA DE O DOGMA QUE LIBERTA, DE JUAN LUIS SEGUNDO

Afonso Maria Ligorio Soares



ISSN 0104-0529

Revista de Cultura Teológica



PONTIFÍCIA
FACULDADE DE
TEOLOGIA
NOSSA SENHORA
DA ASSUNÇÃO



CENTRO DE ESTUDOS ECLESIÁSTICOS
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA
ANO IX - Nº 34
JAN/MAR - 2001

ISSN 0104-0529

Correspondências:

Centro Universitário Assunção - Faculdade de Teologia
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP
Fone: (11) 274-8600 Fax: (11) 272-7630
e-mail: teologia@teologia-assuncao.br
www.teologia-assuncao.br

Ficha Catalográfica

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan
CRB 4887-8

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 9 - número 34 - jan/mar 2001

ISSN 0104-0529

**PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA
NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO**

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br
Tel. (11) 274-8600 - Fax (11) 272-7630

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Dr. Matthias Grenzer

Conselho de Redação:

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martin Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Atanásio Mykônios e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Editora Paulinas

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.

SUMÁRIO

SAUDAÇÃO A DOM CLÁUDIO E AOS NOVOS BISPOS	07
APRESENTAÇÃO	09
O ANO EUCARÍSTICO	
<i>Aloísio Cardeal Lorscheider</i>	11
O "CURSO ESPECIAL DE ECUMENISMO"	
<i>Francisco Catão</i>	19
REPRODUÇÃO HUMANA ASSISTIDA	
Valoração ético-teológica na perspectiva dos excluídos	
<i>Luiz Augusto de Mattos</i>	31
A PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO	
<i>Walter Eduardo Lisboa</i>	51
NAS MONTANHAS HÁ SOLUÇÃO (GÊNESIS 13,1-18)	
<i>Milton Schwantes</i>	81
O <i>SHEMÁ</i> , ISRAEL EM Dt 6,4-9	
O mandamento de Deus contra a idolatria	
<i>Antonio Carlos Frizzo</i>	99
A PROXIMIDADE DE DEUS NA ELIMINAÇÃO DA OPRESSÃO E NA CARIDADE AO POBRE	
Um estudo de Is 56-66	
<i>Matthias Grenzer</i>	109
RECENSÃO DA 2ª EDIÇÃO BRASILEIRA DE <i>O DOGMA QUE LIBERTA</i> , DE JUAN LUIS SEGUNDO	
<i>Afonso Maria Ligorio Soares</i>	125

SAUDAÇÃO A DOM CLÁUDIO E AOS NOVOS BISPOS



D. Cláudio Cardeal Hummes



D. Manuel Parrado Carral



D. Pedro Luiz Stringhini

A comunidade acadêmica da Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção manifesta jubilosamente os sinceros cumprimentos ao Gão-Chanceler da instituição pela sua recente nomeação cardinalícia.

O Emmo. D. Cláudio, Cardeal Hummes, a partir de então passa a integrar o Colégio Cardinalício do Sumo Pontífice o Papa João Paulo II, função honrosa e importante devido ao seu contributo para com as futuras decisões necessárias que orientarão os novos rumos que a Igreja de Jesus Cristo trilhará neste novo milênio. Acreditamos ser este, um tempo privilegiado para uma profunda tomada de consciência cristã, um tempo de uma descoberta vocacional voltada para a obra evangelizadora em favor de todo o Povo de Deus, cujo destino comum é aproximar a realidade terrestre do Reino prometido pelo Senhor Jesus Cristo, de onde deve renascer um novo ser humano para um novo mundo.

Com tal esperança, propomo-nos oferecer sempre uma teologia em conformidade com a vontade Deus; com a mesma esperança testemunhamos a nossa disposição em auxiliar o nosso Grão-Chanceler o Cardeal D. Cláudio Hummes no seu labor

apostólico como Arcebispo Metropolitano da Igreja particular da Arquidiocese de São Paulo, assim como também em todo o seu labor na condição de Cardeal junto à Igreja Universal como colaborador direto de Sua Santidade o Papa João Paulo II.

Aproveitando o ensejo, gostaríamos de parabenizá-lo pela feliz escolha, pois melhor não poderia ser feita, de nossos queridos irmãos de caminhada D. Pedro Luiz Stringhini e D. Manuel Parrado Carral como bispos auxiliares da Igreja de São Paulo. Aos novos bispos, desejamos coragem e sabedoria nos seus empenhos apostólicos.

Cardeal Cláudio, acredite, para nós é motivo de muita satisfação tê-lo como pastor de nossa Arquidiocese, tê-lo como Gão-Chanceler de nossa instituição eclesial e tê-lo como Cardeal da Igreja de Jesus Cristo inspiradora e promissora de uma nova era mais humanizada e sintonizada no amor do Criador.

D. Cláudio, Paz e Bem. Desejamos que seja fiel e feliz. PARABÉNS!!!

APRESENTAÇÃO

A *Revista de Cultura Teológica* inicia uma nova parceria. A *Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção* continua sendo responsável pelo conteúdo das pesquisas teológicas. A *Editora Paulinas*, por sua vez, além dos serviços gráficos, ajudará na distribuição, colocando a *Revista de Cultura Teológica* à venda, em nível nacional. Esperamos, através desta divulgação mais ampla, intensificar a participação dos teólogos e teólogas, no campo de pesquisa das ciências humanas e nas discussões atuais, seja na Igreja seja na sociedade como um todo.

Agradecemos à Editora Loyola que prestou, com muita competência e atenção, os serviços gráficos nos últimos anos.

O N° 34 da *Revista de Cultura Teológica* apresenta, em primeiro lugar, um estudo de Dom Aloísio Cardeal Lorscheider sobre o *Ano eucarístico* que focaliza, no final, a realização dos Congressos Eucarísticos nacionais. Com esta reflexão, Cardeal Lorscheider abriu, numa aula festiva, o ano acadêmico de 2001, na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

Em seguida, Francisco Catão reivindica com sua proposta pedagógica um "*Curso especial de ecumenismo*". Trata-se de uma intervenção lançada no 4º encontro de professores e animadores do ecumenismo, promovido pela CNBB em fevereiro deste ano. Logo depois, Luiz Augusto de Mattos apresenta resultados de sua tese doutoral sobre a *Reprodução humana assistida*, defendida em 2000, na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

A segunda parte da *Revista de Cultura Teológica* traz os estudos de quatro biblistas. Primeiramente, Walter Eduardo Lisboa focaliza *A pesquisa do Jesus histórico*, a partir de seu início em 1778 até as colaborações mais recentes. Milton Schwantes apresenta um estudo sobre Gênesis 13: *Nas montanhas há solução*. Antonio Carlos Frizzo comenta uma das tradições mais clássicas da cultura bíblica: *O Shemá, Israel em Dt 6,4-9*. O último

estudo sobre Isaías 56-66 é de minha autoria: *A proximidade de Deus na eliminação da opressão e na caridade ao pobre*. O olhar para o profeta Isaías quer ser uma contribuição à discussão sobre o tema da *Caridade*, promovida pelas dioceses de São Paulo neste ano de 2001. De forma bem mais ampla, o tema será aprofundado durante a *Semana Teológica*, que se realizará na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, entre os dias 21 e 25 de Maio.

Afonso Maria Ligorio Soares fecha a *Revista de Cultura Teológica* com uma *Recensão da 2ª edição brasileira de "O dogma que liberta"*, de *Juan Luis Segundo*.

Dr. Matthias Grenzer
Redator

O ANO EUCARÍSTICO

Aloísio Cardeal Lorscheider

1. Para quem estuda a **história da liturgia**, chama a atenção a centralidade do mistério eucarístico.

2. Não há dúvidas sobre a **instituição** da Eucaristia e o sentido profundo para a vida cristã. Tanto nos sinóticos, como em São Paulo, e também em São João, nota-se que, de fato, é este o grande Testamento do Amor, deixado por Jesus a nós, o que significa, a sua Igreja.

3. Esta clareza, porém, escriturística não impediu uma grande evolução e aprofundamento.

4. Primeiramente, é sumamente interessante e rica a análise dos textos eucarísticos da Escritura. Depois ver na Patrística como a celebração da Eucaristia se foi firmando. No séc. 2º é importante o testemunho de São Justino. Aos poucos se foi elaborando o que nós hoje chamamos Santa Missa. No essencial conservou sempre a mesma estrutura, variando um pouco nas suas particularidades: introdução – leituras – apresentação de oferendas – celebração eucarística propriamente dita (consagração e comunhão).

Desenvolveu-se, ao mesmo tempo, o costume de conservar o Santíssimo Sacramento para ser levado aos ausentes e, sobretudo, aos doentes. Criaram-se as formas mais diversas de conservação. Os próprios fiéis tinham a faculdade de conservar a Eucaristia em casa, com a recomendação de um máximo cuidado para que um infiel não tome a Eucaristia, nem que uma coruja ou outro animal faça o mesmo, nem que algo dela caia ou pereça. O costume de comungar em casa tornara-se comum no Oriente e no Ocidente por muito tempo.

E nas igrejas? Houve os meios mais diversos, que, finalmente, terminaram no nosso tabernáculo. É a partir daí que em 1100 começou a se desenvolver o culto ao Ssmo. Sacramento. O que ajudou para isso foi também o fato de que no decurso dos tempos o tabernáculo foi colocado no centro do altar. Influuiu também a navegação da presença real por parte de Berengário

de Tours (1000-1088) e do movimento popular néo-maniqueu dos albigenses. Tudo isso provocou, na Igreja de rito latino, vivas reações por parte dos Bispos, dos Concílios e de uma plêiade de defensores da tradição. Começou-se a precisar melhor e a aprofundar o dogma da Transubstanciação seja na S. Escritura seja nos Padres, chamando a atenção dos fiéis sobre o Mistério eucarístico e aí começam a se fazer sentir os primeiros sintomas da devoção para com o Ss. Sacramento.

5. Um **elemento** que começa nesta época é o rito da **Elevação** na hora da consagração e o da **contemplação** da Hóstia.

Para os fiéis antes do séc.11, importantes na S. Missa eram a oferta do pão e do vinho e uma ativa participação na Comunhão não sendo a **Consagração** considerada o ponto culminante da Missa. Mas, quando no séc. 11 a comunhão começou a ser mais rara e o uso das ofertas foi caindo, por influência da heresia de Berengário de Tours (+1088), a doutrina católica sobre a transubstanciação foi formulada mais claramente, e o povo adquiriu maior consciência da importância da Consagração e começou a expressar entusiasticamente a fé na **Elevação da Hóstia** consagrada. E no começo até o celebrante levantava a hóstia por cima da cabeça, e conservando-a assim no alto com a mão esquerda, fazia sobre ela com a mão direita o sinal da cruz ao dizer "abençoo" (benedixit); e, às vezes, com Hóstia assim elevada, proferia as palavras da consagração. Dentro do simbolismo medieval se queria representar com esse gesto a exaltação de Jesus na cruz. Mas, como sempre acontece, os fiéis, vendo o sacerdote elevar assim a hóstia, já a adoravam enquanto era ainda simples pão. Daí prescrições para que o celebrante só elevasse a Hóstia depois de consagrada e assim também o cálice. Este novo rito espalhou-se rapidamente, tanto nos ambientes monásticos quanto nos ambientes seculares.

O desejo de ver a Hóstia foi uma das devoções mais características e comovedoras dos séculos 13-15. Os fiéis esperavam com ansia o momento da elevação para contemplar o Corpo do Senhor. Tocavam-se os sinos e todos, perto ou longe, ajoelhavam-se. Os que estivessem mais perto, se possível, deixavam suas ocupações e corriam à igreja para fixar a Hóstia Santa. E ali,

não poucas vezes se empurravam para estarem mais perto do altar a fim de vê-la melhor, e por vezes, pediam ao celebrante para mantê-la elevada mais tempo. E o celebrante, querendo satisfazer o desejo dos que rodeavam o altar, não se contentava de elevar a Hóstia, mas se voltava com ela à direita e à esquerda, a fim de que todos pudessem sentir-se satisfeitos. Para isso, introduziu-se o costume de acender uma vela particular no **Sanctus**, que um ministro levanta bem alto para que mais luz facilitasse a visão da Hóstia. Os bispos por sua vez, secundavam o piedoso entusiasmo dos fiéis, compondo orações para se recitar neste momento e concedendo indulgências.

Isto, é claro, trouxe também exageros. Entre outros, por exemplo, para muitos a Missa consistia em ver a Hóstia consagrada, o resto já não contava mais nada; tendo visto a Hóstia, a turma se retirava. Até se chegou a comparar esta piedosa contemplação a uma comunhão espiritual, e até alguns falavam de **comunhão ocular**. Como sempre, aos poucos, este entusiasmo se rarefez e quase se acabou. São Pio X o reacendeu concedendo uma indulgência especial aos que "**fide, pietate, et amore SS. Hostiam adspexerint**" (Acta Ap Sedis 1907, 441).

A **elevação do cálice** foi pouco mais lenta na sua evolução. A primeira notícia segura que se tem é do séc. 13. Ela só se tornou obrigatória com São Pio V (1570).

A **incensação** das Espécies Eucarísticas, durante a sua elevação, foi acrescentada em Roma pela metade do séc.14. A **genuflexão**, ao invés, é recente; foi imposta pelo Missal de São Pio V. No princípio celebrante e ministros inclinavam-se profundamente.

No fundo há uma perspectiva menos exata, enquanto Jesus não desce sobre o altar tanto para ser adorado, **quanto para adorar**, conosco e por nós a divina Majestade do Pai.

A partir, porém, da elevação da Hóstia e da sua adoração, criaram-se muitas belas invocações. Só recordar as que ainda estão em uso: **Alma de Cristo** (composta no princípio do séc. 14. Falsamente atribuída a Santo Inácio); o **Adoro-Te** (com muita probabilidade de Santo Tomás de Aquino); o **Ave Verum** (ignora-se o autor, mas encontra-se em quase todos os livros de piedade medievais).

6. A EXPOSIÇÃO DO SANTÍSSIMO

É uma evolução natural desse grande desejo de contemplar a Hóstia. A elevação durava poucos instantes. Por que não expô-la por mais tempo durante ou fora da S. Missa, para satisfazer melhor o desejo dos fiéis?

A idéia entrou gradualmente, e se desenvolveu, ao que parece da procissão do **Corpo de Cristo**. A procissão entra na igreja, o SS. Sacramento não é logo repostado no tabernáculo, mas deixado no ostensório sobre o Altar mor ou um altar lateral, enquanto seguia a celebração da Missa.

Já em 1336 encontra-se a memória desse fato (em Minden, na Alemanha Oriental), e não só durante a Missa, mas também, durante a recitação do Offício Divino (Liturgia das Horas) daquele dia e do dia seguinte. No início restrito à festa do **Corpo de Deus**, bem cedo foi se estendendo a outros dias do ano.

7. AS PROCISSÕES EUCARÍSTICAS

Elas tiveram o seu desabrochar no clima quente e festivo da festa do **Corpo de Deus**, instituída por Urbano IV, em 1264. Tudo parte sempre do desejo de contemplar a Hóstia consagrada.

Em 1372 o Bispo de Brandenburgo permite a procissão eucarística em seis festas principais do ano: Páscoa, Pentecostes, Todos os Santos, Natal, Dedicção da Igreja e **Corpo de Deus**, autorizando a exposição eucarística antes e depois da procissão.

Um fato curioso neste campo da procissão eucarística é o que acontece nas viagens do Papa a partir da Baixa Idade Média. A procissão eucarística começou a fazer parte do cerimonial das viagens do Papa. Quando o Papa se punha em viagem acompanhado das personagens de sua corte, montando um bonito cavalo branco, devia, regularmente, ser precedido de outro cavalo branco levando o Ss. Sacramento sob um pequeno pavilhão. A eucaristia fazia parte obrigatória do cortejo das viagens papais. Se não o fizesse, significava certo descaso e desdouro. No começo o SS. ia em uma pixide, já mais tarde ia mesmo num ostensório convenientemente adaptado no dorso do cavalo.

Este costume começou na primeira metade do séc. 14 e durou até 1729, sendo Bento XIII o último Papa que fez uso desse costume.

8. A BENÇÃO COM O SS. SACRAMENTO

Este rito derivou das procissões eucarísticas da festa do **Corpo de Deus**. Na época já era costume após procissão com santas relíquias, dar a bênção com as relíquias. Com o Ssmo. Sacramento aconteceu o mesmo. Portanto, data dos meados do séc. 13.

9. OS CONGRESSOS EUCARÍSTICOS

São reuniões do clero e do povo cristão com a finalidade de glorificar publicamente o Ssmo. Sacramento, lembrar aos fiéis os seus deveres eucarísticos e cooperar eficazmente para a difusão do Reino de Cristo.

A idéia de promover Congressos Eucarísticos se deve a uma francesa de nome **Maria Marta Emilia Tamisier**, que nasceu em Tours, França, no dia 1º de Novembro de 1844 e morreu santamente no dia 20 de Janeiro de 1910. Ela tinha sido formada na escola do B. Pedro Julião Eymard e fez o propósito de esforçar-se por promover com todas as forças a salvação da sociedade por meio da Eucaristia. A exemplo das peregrinações aos Santuários Marianos, ela achou que se deveriam organizar peregrinações aos Santuários recordando os milagres do Ssmo. Sacramento. Sacerdotes e Leigos secundaram a idéia. O movimento cresceu e, em 1881, em Lille na França, celebrou-se o 1º **Congresso Eucarístico Internacional**. Foram, normalmente, daí para frente celebrados ou de ano em ano, ou cada dois anos, havendo só duas grandes interrupções: uma de 1914 a 1922 (1ª Guerra Mundial: 1914 a 1918), e a outra de 1938 a 1952 (2ª Guerra Mundial: de 1939 a 1945). Ao todo foram até agora celebrados 46 Congressos Internacionais Eucarísticos, sendo o último, em Roma, no ano passado. Tivemos um também no Rio de Janeiro, em 1955.

Além dos Congressos Eucarísticos Internacionais, tivemos aqui no Brasil 13 **Congressos Nacionais**, sendo o 14º logo mais em Campinas, no mês de Julho.

O 1º realizou-se em Salvador da Bahia em 1933, e o 13º foi em Vitória do Espírito Santo, em 1996. No começo celebravam-se de três em três anos; a partir de 1970, Congresso em Brasília, de cinco em cinco anos. Houve apenas uma pequena interrupção de 10 anos, de 1960-1970, devido ao Vaticano II.

Uma pergunta que se pode fazer: será que convém ainda hoje, com tantas celebrações diversas por toda a parte, conservar o costume dos Congressos? Há ainda interesse? Ou será que não se deva encontrar outra fórmula?

10. VISITA AO SSMO. SACRAMENTO

É outra forma de devoção eucarística muito recomendada pelos Papas, sobretudo quando se dirigem aos padres e religiosos. A visita ao Ssmo. é uma forma de afervorar sempre mais a devoção à Eucaristia.

11. O ANO EUCARÍSTICO

A idéia de um Ano Eucarístico apareceu pela primeira vez numa reunião da Comissão Central da CNBB, aos 8 de fevereiro de 1971, em Belo Horizonte. Discutindo-se, na ocasião, sobre a realização do próximo Congresso Eucarístico, porque aos 27 a 31 de Maio de 1970 se tinha realizado o 8º Congresso Eucarístico em Brasília, surgiram, além de elogios, também algumas reticências. Nesta oportunidade Dom João José de Mota Albuquerque, Arcebispo de Vitória-ES, disse que os Congressos Eucarísticos poderiam surtir o efeito desejado se fossem o coroamento de um ano eucarístico, preparado a partir das bases, à semelhança do que vem ocorrendo com a Campanha da Fraternidade (cf. Comunicado Mensal da CNBB nn. 221-222 (fev-março 1971), 28-29).

Na reunião da Presidência e Comissão Episcopal de Pastoral (CEP), no mês de junho de 1974, decidiu-se que "em novembro de 1974, durante a Assembléia Geral da CNBB, na festa de Cristo Rei, fosse oficialmente proclamado e aberto o Ano Eucarístico", e, tendo em vista a Campanha da Fraternidade de 1975 com o slogan "Repartir o Pão", tendo esta repartição a sua culminância na repartição do Pão Eucarístico (cf. Comunicado Mensal n. 261 (junho 1974)427).

Na Comissão Representativa de novembro de 1975 foi aprovado que o Congresso Eucarístico seja precedido por um Ano Eucarístico, tendo por tema o da Campanha da Fraternidade do respectivo ano [Comunicado Mensal 278 (nov. 1975)1110]. Isto já foi após o 9º Congresso Eucarístico Nacional celebrado em Manaus-AM, de 16 a 21 de julho de 1975.

A Comissão Representativa da CNBB em sua reunião do mês de outubro de 1979 recomendou a abertura do Ano Eucarístico Nacional para todo o Brasil no dia 2 de dezembro de 1979, Dia do Migrante [Comunicado Mensal 326 (nov 1979) 1110]. Isto foi devido ao fato que o Congresso Eucarístico Nacional próximo, o 10º, se realizaria de 9 a 13 de julho de 1980 em Fortaleza-CE, com o lema: "Para onde vais?". Está aí claramente o tema: Eucaristia e Migrações.

Para os Congressos Eucarísticos Nacionais subsequentes sempre se enfatizou um Ano Eucarístico, começando com o 1º Domingo do Advento. O fato, porém, é que pouco resultado teve sobre os Congressos. Não aumentou nem interesse nem o entusiasmo pelo respectivo Congresso Eucarístico Nacional.

Cabem aqui, neste final, algumas observações críticas, que, de alguma forma já foram feitas em 1971, e que eu pessoalmente repeti em 1981 ao expor à Assembléia Geral da CNBB um relatório sobre o 10º Congresso Eucarístico Nacional, realizado em Fortaleza-CE.

- O Congresso é **nacional**, é fixado em Assembléia **Conjunta** do Episcopado Brasileiro. Será que ele é sentido **nacionalmente**? Será que se pode afirmar ter todo o nosso Episcopado assumido a nacionalidade do Congresso? Só para recordar o de Fortaleza: no início de junho – um mês, portanto, antes do Congresso, estavam inscritos 108 Bispos. Este número elevou-se a 192 depois que a Presidência da CNBB notificou aos Bispos o desejo do santo Padre de ter um encontro especial com o Episcopado Brasileiro em Fortaleza. Ora, apenas o Papa partiu para Manaus, e permaneceram para o Congresso 98 Bispos. Todos os demais se foram. Belo apoio e belo entusiasmo pelo Congresso Nacional!

- O clero, em geral, mostra pouco entusiasmo pelo Congresso. Alguns até contestam por verem no Congresso necessariamente um acontecimento

triumfalista, sujeito a distorções e comprometimentos, e com despesas elevadas. E o povo? Encontra-se na mesma situação. Os próprios Meios de Comunicação Social não manifestam interesse.

- A infra-estrutura do Congresso não é fácil. Até agora houve sempre dependência dos Governos Estaduais. Tal dependência gerou sempre críticas. Por isso, a pergunta que se pode fazer é esta: terá a Igreja do Brasil a possibilidade de financiar por si mesma uma infra-estrutura digna e necessária para um Congresso Eucarístico Nacional de âmbito nacional? Estará a Igreja no Brasil disposta a arcar com os altos custos de um Congresso?

- Há hoje muitos encontros de massa. Anos atrás os Congressos eram quase os únicos encontros de massa. Além do mais, ficar reunidos três a quatro dias?

- O Congresso deveria deixar um gesto concreto. O que, de fato, deixa atrás de si?

- E, finalmente, o Congresso deve ter mais um caráter de reflexões teológicas sobre a Eucaristia; será mais um Congresso teológico ou será um Congresso mais de índole pastoral? Como, neste caso, deveria ser o Congresso? Os dois Congressos de índole pastoral até agora foram só o de Manaus e o de Fortaleza, que continuou na esteira do de Manaus. Já o 11º de Aparecida - SP, em julho de 1985 quebrou este ritmo pastoral. O que, afinal, queremos **hoje** com os Congressos Eucarísticos Nacionais? Vale a pena continuar com eles?, eis a pergunta final.

D. Aloísio Cardeal Lorscheider
é Arcebispo de Aparecida do Norte -SP

O "CURSO ESPECIAL DE ECUMENISMO"¹

Dr. Francisco Catão

O *Directorio para aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*, de 1993, prevê um "curso especial de ecumenismo" no contexto alargado de sua 3ª parte, consagrada à "formação para o ecumenismo, na Igreja Católica". Cinco anos mais tarde, em 1998, o Pontifício Conselho para a promoção da unidade dos cristãos publicou importante documento sobre "a dimensão ecumênica dos que trabalham no ministério pastoral", cuja 2ª parte é inteiramente consagrada ao "ensino especificamente ecumênico"². Poucas disciplinas teológicas jamais receberam da Santa Sé indicações tão amplas quanto precisas sobre seus fundamentos, conteúdos e desenvolvimento, no âmbito da formação teológica. No entanto, como o vêm demonstrando os preciosos encontros anuais dos professores e animadores do ecumenismo, promovidos pelo setor específico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, observa-se ainda, em todas as regiões do país, uma grande dificuldade não só em conceber esse curso, considerado obrigatório para as Faculdades e Institutos de Teologia, como na forma de administrá-lo, seus objetivos, estratégias pedagógicas a serem adotadas e, até mesmo, seu conteúdo.

Essa dificuldade de "recepção" não nos parece gratuita. Por que os nossos cursos de teologia têm tanta dificuldade em integrar o "curso especial de ecumenismo"? A resposta a essa questão, passo indispensável para se

¹ A presente proposta pedagógica é o desenvolvimento da intervenção do autor na discussão sobre "pistas de ensino", ocorrida no dia 2 de Fevereiro, no fechamento do 4º encontro de professores e animadores do ecumenismo, promovido pela CNBB em Brasília.

² Referimo-nos aqui aos dois documentos fundamentais do Pontifício Conselho para a promoção da unidade dos Cristãos, o *Directorio para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*. São Paulo: Paulinas, 1994 (col. A voz do Papa, 132) e *A dimensão ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1998 (col. A voz do Papa, 156). Daqui por diante referir-nos-emos a esses dois documentos respectivamente como *Directorio* e *Dimensão ecumênica*.

superarem os obstáculos de fundo, exigiria, porém, pesquisa específica, que ultrapassa de muito um simples artigo. Propomo-nos, entretanto, depois de tecer algumas considerações gerais, elaborar uma sugestão pedagógica concreta, que permita contornar a dificuldade maior e, quem sabe, encontrar o caminho que conduz à formação ecumênica, hoje indispensável a todo cristão, a começar pelos encarregados do ministério e empenhados na pluralidade das atividades eclesiais.

A QUESTÃO ECUMÊNICA NA IGREJA CATÓLICA

É preciso ter presente que a Igreja Católica, apesar da transformação profunda consagrada pelo Concílio Vaticano II e do empenho dos dois grandes pontificados que se lhe seguiram, ainda encontra, na prática, senão até mesmo na visão que dela têm considerável número de responsáveis eclesiásticos, uma grande resistência, a se situar fraternalmente no seio da comunidade cristã universal. É muito difícil conciliar a consciência de sua hegemonia no seio das Igrejas e comunidades eclesiais cristãs, que faz parte de sua identidade, como Igreja católica, com o diálogo amplo e franco com as demais igrejas e denominações cristãs. Deixemos de lado as explicações puramente históricas, políticas, sociológicas ou, até mesmo, culturais e psicológicas. Há um obstáculo propriamente teológico, dificilmente removível, presente desde a *Mortalium animos*, de 1928, em que Pio XI expôs a forma original da Igreja Católica entender a integridade da fé, até a recente declaração *Dominus Jesus*³, em que a Congregação para a Doutrina da Fé propôs uma interpretação da *Lumen Gentium*, que torna praticamente inviável o diálogo verdadeiramente ecumênico com as Igrejas e comunidades cristãs separadas da unidade católica. Como formular, teologicamente, essa dificuldade maior?

³ Da Encíclica de Pio XI pode-se ler um texto central em: DENZIGER-HÜNERMANN, *Enchiridion*. 38.ed. Barcelona: Herder, 1999. p. 3683; *Declaração Dominus Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2000. (col. Documentos da Igreja, 2).

A leitura do diário do Cardeal Congar, no período que vai do fim da guerra à preparação do Vaticano II, é extremamente esclarecedora a esse respeito⁴. Não se deve esquecer de que foi ele quem, nos anos 30, esforçou-se por definir as características do que chamou, com grande coragem, pela primeira vez, de “ecumenismo católico”. As resistências que encontrou por parte dos responsáveis da Igreja, tanto na França, como sobretudo em Roma, e os dissabores que lhe trouxe seu empenho pela unidade dos cristãos, fizeram-no dar-se conta na própria carne, das razões em que se pretende fundar o “absolutismo romano”, como diz, cioso de que a realização do desígnio salvador de Deus passa, necessariamente, pelo poder do Vigário de Cristo na terra, representante de Deus. Colocado entre sua visão da Igreja como comunhão e participação na vida de Deus e a concepção prevalente de uma Igreja fundada na estrutura hierárquica de poder, Yves Congar foi aos poucos purificando seu olhar de fé, a ponto de poder formular com clareza que sua vida estava sendo imolada pelo testemunho a que não se podia furtar, de que a Igreja, antes de ser um aparelho eclesiástico, é uma comunidade fundada no Espírito de Jesus comunicado a todos os humanos, como ficou patente no Vaticano II.

O Concílio sancionou essa percepção, não só do ponto de vista eclesiológico propriamente dito, como até do ponto de vista antropológico, fazendo da adesão pessoal a Deus, na esperança e no amor, o laço constitutivo da Igreja, a cujo serviço deve estar toda a estrutura hierárquica sacramental, pois o sábado foi feito para o ser humano e não este para o sábado. O ecumenismo é o fruto imediato dessa inversão antropológico-eclesiológica. Torna-se, portanto, de certo modo, a pedra de toque da autêntica recepção do Concílio. Revolução copernicana, que afeta o conjunto da vida cristã, pessoal e comunitária, em si mesma e no seu confronto com o mundo, define a prioridade do Espírito sobre as estruturas, chamadas a ser sua expressão portante na história, e fundamenta o diálogo que os cristãos de todo naipe, por força da missão que lhes foi confiada, devem entreter com todos os humanos, de todas as culturas e de todas as épocas.

⁴ Cf. CONGAR, Yves. *Journal d'un théologien, 1946-1956*. Editado e apresentado por Étienne Fouilloux. Paris: CERF, 2000.

Vê-se, portanto, que a questão ecumênica não se situa na periferia da Igreja, como uma dentre as suas muitas tarefas, que sob certos aspectos podem até parecer prioritárias, como as atividades ditas pastorais, para manter a comunidade fiel em seu seio, o empenho social, para garantir a justiça e colaborar no estabelecimento da paz entre os humanos, realização da esperança histórica do Reino, a evangelização ou a missão. Sem diminuir em nada a urgência dessas tarefas, é preciso ter presente que só o são verdadeiramente exercidas na medida em que compenetradas pelo Espírito de Jesus, contribuem de fato para a aproximação progressiva dos cristãos entre si e para um diálogo cada vez mais amplo e profundo com todas as religiões, expressão do desejo de Deus, inscrito no coração de todos os humanos. O ecumenismo é a expressão eclesial da docilidade ao Espírito, traduzida em ações concretas, de convívio, ação conjunta, diálogo e unidade no Espírito de todos os cristãos, aberta para o encontro com todos os humanos, quaisquer que sejam sua religião ou cultura, de todos os tempos e lugares.

Nada mais amplo, portanto, nem mais necessário do que a formação ecumênica, que deve estar presente em toda a vida cristã, pessoal e eclesial, compenetrar, evidentemente, toda formação espiritual e teológica, tornar-se o toque predominante da fisionomia da Igreja, mensageira da paz entre os humanos, em continuidade com Jesus, tal como foi visto pelos anjos desde o momento de seu nascimento.

O “curso especial de ecumenismo” ou o “ensino especificamente ecumênico” precisa ser entendido nesse contexto, de que não é senão um instrumento pedagógico, a ser manejado com empenho e arte.

OS OBJETIVOS DO CURSO DE ECUMENISMO

Apesar de obrigatório, o curso de ecumenismo não está ainda implantado em grande número de Institutos de Teologia. Onde existe, figura com uma carga horária que vai de 30 a 60 horas, com um conteúdo extremamente diversificado, apesar de girar sempre em torno das iniciativas e dos documentos emanados do Magistério, desde as Constituições, Decretos e Declarações do Vaticano II, através das inúmeras intervenções do Magistério ordinário em

todos os níveis e do registro dos diálogos bilaterais, que se multiplicaram a partir do fim do Concílio. Mas a consulta dos diversos diretórios acadêmicos e o contato com os professores de ecumenismo mostram que parece sobretudo faltar uma idéia clara dos objetivos a serem alcançados e das estratégias pedagógicas a serem adotadas, para que esse curso desempenhe realmente seu papel no conjunto da formação ecumênica dos estudantes, futuros ministros e agentes eclesiais⁵.

Dado o fato do papel que o curso de ecumenismo é chamado a desempenhar no conjunto da formação ecumênica, concebida como profunda reformulação antropológico-eclesiológica da doutrina, da vida e da atividade cristãs, nossa proposta é que deva ter por objetivo *proporcionar aos alunos os elementos indispensáveis para introduzir a perspectiva ecumênica em sua vida de reflexão, espiritualidade e serviço ecumênico cristão*.

Assim entendido, o curso de ecumenismo deve adotar uma abordagem *dialética* ou *retórica*⁶, com o objetivo preciso de despertar, converter, orientar e convencer os alunos de que a perspectiva ecumênica, ou dimensão ecumênica, como outros preferem dizer, deve estar hoje necessariamente presente na vida de todo cristão. O modelo retórico, amplamente adotado pelos escritos do Novo Testamento e pelos Padres da Igreja na sua reflexão de fé, catequese ou teologia, hoje geralmente articulado com o que se veio a denominar teologia narrativa, cujos fundamentos epistemológicos convêm em profundidade com a reflexão ecumênica, como veremos, é chamado a nos libertar dos dois modelos que geralmente prevalecem em teologia, o dogmático e o sistemático. No curso de ecumenismo não se pode querer discutir em profundidade seus fundamentos dogmáticos, não só pelo exíguo tempo de que se dispõe, como pelo

⁵ Evitamos empregar a denominação corrente de agentes de pastoral ou pastorais, porque o ecumenismo não é, a bem dizer, uma atividade pastoral determinada, senão um espírito que deve alimentar transversalmente toda atividade eclesial, desde a formação até a atividade evangelizadora e missionária propriamente ditas.

⁶ Sobre o caráter retórico da elaboração e do ensino da teologia o melhor trabalho que conhecemos é: VIAU, Marcel. *Le Dieu du Verbe*. Paris-Montréal: CERF-Médiaspaul, 1997.

fato de que a discussão dogmática, como o comprova a história, leva à controvérsia, muito mais do que ao diálogo. Também não se pode construir sistematicamente uma doutrina do ecumenismo a partir de seus fundamentos, pois o que está precisamente em causa, no ecumenismo, é a forma diversa de conceber os fundamentos da unidade entre os cristãos. Esse trabalho dogmático-sistemático deve ser feito no quadro de cada uma das disciplinas teológicas, cristologia, antropologia, eclesiologia, sacramentos etc. e constitui o conteúdo próprio dos diálogos bilaterais. O curso de ecumenismo visa manifestar a importância e preparar basicamente os alunos para abordar, no Espírito de Jesus, o convívio e o diálogo com cristãos de outras igrejas e denominações.

Esse preparo é abrangente. Não se limita unicamente ao preparo intelectual indispensável, requer, necessariamente, um preparo espiritual e uma prática efetiva de compreensão, acolhimento e colaboração com o outro. Daí a importância de se conceber o curso de ecumenismo trabalhando simultaneamente nessas três dimensões de reflexão, vida espiritual e prática ecumênica, de sorte que cada uma delas provoque, ilumine e manifeste o alcance das duas outras. Sob esse aspecto o curso de ecumenismo é como um laboratório, ou melhor, na linguagem de hoje, como uma academia, em que se busca, não a forma corporal, mas a forma espiritual de viver cristãmente no mundo pluralista em que nos encontramos.

AS ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS

Dado esse objetivo, propomos que se siga, no curso de ecumenismo, uma estratégia circular ou espiralada. Em lugar de um curso linear, em que se transmitam determinados conteúdos, trabalhar a partir dos interesses intelectuais, espirituais e pastorais dos alunos, indicando como satisfazê-los numa perspectiva ecumênica, o que hoje não só é possível, como indispensável em todos os aspectos, momentos e níveis da vida da comunidade cristã, local e universal.

Esse círculo ou espiral passa por quatro pólos ou tarefas aos quais volta constantemente cada vez que se aborda um tema particular ou um centro de interesse específico.

O fato ecumênico

O ponto de partida é sempre o **fato ecumênico**, são os dados da história, que é mestra da vida, como dizia João XXIII na abertura do Vaticano II⁷. A progressiva mudança de atitude das igrejas e comunidades cristãs umas em relação às outras, que se verificou preliminarmente entre os evangélicos, a partir dos fins do século XIX, veio a se institucionalizar no Movimento Ecumênico, com o qual a Igreja Católica acabou se articulando desde a preparação do Vaticano II. Essa mudança de atitude entre as igrejas e, logo em seguida, entre as grandes religiões, constitui o grande “sinal dos tempos”, que se insere, aliás, no movimento de aproximação das religiões, no seio da unificação do mundo e da atenção que se passou a dar aos grandes problemas comuns da humanidade, como o cuidado do meio ambiente, os direitos humanos e a paz. Nesse contexto cultural surge o ecumenismo, marca indispensável do momento contemporâneo em que vivem os cristãos, que não pode, portanto, deixar de ser preocupação fundamental da Igreja. Toda reflexão e ação ecumênicas só se entendem dentro desse contexto histórico. A reflexão e a ação eclesiais que não o levarem em consideração, estão sendo cegas aos sinais dos tempos e ameaçadas de infidelidade grave ao desígnio salvador universal de Deus. Essa base necessariamente histórica da educação ecumênica corresponde à idéia de que a teologia ecumênica é eminentemente narrativa e que deve ser feita numa perspectiva retórica com base no reconhecimento de que os fatos são a expressão irrefutável da vontade de Deus na história⁸.

⁷ Referimo-nos ao discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, de 11 de outubro de 1962, que pode ser lido em *Vaticano II, Mensagens, Discursos e Documentos*, nn. 26*-84*, São Paulo; Paulinas, 1998. É importante observar que, o que aqui sugerimos, provém da análise desse discurso, por ser ele considerado como particularmente inspirado e estar comandado pela estratégia ecumênica adotada no Concílio.

⁸ É importante que os alunos sejam iniciados na leitura “teológica” da História. Os estudos bíblicos, que deveriam cuidar dessa iniciação, muitas vezes se limitam aos aspectos mais científicos e literários, preparação indispensável, mas insuficiente, para a penetração do texto sagrado. A doutrina dos autores espirituais sobre os acontecimentos quais expressões do que Deus realmente quer são outra via de acesso recomendada. Gosto de me referir, por exemplo, ao esforço que faz São Francisco de Sales para elaborar essa doutrina no 9º livro de seu *Tratado sobre o amor de Deus*. Cito, em tradução livre, o final do capítulo 14: “Melhor do que estar a procurar saber

Daí a necessidade de fundamentar e ter sempre presente a **possibilidade do ecumenismo**. Baseia-se, para usar a terminologia de João XXIII, na distinção entre a substância da fé e suas expressões. Essa distinção comanda toda a reflexão conciliar. É a “distinção entre as verdades reveladas [...] a forma de as enunciar e as doutrinas teológicas” de que fala o *Diretório*⁹. Vem expressa, ora como distinção entre o depósito da fé e suas expressões, ora como a distinção entre a Tradição, no singular, com maiúscula, e as tradições, como acontece no recente documento do Conselho Mundial de Igrejas sobre a hermenêutica¹⁰. O *Catecismo*, numa forma feliz, indica o fundamento dessa distinção quando diz que “a fé é primeiramente uma *adesão pessoal* do ser humano a Deus, ao mesmo tempo que é, inseparavelmente, *o assentimento livre a toda verdade que Deus revelou*”¹¹.

Como bem o resume o documento sobre a *Dimensão Ecumênica*, ao assinalar “os elementos-chave para assegurar a dimensão ecumênica da cada disciplina teológica”, essa distinção, aí denominada hermenêutica, vem em primeiro lugar, pois, sem ela, os estudantes não podem distinguir o depósito da fé do modo como as verdades são formuladas, tornando impossível qualquer atividade ecumênica¹².

qual é a vontade de Deus, é louvá-lo e agradecê-lo por tudo que nos acontece, expressão de sua vontade real – *cette occupation de notre volonté est excellente, quand elle quitte le soin de vouloir e choisir les effets du bon plaisir divin, pour louer et remercier ce bon plaisir de tels effets!*”

⁹ *Diretório*, n. 74, em que se citam a *Gaudium et Spes*, n. 62,2; a *Unitatis Redintegratio*, 6 e a instrução *Mysterium Ecclesiae* da Congregação da Doutrina da Fé, de 1973.

¹⁰ Conselho Mundial de Igrejas. Comissão Fé e Constituição. CONIC. *Um tesouro em vasos de argila: Instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 2000.

¹¹ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 150. Os grifos estão no texto.

¹² *Dimensão ecumênica*, n. 10-11.

A expressão está na base da *Dimensão ecumênica*, que fala da “necessidade da formação ecumênica de todos os fiéis”, num texto que não pode ser entendido levianamente¹³. O importante, porém, é estabelecer as bases teológicas, do ponto de vista católico, dessa **necessidade**, que se estende a toda a vida pessoal e da comunidade cristã, e se faz sentir com não menos força no curso de ecumenismo, instrumento de seu convencimento. Os argumentos para convencer os alunos da necessidade do ecumenismo provêm da doutrina da unidade e da universalidade da salvação, de que a comunidade cristã é o sacramento, fundada na cristologia, na antropologia e na eclesiologia adotadas no Vaticano II, como expressão da Revelação cristã. A cristologia e a antropologia têm seu lugar maior na primeira parte da *Gaudium et Spes*, que estabelece o agir humano, consciente e livre, cujas dimensões universais, inclusive cosmológicas, manifestam-se plenamente em Cristo, são a base do entendimento entre os humanos e do serviço da Igreja ao mundo. A eclesiologia aparece sobretudo na *Lumen Gentium* e no *Unitatis Redintegratio*, em que o foco ou vértice da Igreja deixa de ser sua realidade histórica, para se tornar a própria vida de Deus, do Pai, com o Filho e o Espírito Santo. Sendo assim é **indispensável** que a vida de todo cristão e de todas as comunidades que crêem em Jesus Cristo Salvador caminhe junto, centralizadas em Cristo, não em si mesmas, na Igreja, mas em Cristo e, por Cristo, em Deus, por maiores que sejam os obstáculos à plena *koinonia*.

Sem poder desenvolver aqui toda a fundamentação teológica do lugar central que ocupa o ecumenismo na Igreja, fundamentação que se apóia tanto na história, na realidade ecumênica do mundo religioso nos dias de hoje, como na doutrina da Igreja, sacramento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano, limitamo-nos a observar, em continuidade com a inversão copernicana acima indicada, que a realidade histórica da Igreja deixando de se identificar pura e simplesmente com a Igreja una, santa, católica e apostólica que confessamos no Credo, como ficou patente nas considerações hermenêuticas

¹³ *Dimensão ecumênica*, n. 3.

acima desenvolvidas, o foco da unidade deixa também de ser a realidade histórica em que subsiste a Igreja que confessamos no Credo, para se tornar a unidade de toda a humanidade em Deus, de que a Igreja histórica é o sacramento. Sinal e instrumento da unidade da humanidade, a missão da Igreja é profunda e decisivamente ecumênica, sendo ela infiel a si mesma e à sua missão quando põe obstáculos ou limites ao ecumenismo.

A iniciação ao diálogo

Finalmente, o quarto momento será a **iniciação ao diálogo**. Todo discurso cristão deve hoje ser feito em clima de diálogo. Esse discurso começa, naturalmente, pela leitura da Sagrada Escritura, que é um patrimônio comum de todos os cristãos, mas se estende a todos os capítulos da teologia (Deus, Trindade, Jesus Cristo, Igreja, Sacramentos, Escatologia etc.). Cabe lembrar a importância de trabalhar alguns dos documentos dos diálogos bi-laterais ultimamente desenvolvidos, como a *Declaração Conjunta* com as Igrejas Luteranas, o *Dom da Autoridade*, para citar apenas dois dos mais recentes e mais importantes.

A realidade ecumênica brasileira, sobretudo nas regiões menos afetadas pela imigração européia, constitui um grande desafio. A iniciação ao diálogo não pode, por um lado, fugir ao efetivo convívio com as igrejas missionárias de proveniência sobretudo norte-americana, como as igrejas metodistas, presbiterianas, batistas etc. Por outro não se pode desconhecer a importância das denominações pentecostais e até mesmo neo-pentecostais, devendo-se formar os alunos, ainda que de maneira genérica, para o diálogo ecumênico com esses diversos grupos, cada um deles com sua especificidade e sua posição mais ou menos diversificada a respeito do diálogo com a Igreja católica. Reside aqui o maior desafio, talvez, do curso de ecumenismo. Seria preciso que se estudasse a fundo a melhor maneira de conduzir esses diálogos, o que exige dos teólogos católicos muito mais do que em geral se tem feito¹⁴.

¹⁴ Um exemplo maior, que deveria ser seguido: CÉSAR, Waldo; SHAUILL, RICHARD. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: Promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. Além da inteligente análise teológica de Waldo César,

Seria necessário que esse quarto ponto não se restringisse à disciplina ecumenismo (em que não há espaço senão para brevíssimos exemplos), mas fosse cada vez mais largamente praticado no ensino de todas as outras disciplinas. Muitas vezes conserva-se ainda uma abordagem dogmática, orientando os alunos numa direção mais da controvérsia do que do ecumenismo, ou sistemática abstrata, como se houvesse uma expressão intemporal da verdade a ser estabelecida preliminarmente. A Verdade, que é Deus, princípio de todo o conhecimento, que nos foi generosamente comunicada na Revelação, como elemento integrante indispensável do desígnio salvador do Pai e das missões do Filho e do Espírito, só se manifestará plenamente na realização final do desígnio de Deus. Ela não nos é acessível, enquanto caminhamos para a Pátria, senão em formas limitadas, inseridas no contexto cultural particular em que vivemos, e não deixa nunca de ser objeto de *busca* das pessoas e das comunidades humanas cristãs. Reconhecemos o valor das diversas expressões dogmáticas da Verdade, através dos tempos, mas não nos podemos furtar à necessidade de, em continuidade com o passado, buscar formas atuais, que sejam expressão dessa mesma Verdade, para nossos contemporâneos. O curso de teologia não pode ter a pretensão senão de elaborar os critérios para o discernimento da Verdade nas nossas verdades. Sob esse aspecto se pode dizer que a Igreja é uma comunidade hermenêutica, como o enuncia o documento citado do Conselho Mundial de Igrejas já citado¹⁵.

O ECUMENISMO E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Entrevistado durante a celebração papal do dia 1º de janeiro, o dominicano Georges Cottier, Mestre do Sagrado Palácio, declarou que a prioridade da Igreja nesse terceiro milênio deve ser o diálogo inter-religioso. Mas e o ecumenismo? perguntou o entrevistador. A resposta foi que são inseparáveis,

a análise teológica de Shauill, assumidamente calvinista, parece desafiar em mais de uma passagem, a teologia católica, para saber como ela resolveria os problemas que levanta, na realidade, o pentecostalismo para a estruturação mesma da Igreja.

¹⁵ Conselho Mundial de Igrejas. Comissão Fé e Constituição. CONIC. *Um tesouro em vasos de argila: Instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 2000.

pois em face do mundo, da unidade espiritual dos humanos e da paz, os cristãos temos de estar unidos. Não há diálogo inter-religioso sem ecumenismo. Se uma igreja local, um grupo religioso qualquer, pretende inaugurar um diálogo com qualquer cultura ou religião não cristã, deve começar por tratar os outros cristãos como irmãos e cuidar de viver, pensar e agir em comunhão com todos os que estão unidos pelos laços da mesma fé, da mesma esperança e do mesmo amor, fiéis a Jesus e ao seu Espírito.

Essa prioridade do diálogo inter-religioso *na ordem da intenção*, pressupõe, portanto, a prioridade do ecumenismo *na ordem da realização*. Devemos estar juntos e unidos todos os cristãos, para responder aos desafios que lança o mundo a todos os que trazemos, ainda que em vasos frágeis, o nome de cristãos.

É interessante observar essa prioridade assinalada na *Declaração Dominus Jesus*, fiel, neste ponto, à doutrina da universalidade da salvação, que desempenhou papel decisivo na reflexão conciliar. Mas como articular com a doutrina da universalidade da salvação, a posição particularista da Igreja defendida na *Dominus Jesus*? A coerência teológica exige que, sendo universal, a salvação não seja considerada de nenhuma igreja particular, senão de Deus, por Jesus Cristo, presente, no Espírito, no coração de todos os humanos, testemunhado e servido por todos aqueles que invocam o seu nome, por mais profundos que sejam os abismos culturais e religiosos que os separem na história.

Ainda uma vez aqui, é preciso distinguir para unir. O curso de ecumenismo tem todo interesse em guardar a sua especificidade, para que se esclareça e reforce nossa adesão de fiéis cristãos à realidade histórica da Igreja, através da qual acedemos à salvação universal. Isto não quer dizer, porém, que se deva separar o ecumenismo do diálogo inter-religioso. Pelo contrário. Parece-nos hoje indispensável introduzir como dimensão transversal no estudo da teologia, a perspectiva inter-religiosa, e, talvez mesmo, cuidar de estruturar uma disciplina de formação para o diálogo inter-religioso, com estatuto próprio, que não se confunde nem com as ciências nem com a teologia das religiões. Mas este é um outro assunto.

Francisco Catão é Doutor em Teologia pela Universidade de Estrasburgo - França.
Leciona no Instituto Teológico Pio XI. cataof@ig.com.br

REPRODUÇÃO HUMANA ASSISTIDA VALORAÇÃO ÉTICO-TEOLÓGICA NA PERSPECTIVA DOS EXCLUÍDOS

Frei Dr. Luiz Augusto de Mattos

A presente reflexão tem como objetivo aprofundar a temática da reprodução humana assistida (RHA) a partir da experiência de vida dos excluídos¹. Aprofundamento que se limitará ao enfoque ético-teológico.

Com o progresso biotecnológico a sociedade e a Igreja estão sendo surpreendidas com as novidades que a todo momento são divulgadas e os desafios que se apresentam por exemplo nos níveis ético e teológico. Diante das conquistas, como a de uma mudança qualitativa no domínio da reprodução humana, geralmente ocorrem duas reações: uma que vê a conquista como salutar, e outra que demonstra preocupação com o que poderá acontecer de não benéfico num futuro não longínquo.

¹ Entende-se por excluídos todos os que estão fora dos benefícios da atual sociedade dinamizada por uma economia de mercado excludente.

"O sociólogo José de Souza Martins tem o seguinte comentário sobre a exclusão social: a exclusão não só produz "uma reinclusão em relações sociais precárias e marginais, como produz, também, uma reinclusão ideológica no imaginário da sociedade de consumo e nas fantasias pasteurizadas e inócuas do mercado, qualquer que seja ele, até mesmo o mercado dos valores sagrados da tradição ou da dignidade humana. (...) A nova desigualdade separa materialmente, mas unifica ideologicamente. No entanto, a nova desigualdade se caracteriza, basicamente, por criar uma sociedade dupla, como se fossem dois mundo que se excluem reciprocamente, embora parecidos na forma: em ambos podem ser encontradas as mesmas coisas, aparentemente as mesmas mercadorias, as mesmas idéias individualistas, a mesma competição. Mas as oportunidades são completamente desiguais. A nova desigualdade resulta do encerramento de uma longa era de possibilidades de ascensão social, que foi característica do capitalismo até há poucos anos. Apesar disso, o imaginário que cimenta essa ruptura é um imaginário único, mercantilizado, enganador e manipulável". MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. p. 21-22.

Partindo dessa preocupação com a vida dos excluídos, ou seja, dos insignificantes para a lógica da sociedade mercadocêntrica, a reflexão aprofundará a perspectiva ético-teológica tendo como interlocutor esses sempre descartados. Os pobres-sempre-excluídos se apresentam como interlocutores não tanto por terem poder de transformação da sociedade – essa tem sido sempre a realidade histórica deles – mas por serem fundamental referência ética e teológica que reorienta nosso discurso e nossa prática. Eles possibilitam uma postura crítica, profética, teologal frente aos poderes de morte que expropriam os mais indefesos.

Este estudo é motivado por uma ética do cuidado e do enternecimento em relação à inalienável dignidade da vida nas corporeidades dos excluídos. Sabe-se que o risco, por exemplo, de manipulação, de dominação, de seleção eugênica, do aluguel de útero de mulheres pobres no campo da RHA, não pode ser descartado e ignorado, sobretudo dentro de uma situação sócio-política e cultural em que se descarta aqueles que são considerados inaproveitáveis e sobrantes. E ainda: com as pesquisas e as conquistas, no que diz a área da reprodução humana, levantam questionamentos preocupantes, como: quem se beneficiará dos avanços e conquistas? Como enfrentar a paradoxal distância entre as conquistas pró-vida e a realidade de exclusão vivida pela imensa maioria do povo? Como se situar diante de uma mentalidade capitalística que não tem o excluído como preocupação, a não ser como fonte de exploração (por exemplo, cobaia involuntária de experimentações)? Como a reflexão teológica se posiciona diante do biopoder da tecnologia reprodutiva ao optar pelos pobres?

Partindo dessas preocupações a reflexão optou por uma perspectiva ético-teológica que estuda a RHA desde um enfoque latino-americano da Bioética. Como se diz: “A emergência e o estilo da Bioética latino-americana estão relacionados, antes de mais nada, com as conseqüências da situação social e econômica da América Latina para a área da saúde. (...) Dá-se mais ênfase à justiça social e à opção pelos mais fracos e desfavorecidos”². Enfim,

² JUNGUES, José R. *Bioética*. p.24.

analisa uma questão *microética* - a RHA - situando-a dentro da questão *macroética*, ou seja, a situação dos pobres excluídos.

Considerando a tensão dialética entre a questão microética e a questão macroética o pobre excluído é apresentado como critério *ético-teológico*. Isto, por serem os pobres-excluídos (indivíduos, grupos, etnias, nações) os sujeitos éticos capazes de apresentar uma interpelação diante dos projetos de pesquisa, do novo poder biotecnológico, do desenvolvimento de pesquisa no campo da RHA; e de despertarem a sociedade e a Igreja para práticas libertadoras em relação à pessoas e coletividades despossuídas de dignidade e necessitadas de solidariedade e de justiça. Apesar de que na tradição eclesial sempre houve a preocupação da opção pelos pobres por parte da Igreja. Tendo em vista essa ótica a reflexão seguirá os seguintes passos: primeiro, uma análise da RHA no contexto sócio-político; segundo, um estudo da vida dos excluídos frente às novas tecnologias reprodutivas, e, por fim, uma valoração ético-teológica da RHA na perspectiva dos excluídos.

I. A REPRODUÇÃO HUMANA ASSISTIDA NO CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO

A sociedade é atravessada por uma revolução biotecnológica que está, cada vez mais, possibilitando o domínio no campo da RHA. Revolução que apresenta possibilidades inéditas e fascinantes. Tudo parece mostrar que realidade e ficção científica se entrelaçam – como se fosse o inaugurar do “oitavo dia da criação” (onde se faz um ser à nossa imagem idealizada) a partir do paraíso prometido pelo avanço técnico-científico na área da reprodução da vida. Não obstante é impossível ignorar o lado do temor³. Inclusive a

³ O cientista Jacques Testart afirma: “A biologia está na moda. Ela fascina e preocupa ao mesmo tempo, como a física, meio século atrás... Não é o sacrifício de ovos eventualmente inumeráveis que me atormenta; mas sim essa louca perspectiva da criança inteiramente manipulada, cuja vinda dará necessariamente ensejo à decepção. (...) O perigo, o abismo para o futuro do primata sábio, está na calibragem individual de sua procriação. (...) Creio que chegou o momento de fazer uma pausa, o momento de autolimitação do pesquisador. O pesquisador não é o executor de todo projeto que

Igreja tem mostrado sua preocupação com as novas experimentações científicas no campo da reprodução humana⁴.

Compreender a força de determinação da RHA em nossa realidade sócio-política, exige aprofundar a lógica expropriadora por trás das experimentações. As experimentações passam, hoje, por uma mercantilização que vai ao encontro da manutenção de uma sociedade que lucra em cima dos empobrecidos. A guerra bioengenheirada é uma realidade incontestável! Não é de se estranhar, em nome de uma nova espécie de eugenia (controle da reprodução da espécie com o objetivo de melhorá-la), de que se caminha para um “liberalismo biológico” (J. Testart), ou seja, condições sócio-econômicas favorecem

nasce da lógica própria da técnica. Colocado no cadinho da espiral dos possíveis, ele adivinha, antes de qualquer outra pessoa, para onde tende a curva, o que ela vem apaziguar, e também o que vem abolir, censurar, renegar. Eu, pesquisador de procriação assistida, decidi parar. Não a pesquisa para fazer melhor o que já fazemos, mas a que opera uma mudança radical da pessoa humana no ponto de encontro da medicina procriativa e da medicina preditiva”, TESTART, J. *O ovo transparente*. p. 19-25.

⁴ “...Infelizmente, este panorama inquietante (ameaças à vida humana), longe de diminuir, tem vindo a dilatar-se: com as perspectivas abertas pelo progresso científico e tecnológico, nascem outras formas de atentados à dignidade do ser humano, enquanto se delinea e consolida uma nova situação cultural que dá aos crimes contra a vida um aspecto inédito e – se possível – ainda mais iníquo, suscitando novas e graves preocupações: amplos setores da opinião pública justificam alguns crimes contra a vida em nome dos direitos da liberdade individual e, sobre tal pressuposto, pretendem não só a sua impunidade, mas ainda a própria autorização da parte do Estado para os praticar com absoluta liberdade e, mais, com a colaboração gratuita dos serviços de saúde.

“Ora, tudo isto provoca uma profunda alteração na maneira de considerar a vida e as relações entre os homens. O fato de as legislações de muitos países, afastando-se quicá dos próprios princípios brasileiros das suas Constituições, terem consentido em não punir, ou mesmo até em reconhecer a plena legitimidade de tais ações contra a vida, é conjuntamente sintoma preocupante e causa não marginal de uma grave derrocada moral: opções, outrora consideradas unanimemente criminosas e rejeitadas pelo senso moral comum, tornam-se pouco a pouco socialmente respeitáveis. A própria medicina que, por vocação, se orienta para a defesa e cuidado da vida humana, em alguns dos seus setores vai se prestando em escala cada vez maior a realizar tais atos contra a pessoa, e, deste modo, deforma o seu rosto, contradiz-se a si mesmo e humilha a dignidade de quantos a exercem”, JOÃO PAULO II. *Encíclica Evangelium Vitae*. n.4.

uma prole com mais qualidade e garantia de sobrevivência. A vida parece ser determinada pela política da eficiência e da competitividade, da integração (inclusão) e da exclusão.

A expropriação proveniente pelo Mercado biotecnológico é evidente, sobretudo, quando se constata que o avanço técnico-científico é acompanhado por uma política de gordos dividendos. Na maioria absoluta dos países do Terceiro Mundo, os pobres assistem ao avanço tecnológico em concomitância com a miséria do povo. No Brasil, por exemplo, estamos com um salário mínimo mensal injusto. Não há como não suspeitar que a tecnologia biogenética esteja financiada com a exploração da população nos países subdesenvolvidos. O custo da tecnologia, via expropriação, dizem as vozes abalizadas tecnicamente, é um sacrifício necessário. Mas, o que se percebe, é que as grandes conquistas da biotecnologia continuam reservadas aos ricos, prestando-se à formação de monopólios. A experimentação e a manipulação em nível embriogenético humano levantam questionamentos sérios, quer a respeito do sustento dos custos das pesquisas, quer a respeito do endereçamento social das conquistas. Quem se beneficiará de todos esses avanços? Se por um lado, teoricamente, a qualidade de vida ganharia com os avanços, na prática assistimos a uma paradoxal distância entre as conquistas pró-vida e a realidade de miséria.

As novas conquistas da biotecnologia ou as tecnologias utópicas, na área da RHA, estão trabalhando para o grande sonho: o “supercorpo divino”, o super-homem, a vida perfeita, o novo Adão; vale dizer: “nascimento de um ser humano que estaria em ‘grande saúde’, isto é, de quem uma ‘prescrição’ retiraria toda doença hereditária antes mesmo de ele ter nascido e toda predisposição a ser cometido por qualquer outra doença. Prescrição no sentido médico, evidentemente, mas que teria de particular o fato de, longe de curar *a posteriori*, curar *a priori*, na ausência de todo sintoma”⁵. Enfim, em adoração ao “bezerro de ouro tecnológico” os cientistas buscam chegar ao horizonte último da Grande Saúde: o ser humano sem defeitos, completo. O problema é o risco de uma apartação biológica, a qual será construída por um

⁵ SFEZ, Lucien. *A saúde perfeita*: Crítica de uma nova utopia. p. 21.

progresso técnico-científico que beneficiará os que estão integrados no mercado. Por isso, como equacionar o fato do avanço biotecnológico no campo da RHA e a realidade de empobrecimento e exclusão da imensa maioria do povo? Como não favorecer uma “subclasse genética”?

A seguir, tentar-se-á tratar a respeito das possíveis conseqüências, para a vida dos pobres, com as implementações advindas de um desenvolvimento biotecnológico no que diz o modo de reproduzir.

II. A VIDA DOS EXCLUÍDOS FRENTE ÀS NOVAS TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS (NTERS)

Na atualidade tratar dos direitos humanos em relação aos pobres implica, também, falar dos direitos reprodutivos. Por quê? A desigualdade sócio-econômica é refletida no paradoxo onde a tecnologia médica mais avançada convive com os fracassos dos serviços de saúde pública, assim como milhares de abortos clandestinos convivem com a sofisticação do bebê de proveta. A mentalidade é que conhecimento (= poder técnico-científico) significa maior poder de fazer – identifica o poder-fazer com o bem-fazer. E quem economicamente pode ter acesso ao bem fazer terá possibilidade de um tratamento de boa qualidade. E mais: dentro de uma sociedade que caminha para a “genetocracia”, os despossuídos e desprotegidos deveriam lutar por direitos genéticos⁶. Diante da revolução tecnológica no mundo da reprodução humana os pobres não poderão, mais uma vez, serem vítimas.

⁶ Comenta o cientista J. Rifkin: “Alguns engenheiros genéticos acreditam que uma futura genetocracia seja totalmente inevitável. Lee Silver, biólogo molecular da Universidade de Princeton, escreve sobre um futuro não tão distante no qual existiriam duas classes biológicas distintas: a que ele se refere como os Ricos em Genes e os Naturais. Os Ricos em Genes, que responderiam por 10% da população, foram aprimorados com genes sintéticos e tornaram-se os governantes da sociedade. Entre eles estão os homens de negócios, músicos, artistas, intelectuais e atletas Ricos em Genes, cada um deles tendo recebido os genes específicos que lhes permitem ter sucesso em seus respectivos campos de atuação, de forma nunca antes imaginada por aqueles nascidos ao acaso da natureza. No centro dessa nova aristocracia genética estão os cientistas Ricos em Genes, aprimorados com traços especiais que aumentam suas habilidades mentais, conferindo-lhes o poder de ditar as normas dos futuros avanços

No campo da RHA os pobres, muitas vezes, acabam sendo expropriados na objetividade e na subjetividade de suas corporeidades. É claro que, precisamos aprofundar tal assunto e não podemos deixar de nos indignar quando constatamos, por exemplo, que as mulheres têm sido cobaias involuntárias nas experimentações científicas, sobretudo na área das novas tecnologias contraceptivas. Pois é sobre o corpo das mulheres mais vulneráveis do mundo (pobres e negras) que são realizados a maioria dos testes.

Isto ocorre com todos aqueles que não têm seus direitos sociais e/ou reprodutivos assegurados justamente. No mundo periférico, a vida e a reprodução da vida dos empobrecidos têm pouco valor. É necessário sair do imediatamente percebido e compreender melhor o momento em que vivemos e o processo de: desrespeito à cidadania, aumento da violência contra o corpo dos pobres, preferencialmente, das mulheres e, em especial - como a crise em que vivemos não se restringe a não ter pão, emprego, alternativas de sobrevivência econômica - uma crise de desencanto e de sentido de impotência diante de um contexto que se apresenta como imutável e muito complexo.

As pessoas pobres, quase sempre, vivem uma opção no campo reprodutivo como única saída – opção de mão única! Estão bloqueadas a consciência e uma alternativa de vida para regular a capacidade reprodutiva que não passe pela imposta dentro do contexto. Para a maioria, a autonomia, a liberdade, o sonho estão limitados por imposições sócio-existenciais referidas

evolucionários na Terra. Silver afirma que: (...) com a passagem do tempo, a distância genética entre os Naturais e os Ricos em Genes tornou-se cada vez maior, e agora há pouca possibilidade de elevação, da classe inferior para a superior (...) Todos os aspectos dos setores da economia, comunicação, entretenimento e do conhecimento são controlados por membros da classe dos Ricos em Genes (...) Os filhos dos Ricos em Genes e dos Naturais crescem e vivem em mundos sociais segregados, onde existe pouca possibilidade de contato (...). Finalmente, as duas classes se tornarão os humanos Ricos em Genes e os humanos naturais – espécies totalmente distintas, sem nenhuma possibilidade de hibridização entre elas e com tanto interesse amoroso, uma pela outra, quanto o ser humano atual teria por um chimpanzé. Silver reconhece que a crescente polarização da sociedade nessas duas classes a que ele se refere poder ser injusta, mas ele rapidamente acrescenta que os pais mais ricos sempre puderam dar a seus filhos todo tipo de vantagem”, RIFKIN, J. *O século da biotecnologia*. p. 178.

não somente às condições materiais mas, também, à produção sócio-cultural do desejo. Um corpo sofrido, mutilado, um querer determinado por uma lógica excludente, não tem fôlego para transmutar-se em outros amores e querer.

Hoje, o conflito na sociedade é construído, também, através da desigual oportunidade na reprodução da vida, apesar do imaginário dos poderosos. Em outras palavras: no mundo desenvolvido a tecnologia genética significa o avanço da medicina de ponta, desenvolvendo sofisticados métodos concepcionais, enquanto que no mundo periférico, existem políticas visando à inibição da explosão demográfica, ou seja, esterilização das mulheres em tempo fértil.⁷ Tudo isso revela uma imensa contradição; significa que determinadas etnias, classes, tipos de pessoas devem ser criados e outros, na medida do possível, não devem proliferar. Para cada segmento da sociedade existe uma política demográfica. Por um lado, favorece através da RHA – tecnologia genética -, o nascimento de filhos do mundo da burguesia (os integrados no mercado). Por outro, através da esterilização, por exemplo, procura-se reduzir o contingente dos pobres. Ocorre-se um verdadeiro descompromisso de quem tem poder com a vida dos que já têm a vida ameaçada, indefesa. Inclusive os poderosos lucram com a sujeição e a mercantilização do corpo dos pobres.⁸

⁷ A pesquisadora Mary Garcia Castro afirma: “Cerca de 75%... das mulheres esterilizadas na Bahia eram classificadas, segundo as estatísticas oficiais, como cor preta ou parda. Note-se que na Bahia a maioria das mulheres esterilizada seria da raça negra... Já no Brasil como um todo, predominam as mulheres de raça branca entre as esterilizadas, ou seja, 61,8%. Tais informações alertam para a importância de discutir mais a relação entre sistema de discriminação racial e prática de esterilização antes de avaliar que tal prática estaria a uma estratégia de genocídio da raça negra..., inclusive porque na Bahia predominam demograficamente os afro-brasileiros, e entre estes, os pobres. Portanto, seria esperado que a maioria das mulheres esterilizadas fossem negras e pobres. Assim, ao mesmo tempo em que questiono a propriedade e conveniência da tese de que haveria um voluntarismo de Estado ou do sistema contra a raça negra, com a permissividade e o incentivo de cirurgias de esterilização, uma vez que tal tese não reflete sobre a complexidade dos aparatos ideológicos que induzem vítimas a serem cúmplices de ações que resultam em prejuízo de uma identidade coletiva – no caso, a raça negra -, nem a falta de alternativas imediatas para superar situações de necessidade econômico-material...). CASTRO, Mary C. Esterilização de mulheres no Brasil. *Cadernos do CEAS*. n.138, p. 23-24.

⁸ A Igreja no Continente latino-americano tem testemunhado uma atitude profética ao estar do lado dos pobres. Na exaltação pós-sinodal *Ecclesia in América* afirma: “Domina cada vez mais, em muitos países americanos, um sistema conhecido como

A barbárie da emergente política internacional no campo da genética leva a um verdadeiro “neocolonialismo tecnocientífico”.⁹ Consta-se que a transferência de tecnologia ocorre de forma diferenciada e discriminatória, cerceando o direito de aprender dos habitantes do mundo pobre. Os países ditos do Primeiro Mundo celebram alianças estratégicas para transferir ou socializar o conhecimento científico e tecnológico. Esse é o processo testemunhado pelos Estados Unidos, Japão e CEE (Comunidade Econômica Européia), mais conhecido como esforço de cooperação internacional (entre os países ricos). Para ensinar alguma coisa (em geral já obsoleta) aos países pobres ou medianamente industrializados, os ricos realizam acordos que envolvem a transferência (venda) de saber tecnocientífico. Os que aceitam tais acordos assumem gastos fabulosos que aumentam assustadoramente suas dívidas externas, e vivem o perverso neoliberalismo.

‘neoliberalismo’; sistema que, apoiado numa concepção economista do homem, considera o lucro e as leis de mercado parâmetros absolutos em detrimento da dignidade e do respeito da pessoa e do povo. Por vezes, esse sistema transformou-se numa justificação ideológica de algumas atitudes e modos de agir no campo social e político que provocam a marginalização dos mais fracos. De fato, os pobres são sempre mais numerosos, vítimas de determinadas políticas e estruturas frequentemente injustas”, n.56

⁹ A autora da terminologia empregada Fátima Oliveira reflete: “Hoje, a medicina preventiva genética – centrada quase exclusivamente apenas no diagnóstico genético – aponta para o controle de qualidade do produto a ser concebido. Embora estime-se em 6000 as doenças genéticas passíveis de diagnósticos, destas mil já estão localizadas, os diagnósticos só são possíveis para cerca de 500 e o tratamento para apenas algumas. Diagnostica-se os chamados defeitos genéticos, faz-se diagnóstico genético pré-implantatório em pré-embriões (considerado assim até 14 dias após fertilização), em embriões, em fetos, com o intuito de selecionar os que se considera melhores. Define-se e pré-seleciona-se sexo. O que for considerado imprestável é abortado na prole! (...) Já é possível fazer diagnóstico pré-natal de algumas doenças hereditárias ou genéticas graves; diagnosticar predisposição biológica e fazer tratamento para doenças do patrimônio genético. A micromanipulação genética (diagnóstico pré-implantatório) não deixa escapar embriões com defeito de fabricação. O enfoque patriarcal e misógeno em muitas destas práticas é explícito. Chegamos ao controle de qualidade quase total na produção de humanos! Na procriação humana assistida não estão demarcadas as fronteiras entre diagnóstico genético pré-natal e controle de qualidade total. A triagem genética de embriões e a bioengenharia, ou o adestramento de genes, trouxeram problemas éticos de grande vulto, por exemplo, a vontade de determinar pedigree para seres humanos”. OLIVEIRA, F. *Opressão de gênero, genética e bioética*. p. 91.

Outro aspecto intrigante é que a crise encontrada hoje na reprodução da vida – social ou laboratorial – devido à desigualdade na chance de uma digna e justa reprodução, coincide com as altas taxas de lucro, por exemplo, nas indústrias transnacionais. As vantagens de lucro e a sobrevivência da humanidade entram cada vez mais em uma visível contradição. O caminho da maximização dos lucros resulta ser um caminho para a destruição da humanidade.

A partir do que foi refletido não se pode perguntar: não seria a vida e o mundo dos pobres – como indivíduos, grupos, nações e Continentes – um lugar social e uma perspectiva de análise que questiona cotidianamente o progresso técnico-científico no campo da reprodução assistida, devido ao fato inegável da experiência de desigualdade-exclusão que vivem? Nesse sentido a Igreja tem exercido uma missão profética ao denunciar a expropriação pelo progresso técnico-científico, de modo especial na esfera da reprodução da vida. A perspectiva eclesial fica clara quando afirma:

“Infelizmente, em muitas regiões do continente americano, a mulher é ainda objeto de discriminação. Por isso, pode-se dizer que a face dos pobres na América é ainda a face de muitas mulheres. Eis por que os Padres Sinodais falaram de um ‘aspecto feminino da pobreza’. A Igreja sente-se no dever de insistir na dignidade humana comum a toda pessoa. Ela ‘denuncia a discriminação, o abuso sexual e a prepotência masculina como ações contrárias ao plano de Deus’. De modo particular, ela deplora como abominável a esterilização, às vezes programada, das mulheres, sobretudo das mais pobres e marginalizadas, que está sendo praticada, com frequência sub-repticiamente, à revelia das próprias interessadas; mais grave ainda quando se recorrem a tais meios para conseguir ajuda econômica em nível internacional”¹⁰.

III. VALORAÇÃO ÉTICO-TEOLÓGICA DA RHA

Uma questão séria para a teologia moral na atualidade é a tratção ético-teológica da RHA. Ninguém pode negar o progresso conquistado para possibilitar a fecundidade biológica, na qual o filho herda o patrimônio genético

dos pais e se constitui num símbolo do amor conjugal. O problema é o que pensar, na perspectiva da moral, sobre as possibilidades que oferece a fecundação artificial.

A *posição oficial da Igreja* geralmente é construída a partir de *critérios* como:

a) *argumentação moral deontológica*: “considera-se fundamentalmente, e quase que de modo exclusivo, a ‘ação em si mesma’ (a materialidade ou o significado técnico); além disso tal ação é avaliada em relação a uma norma fixa e universal que se expressa mediante a categoria de ‘ordem natural’ (paradigma da Lei Natural) que, por sua vez é a objetivação normativa da estrutura biológica do humano”¹¹. Esta argumentação posiciona-se contra a fecundação artificial, baseando-se na natureza do ato procriativo. Acentua o ato conjugal;

b) *a alternativa da adoção*: frente à situação de esterilidade, ou para não se acentuar demais a procriação, a Igreja tem apresentado como saída a opção da adoção. Inclusive chega-se a falar também em entrega a um serviço social;

c) *saber assumir a precariedade, a limitação*: a Igreja procura conscientizar, diante de uma limitação da natureza humana, a necessidade de assumir os limites para não desorientar de uma moral que sabe equilibrar os custos e riscos pessoais com as necessidades ou desejos.

A Igreja também apresenta certas posturas morais diante da RHA, as quais dificultam aceitar a reprodução artificial. Entre estas pode-se destacar:

a) *respeitar a estrutura do ato conjugal*: é um pressuposto fundamental na doutrina da Igreja o respeito à natureza e ao sentimento humano que deve acompanhar todo ato conjugal. Não se aceita qualquer “tipo de mecanização ou artifício, que atrapalhasse o desenvolvimento natural da entrega, o que seria considerado ilícito, como um ato desumanizante que eliminaria a sua

¹⁰ JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal ecclesia in América*. n.45 - Cf. n. 58;63.

¹¹ VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes: Moral da pessoa e bioética teológica*. vol. 2, tomo 1. p. 540.

intimidade e o seu caráter sagrado. A moralidade fica configurada à realidade biológica e relacional que se dá na relação sexual. A instrução *Donum Vitae* é clara em relação a esta postura¹²;

b) *dificuldades com os métodos científicos* : posição de não aceitação de todo método que não seja natural. A *Donum Vitae* comenta a respeito das ambigüidades do progresso tecnológico/científico¹³;

c) *condena a prática masturbatória*: a masturbação sempre é condenada por ser intrinsecamente pecaminosa e, por isso, jamais seria justificada por qualquer fim bom, como seria o desejo de procriar¹⁴;

¹² A *Donum Vitae* afirma: “a transmissão da vida humana tem uma originalidade, que deriva da originalidade própria da pessoa humana. ‘A transmissão da vida humana é confiada pela natureza a um ato pessoal e consciente e, como tal, sujeito às sacrosantas leis de Deus. Leis imutáveis e invioláveis que devem ser reconhecidas e observadas. É por isso que não se pode usar meios e seguir métodos que podem ser lícitos na transmissão da vida das plantas e dos animais’;

“A procriação humana exige uma colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus; o dom da vida humana deve realizar-se no matrimônio, através dos atos específicos e exclusivos dos esposos, segundo as leis inscritas nas suas pessoas e na sua união”;

“a fecundação é querida licitamente quando é o termo de um ato conjugal de per si apto para a geração da prole, ao qual, por sua natureza, se ordena o matrimônio, e com o qual os cônjuges se tornam uma só carne. Mas, do ponto de vista moral, a procriação é privada da sua perfeição própria quando não é querida como fruto do ato conjugal, isto é, do gesto específico da união dos esposos”, CONGREG. PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Donum Vitae*. intr. 4; II, B.4^a; II, B. 4c.

¹³ “Nenhum biólogo ou médico pode razoavelmente pretender, por força da sua competência científica, decidir sobre a origem e o destino dos homens. Esta doutrina deve ser aplicada, de modo particular, no âmbito da sexualidade e da procriação”;

“Atualmente, os progressos da técnica tornaram possível uma procriação sexual, mediante o encontro in vitro das células germinais previamente retiradas do homem e da mulher. Mas aquilo que é tecnicamente possível não é, necessariamente, por esta mera razão, admissível do ponto de vista moral”, *Ibid.*, Intr. 3 e 4.

¹⁴ Diz a Instrução *Donum Vitae*: “A inseminação artificial substitutiva do ato conjugal é proibida em razão da dissociação voluntariamente exercida entre os dois significados do ato conjugal. A masturbação, mediante a qual obtém-se normalmente o esperma, é um outro sinal de tal dissociação: também quando é efetuado em vista da procriação, o gesto permanece privado do seu significado unitivo: ‘falta-lhe... a relação sexual exigida pela ordem moral, aquela que realiza ‘o sentido integral da doação mútua e da procriação humana’ no contexto do verdadeiro amor”, *Ibid.*, Introd. 3.

d) *O valor da vida humana*: a Igreja procura sempre apresentar a vida como um valor inviolável, fundamental. Por isso, não se aceita certas experimentações a partir da concepção¹⁵ ;

e) *preocupação com os riscos e os futuros perigos*: outro fator que leva a Igreja a se opor a todo tipo de práticas no campo da reprodução assistida, está a preocupação com as conseqüências futuras que delas se poderá ter¹⁶.

f) *inseminação fora do matrimônio*: repudia-se a inseminação no caso de uma mulher solteira; mostrando que a maternidade não justifica qualquer meio de conseguir tal intento. Também repudia os “bancos de esperma”, por não estarem longe de um perigoso negócio.

Com essa postura moral a Igreja apresenta uma posição crítica condicional. Procura-se evitar dois extremos: o primeiro, distanciar de atitudes de desconfiança e receios sistemáticos em relação ao processo de reprodução assistida, baseando-se numa sacralização ou defesa absoluta dos processos naturais (paradigma da lei natural)¹⁷; segundo, não idolatrar as técnicas a partir de sua eficácia e no que têm de “conquistas espetaculares”.

¹⁵ “A vida física, pela qual tem início a caminhada humana no mundo, certamente não esgota em si todo o valor da pessoa, nem representa o bem supremo do homem que é chamado à eternidade. Todavia, de certo modo, ela constitui o seu valor ‘fundamental’, exatamente porque sobre a vida física fundamental-se e desenvolvem-se todos os outros valores da pessoa. A inviolabilidade do direito do ser humano inocente à vida, ‘desde o momento da concepção até à morte’, é um sinal e uma exigência da inviolabilidade mesma da pessoa à qual o Criador concedeu o dom da vida”, *ibid.*, Introd. 4.

¹⁶ “O...congelamento dos embriões, mesmo se executado para assegurar uma conservação em vida do embrião – criopreservação – constitui uma ofensa ao respeito devido aos seres humanos, uma vez que se opõe a graves riscos de morte ou de dano à sua integridade física, priva-os menos temporariamente da acolhida e da gestação maternas, pondo-os em uma situação suscetível de ulteriores ofensas e manipulações. Algumas tentativas de intervenção no patrimônio cromossômico ou genético não são terapêuticas, mas visam a produzir seres humanos selecionados segundo o sexo ou outras qualidades preestabelecidas”, *Ibid.*, I,6.

¹⁷ Um grupo de moralistas (visão personalista) apresenta uma postura diversificada. Neste sentido reflete o moralista Francisco J. Elezari Basterra: “A separação entre sexualidade e procriação, que constitui uma imoralidade absoluta para a primeira

No intuito de tratar a RHA numa *perspectiva personalista e libertadora*, a seguir tentar-se-á aprofundar a temática partindo da pessoa e do mundo dos excluídos. Sem dúvida é muito complicado realizar uma valoração ético-teológica da RHA a partir da ótica dos pobres-excluídos. Para isso é preciso entender, entre outras coisas, que a revolução biotecnológica funciona numa aliança forte entre tecnologia, economia e interesse individual. Tudo pode contribuir para uma mercantilização, onde a vida da imensa maioria pode ser descartável. Inclusive, chega-se a afirmar a possibilidade de uma “seleção eugênica”, onde se vislumbram sociedades inteiras tentadas a praticar esta seleção em populações inteiras que possam ser consideradas geneticamente vulneráveis ou desqualificadas de acordo com o padrão ditado pela lógica dos poderosos do mercado totalitário.

Diante de uma sociedade que não tem condições objetivas de dar saúde, moradia, escola, emprego - fatores dignos e justos -, que obriga as mulheres empobrecidas a escolherem entre a permanência no trabalho ou a interrupção da gravidez, que cultiva uma mentalidade excludente e abortiva, que possibilita o acesso ao avanço tecnológico da medicina apenas aos integrados do mercado, que silencia diante do fato de que o filho dos pobres é produto do tempo e das relações desumanizadas e brutalizadas pela exploração do corpo e do trabalho, fica difícil acreditar na possibilidade dos pobres terem acesso aos

posição seja qual for o lugar ou a circunstância, não merece tal estigma moral quando a procriação é impossível através do ato sexual e quando essa situação encontra uma solução humana através da técnica. Em contrapartida, quando a reprodução natural é humanamente possível, o recurso à fecundação em laboratório não parece uma opção séria e sensata. O caráter natural ou artificial da fecundação não é considerado moralmente determinante a partir de uma moral de cunho personalista, que valoriza tanto o natural como o artificial com base em critérios mais globais e pessoais. (...) Com base nesse enfoque, compartilhado por importantes moralistas católicos e que se apresentam como razoável para muitos cristãos, a fecundação artificial feita com o objetivo de solucionar graves problemas de casais fecundos não apresenta dificuldades insuperáveis e pode ser integrada dentro de uma moral cristã centrada no bem do homem”. ELEZARI BASTERRA, F. J. *Práxis cristã*, II: opção pela vida e pelo amor, p. 213-214.

benefícios da RHA. O que se pode trabalhar é a experiência do pobre como realidade ético-crítica da reprodução humana.

Os pobres excluídos como indivíduos, grupos, nações,... são então uma contínua e séria interpelação ética em relação aos projetos de pesquisas e todo seu processo de investimento e desenvolvimento, aos métodos de procedimentos e na utilização de seus resultados. Pois nesse processo há pessoas e grupos vulneráveis e despossuídos exigindo sinais de solidariedade e justiça.

Por isso, pensar uma perspectiva renovada libertadora implica trabalhá-la em cima de critérios éticos, como:

a) *atitude crítica frente à “reprodução humana excludente”*: deve-se reprovar toda manipulação inerente à RHA que leve a determinadas seleções, classificações, discriminações, a partir de um poder político e econômico capaz de fabricar cidadão de uma maneira determinada e programada, deixando de lado a dimensão do humano-existencial, do amor-solidariedade do casal e da sociedade. Este critério é operacionalizado pelo princípio ético-crítico que questiona o sistema de mercado a partir das vítimas: as corporeidades pobres, por estarem despossuídas do poder necessário para usufruir e produzir no campo da biotecnologia, poderão ser protagonistas no ajuizar ético-teologicamente as novas técnicas e suas políticas no campo da reprodução, podendo se opor, por exemplo, a uma procriação quantitativa e qualitativamente programada de acordo com a política do mercado excludente – onde pode ocorrer a venda de espermatozoides ou de embriões de tipos humanos selecionados com base em características estéticas, étnicas e intelectuais consideradas desejáveis;

b) *atitude crítica diante da política eugênica*: se partimos do fato de que o poder de manipulação reprodutiva da vida pertence à classe dominante, a reprodução estará fortemente influenciada por ela. Quem tem o poder acaba determinando qual vida pode e deve nascer – havendo, nesse caso, o risco da eugenia, da discriminação. Daí as preocupações ao se levantar o risco de manipulações ideológicas por trás dos experimentos biológicos. Frente a uma revolução tecnocientífica poderosa, fica difícil saber quais os interesses

que estão por trás das experimentações¹⁸. Também a Igreja tem manifestado sua preocupação em relação às ameaças eugênicas¹⁹;

c) *atitude crítica em relação à mercantilização do corpo humano*: na atual conjuntura sócio-econômica, a corporeidade é expropriada com a chamada mercantilização do corpo²⁰. A corporeidade dos seres humanos é

¹⁸ Afirma a médica Fátima Oliveira: é difícil saber que “segredos os laboratórios/oratórios da bioengenharia estão guardando... Avaliar os benefícios e os riscos das coisas novas que os deuses da ciência estão tramando é quase impossível porque, além de não sabermos o que já descobriram, inventaram ou estão fazendo, não há controle social nem ético sobre tais novidades. Outra séria preocupação é que os donos desses saberes são os países ricos, os ditos desenvolvidos que, como sabemos, não são exatamente um bom exemplo de preocupações humanitárias... A indagação instigante é: o que eles farão com esse biopoder? Sabemos que as nefastas intenções dos chamados sexismo e racismo científico adquirem fôlego renovado com os novos saberes/poderes. A carteira de identidade genética já é uma realidade. O certificado de predisposição genética para a saúde ou para a doença, definindo os genes bons e os ruins, poderá ser um documento exigido para a obtenção de emprego! (...) É forte a tentação de uso destas biotecnologias para fins de eugenia. As pessoas discriminadas pelo racismo sabem que existe o desejo de melhoramento físico e mental do *homo sapiens* – incentivando a procriação dos aptos (leia-se: brancos), limitando, e até excluindo, a procriação daqueles que apresentam defeitos de fabricação”. OLIVEIRA, Fátima. *Bioética – uma face da cidadania*. p. 62-63.

¹⁹ “Hoje, na América, como em outras partes do mundo, é possível entrever um modelo de sociedade em que dominam os poderosos, marginalizando e até mesmo eliminando os mais fracos: penso aqui nas crianças não-nascidas, vítimas indefesas do aborto; nos anciãos e nos doentes incuráveis, às vezes objeto de eutanásia... (...) “Como não dar graças a Deus, e como não expressar vivo apreço pelos irmãos e irmãs na fé que, na América, junto a outros cristãos, inúmeras pessoas de boa vontade estão empenhados em defender, com todos os meios legais, a vida e a tutelar o nascituro, o doente incurável e os inválidos? Sua ação é ainda mais meritória se se considerar a indiferença de muitos, as ameaças eugênicas e os atentados à vida e à dignidade humana que diariamente se cometem em todo lugar”, JOÃO PAULO II. *Ecclesia in América*. n. 63.

²⁰ “A reprodução assistida ou fecundação artificial humana teve origem como solução para a esterilidade; mas, logo em seguida, às técnicas e às doações, juntou-se o mercado. Ainda que teoricamente todos os elementos do sistema possam ser objeto de comercialização, despertaram interesse até agora, sobretudo, dois fenômenos: a passagem da doação à venda do esperma, e depois também dos óvulos; e o aluguel do útero por parte de mulheres para casais estéreis”. BERLINGER, G; GARRAFA, V. *O mercado humano*. p. 117-118.

trabalhada por uma biomedicina técnico-científica, preditiva etc. que procura corrigir, melhorar, redefinir a realidade corpórea. O problema é a lógica de uma política mercadocêntrica embutida nas experimentações, que explora milhões de corporeidades - especialmente as dos indefesos -, esquecendo muitas vezes o compromisso ético em relações aos direitos inalienáveis de cada corpo. Nesse sentido afirma com sabedoria o teólogo Mieth: “entre os princípios éticos que servem de apoio à constituição dos estados de direito se inclui a indisponibilidade de determinados bens, que não podem ser transformados em mercadorias ou comercializados. Isto se aplica, por exemplo, à dignidade humana e às partes do corpo humano... Por isso, incluir células do corpo humano (por exemplo genes) na disposição sobre bens – uma prática planejada ou já legalizada – é com razão uma medida polêmica. Trata-se aqui do patenteamento, isto é, do privilégio de excluir outros do uso de processos, informações genéticas e produtos. A proposta de patentear partes do corpo humano... é um sinal de que a esperança de tirar proveito de novo mercado biotecnológico exerce uma pressão cada vez maior sobre os princípios constitucionais”²¹;

d) *atitude solidária que favorece a organização-participação libertadora dos excluídos*: diante de um Estado omissivo, da falta de uma política que defenda e promova as corporeidades pobres e excluídas, de uma sociedade civil desorganizada, de um mercado totalitário, esta atitude-princípio quer fomentar uma ação das vítimas. Caminho que deverá proporcionar uma luta contra tudo aquilo que apequena, despreza, des-dignifica, comercializa, assassina, a vida dos insignificantes para a sociedade excludente. E ainda: não se pode ser cúmplice de uma sociedade que segrega os pobres baseando-se no genótipo. Segregação que dará origem a uma subclasse genética. Ou seja: “as sociedades sempre se dividiram entre ricos e pobres, poderosos e se sem poder, elite e massas. Durante toda a história, as pessoas foram segregadas em castas e classes, utilizando-se uma infinidade de argumentos racionais para justificar as injustiças impostas por uns poucos sobre os demais. Raça, religião

²¹ MIETH, Dietmar. A dignidade do homem é intocável: que significa para este princípio o mercado?. *Concilium*, Petrópolis, 270, p. 156, 1997/2.

e nacionalidade são métodos bastante usados de categorização e vitimização. Atualmente, com o surgimento da triagem e engenharia genética, a sociedade nutre a perspectiva de uma nova e ainda mais séria forma de segregação: a segregação baseada no genótipo²²;

e) *atitude de desconstrução das negatividades (das normas, ações, instituições) e a construção das novas instâncias pró-libertação*: diante de uma sociedade injusta e exploradora, de uma realidade complexa, exige-se hoje um pluralismo de sujeitos éticos, uma luta para se chegar a uma construção conjunta de consensos, uma ramificação de critérios, uma valorização dialógica e responsável da nova subjetividade, em vista da liberdade, da maioridade, dos direitos humano-sociais garantidos. Por aí se pode crer numa capacitação para enfrentar os novos desafios no campo da produção e da reprodução da vida.

Para terminar, espera-se que esta reflexão sobre RHA, na perspectiva da corporeidade e da história dos excluídos, tenha contribuído para re-enfocar e redefinir a temática em questão. Objetivo que tem como preocupação defender e promover a vida dos sempre derrotados pela lógica dos poderosos da sociedade. É a tentativa de procurar estar sintonizado com a afirmação: "O Evangelho do amor de Deus pelo homem, o Evangelho da dignidade da pessoa e o Evangelho da vida são o único e indivisível Evangelho"(João Paulo II)²³.

Bibliografia

- BERLINGER, G.; GARRAFA, V. *O mercado humano*: estudo bioético da compra e venda de partes do corpo. Brasília: UNB, 1996. 212p.
- CASTRO, Mary C. Esterilização de mulheres no Brasil. *Cadernos do CEAS*, n.138.

²² J. RIFKIN. *op. cit.* p. 169.

²³ Cf. JOÃO PAULO II. *Ecclesia in América; Donum Vitae*.

ELEZARI BASTERRA, F. Javier. Técnicas de reprodução humana. In *Práxis cristã*, II: opção pela vida e pelo amor. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 205-217.

JUNGUES, José Roque. *Bioética*. São Leopoldo: Unisinos. 322p.

OLIVEIRA, Fátima. *Bioética: uma fase da cidadania*. São Paulo: Moderna, 1997. 144p.

_____ *Engenharia genética: o sétimo dia da criação*. São Paulo: Moderna, 1995. 135p.

RIFKIN, Jeremy. *O século da biotecnologia: a valorização dos genes e a reconstrução do mundo*. São Paulo: Makron Books, 1999. 290p.

SFEZ, Lucien. *A saúde perfeita: crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola, 1996. 407p.

SOUSA MARTINS, José de. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997. 141p.

TESTART, Jacques. *O ovo transparente*. São Paulo: Edusp, 1995. 134 p.

VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes: moral da pessoa e bioética teológica*. vol. 2, T 1. Aparecida: Santuário, 1997. 743p.

Frei Luiz Augusto de Mattos é Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Leciona na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

A PESQUISA DO JESUS HISTÓRICO

Prof. Walter Eduardo Lisboa

Jesus histórico é uma expressão peculiar. Parece também muito óbvia. Falar de qualquer pessoa é falar de uma pessoa *histórica*. Isso é verdade também para Jesus. Mas, ao longo da história ocidental ele chegou a ser mais do que uma figura da história. Ele chegou a ser objeto de fé. Milhões o adoram como Deus. A literatura da fé cristã presume a sua divindade e a assume quando se dirige a uma audiência que concorda totalmente com esse pressuposto. Os quatro Evangelhos apresentam a sua história como a de um ser divino, cujo destino começa e termina em outro mundo diferente ao nosso. Estamos frente a uma vida que não é meramente vida, de uma pessoa que não é meramente pessoa, de uma história que chegou a ser muito mais que história.

Para os antigos, tais paradoxos não teriam posto os tipos de dificuldade que hoje colocam. Que uma pessoa pudesse ser, ao mesmo tempo, tanto humana quanto divina era concebível. O mundo, como os antigos o concebiam, era um mundo aberto, com deuses indo e vindo e interferindo regularmente nas vidas e histórias dos seres humanos. Pensar em Jesus como tal pessoa não era difícil. Mas hoje, nossa visão de mundo é bem diferente. Vivemos em um universo fechado. Ele comporta-se segundo modos consistentes que sabemos ser imutáveis, ao menos para fins práticos. A maçã de Newton, uma vez caída, sempre cai. Deus não interfere na sua queda. Quando hoje falamos de história estamos falando de acontecimentos que procedem através de causas e efeitos, ainda que muitas vezes possam parecer caóticos e complexos. Assumimos que a história não está secretamente comandada por forças misteriosas de algum Olimpus.

Mas os evangelhos pertencem ao mundo antigo, um mundo em que às vezes Deus pega a maçã, um mundo em que humanos e deuses conversam normalmente, às vezes contendem, lutam, e inclusive têm relações sexuais. Os evangelhos se sentem em casa nesse mundo, não no nosso. Eles são território estrangeiro para nós. As perguntas que realizamos a esses textos, como:

“Como era Jesus, historicamente falando?” ou “Como aquilo realmente aconteceu?”, são perguntas que não seriam feitas nesse mundo. Essas são nossas perguntas, e refletem distintamente interesses modernos.

Para bem ou para mal, as sensibilidades modernas estão direcionadas para a história. Tendemos a associar, e até equacionar, história com verdade, muitas vezes relegando modos mais antigos de exprimir verdades religiosas, assim como poesias e hinos. Isto foi verdade especialmente nos séculos XVIII e XIX, quando brilharam novos métodos de fazer história movidos por linhas racionais, objetivas. Em vista desses novos modelos de verdade, teólogos começaram a perguntar as questões óbvias: “Estamos interessados no Jesus da história ou no Cristo confessado pelos primeiros cristãos? Estamos interessados no que Jesus ensinou ou no que a igreja primitiva ensinou acerca de Jesus?”

As respostas a estas questões podem ser encontradas, em parte, percorrendo as fases pelas quais o interesse acadêmico tem passado, desde Reimarus até hoje.

Mas, antes de mostrar as etapas marcantes desta busca, devemos clarificar os termos maiores, para ter mais precisão no uso de nossa linguagem. O “Jesus da história” significa o Jesus que viveu na antiga Palestina antes do ano 40 d.C. O único meio de conhecer tal pessoa seria sermos completamente judeus do primeiro século vivendo na Galiléia nas três primeiras décadas, a fim de encontrar Jesus. Isso é e sempre será impossível. Por outro lado o “Jesus histórico” é o Jesus construído, com juízo crítico e depois de longa investigação, por especialistas do Novo Testamento. Esta figura será sempre diferente do Jesus da história. Por último, o “Cristo da fé” ou o “Cristo kerygmático” denota o Jesus que confrontamos na fé e que encontramos na palavra pregada.

Porque os métodos históricos modernos foram desenvolvidos somente no final do século XVII, uma reconstrução histórica da vida, ensino e proposta de Jesus é um fenômeno moderno. A distinção entre o Jesus da história e o Cristo da fé era desconhecida em séculos anteriores. Isso devido a dois pressupostos que evitavam qualquer questionamento sobre os Evangelhos: apesar das discrepâncias em detalhes eles eram considerados como sendo escritos sob inspiração divina e, portanto, a sua historicidade geral não era colocada em

dúvida; e porque Jesus era o Logos divino, só não-crentes duvidariam que ele realizou os milagres relatados nos evangelhos.

Se bem existiu um interesse geral na história de Jesus nos séculos precedentes, o ano de 1778 é reconhecido como o marco inicial da ‘pesquisa pelo Jesus histórico’.

AS ETAPAS DA PESQUISA

1. A ÉPOCA ‘MODERNA’ DA PESQUISA

1.1 *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*

H. Reimarus, um professor de línguas orientais em Hamburgo, foi durante a sua vida um experto literário da religião da razão proposta pelo deísmo inglês. Mas, a fundação histórico-crítica de suas idéias foi afirmada na sua obra *Apologia or Defence of the Rational Worshippers of God*, disponível só para um grupo de amigos, e que veio à luz depois de sua morte. De fato, foi G.E. Lessing quem publicou sete fragmentos desse trabalho (1774-1778) sem indicar a identidade do autor. Os mais influentes para a pesquisa foram o sexto e o sétimo: “Sobre os relatos da ressurreição” e “Sobre as intenções de Jesus e seus discípulos”. O ponto de partida metodológico foi pioneiro: Reimarus distinguiu a pregação de Jesus da fé dos apóstolos em Cristo¹. A intuição histórica de que a pregação de Jesus pode ser entendida somente no contexto da religião judia de seu tempo corresponde a este ponto inicial.

Reimarus vê o centro da pregação de Jesus na proclamação da iminência do Reino dos Céus e no chamado ao arremedimento que isso implica. Jesus promete um reino terreno, “o reino do Cristo ou Messias, pelo qual os judeus tinham longamente esperado”². Jesus era, então, um profeta judeu e uma

¹ “I find great cause to separate completely what the apostles say in their own writings from that which Jesus himself actually said and taught.” TALBERT C.H. (ed.), *Reimarus: Fragments* (Philadelphia: Fortress, 1971) §3, p. 64.

² *Ibid.*, § 4, p. 66.

figura apocalíptica, enquanto o Cristianismo, uma vez separado do Judaísmo, foi uma nova criação dos apóstolos.

Reimarus explicou a discrepância entre a mensagem política e messiânica de Jesus e a proclamação apostólica de um Cristo que traz redenção para o sofrimento, que ressuscitou e virá novamente, através de uma teoria objetiva de decepção. Os discípulos de Jesus teriam roubado o seu corpo (cf. Mt 28,11-15), para não experimentarem o seu fracasso, como Jesus, e depois de cinquenta dias (quando o corpo não poderia já ser identificado) teriam proclamado a sua ressurreição e iminente regresso.

Embora a separação metodológica entre o Jesus histórico e a fé apostólica em Cristo ainda seja normativa, e o fato de Jesus estar novamente sendo colocado em seu contexto judeu, a explicação da fé em Cristo, em termos de "decepção", foi corrigida por um segundo grande crítico: D.F. Strauss.

1.2 David Friedrich Strauss (1808-1874)

O filósofo e teólogo D.F. Strauss, pupilo de F.C. Baur e F.W. Hegel, publicou *Vida de Jesus* em 1835³, com a intenção de abrir o caminho para a sua própria reconstrução teológica da fé cristã.

O achado principal de Strauss é ter aplicado aos Evangelhos o conceito de mito que já era corrente nos estudos do AT de seu tempo. Ele considera a abordagem mítica à tradição de Jesus como uma síntese (no sentido hegeliano) de interpretações inadequadas de sobrenaturalismo de uma parte e de racionalismo por outra. Em cada seção de sua obra, primeiramente, enfrenta as duas tendências entre si, marca suas deficiências e, depois, mostra como a abordagem mítica resolve todos os problemas.

Strauss vê o mito – expressão em formato histórico de idéias religiosas – trabalhando lá onde as leis da natureza são contraditas nos relatos evangélicos, as tradições contrariam-se entre si, ou motivos mui difundidos na história

³ STRAUSS D. F. *The Life of Jesus Critically Examined* (da quarta edição alemã: Philadelphia: Fortress, 1972).

das religiões, especialmente no AT, são transferidos a Jesus. Em poucas palavras, Strauss está interessado em demonstrar a onipresença do mito.

Para ele, o núcleo da fé cristã não é atingido na abordagem mítica, porque no indivíduo histórico Jesus é realizada a idéia de Deus-humanidade, a mais alta de todas as idéias. O mito é o legítimo traje 'histórico' desta idéia humana universal⁴.

Strauss foi o primeiro a reconhecer que o evangelho de João é composto sobre premissas teológicas e é historicamente menos confiável que os Sinóticos. A fraqueza da crítica de Strauss acaba na relação literária que ele estabelece entre os evangelhos sinóticos, argumentando que Mt e Lc são os primeiros escritos, e Mc seria um excerto de ambos (a chamada hipótese de Griesbach⁵).

Apesar da onda de rejeição que provocou a sua obra, o mundo acadêmico nunca pôde retroceder a um ponto anterior de sua tese-base: a transformação mítica da tradição de Jesus.

1.3 Otimismo da teologia liberal

Na Alemanha imperial de Guilherme II (1888-1918), no auge da teologia liberal, alguns eruditos esperaram que, ao reconstruir autorizadamente a pessoa de Jesus e sua história - através da crítica histórica -, poderiam renovar a fé cristã e assim deixar para trás o Cristo veiculado dogmaticamente pelas igrejas.

⁴ Esta conclusão era ofensiva para seus contemporâneos ortodoxos hegelianos, porque uma idéia não é realizada em um exemplar, e portanto, os atributos clássicos do Cristo (união da natureza divina e humana, etc.) deveriam ser atribuídas à humanidade como a um todo.

⁵ Esta tese essencial de J.J. Griesbach (1789), permanece a mesma na hipótese dos Dois Evangelhos, sustentada por W.R. Farmer, B. Orchard, D.L. Dungan. Idêntica abordagem é encontrada no comentário ao evangelho de Marcos de MANN, C. S. (*Mark*. New York: Doubleday, 1986).

A base metodológica do estudo liberal de Jesus é a crítica literária realizada sobre as fontes mais antigas:

F.C. Baur, em 1817, demonstrou a prioridade dos evangelhos sinóticos sobre João. Ele concentrou-se sobre o uso que os evangelistas faziam das tradições. Os quatro tinham suas ênfases teológicas individuais, ou tendências⁶. Junto com Strauss, Baur aceitava a prioridade de Mateus sobre os demais evangelhos.

H.J. Holtzmann (1832-1910) fomentou a teoria das duas-fontes desenvolvidas por G. Wilke e C.H. Weisse: *Marcos*, a fonte que era até então pouco considerada, e *Q*, uma fonte reconstruída por eruditos, eram agora olhadas como as mais antigas e fidedignas para aproximar-se do Jesus histórico.

Uma emancipação da imagem tradicional de Jesus, veiculada pelas igrejas, parecia possível com estas bases.

As diversas “Vidas de Jesus” de cunho liberal, foram o resultado de uma combinação da noção apriorística do desenvolvimento da personalidade de Jesus refletidas nas fontes com uma aguda análise de crítica-literária. Algumas, como as de E. Renan e F.W. Farrar, gozaram de grande popularidade.

2. O COLAPSO DA PESQUISA

No final da fase da teologia liberal, que coincide com a virada do século, devemos situar três pensadores que testam os resultados obtidos até esse momento.

William Wrede, em 1901⁷, demonstrou o caráter tendencioso das fontes mais antigas para reconstruir a vida de Jesus. Ele argumentava que o evangelho de Marcos é a expressão do dogma da comunidade. A fé pós-pascal no

⁶ Um século mais tarde a *Crítica da Redação* aperfeiçoaria esta importante intuição.
⁷ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901); tradução inglesa: *The Messianic Secret in the Gospels* (Cambridge: James Clarke, 1971).

messianismo de Jesus foi projetada intrinsecamente à vida não-messiânica de Jesus. Wrede reivindicava que a não-histórica ‘teoria do segredo messiânico’ modelou totalmente o evangelho de Marcos. Isto destruía a confiança de que era possível distinguir entre a história de Jesus e a imagem do Cristo pós-pascal recorrendo às duas fontes antigas.

Albert Schweitzer mostrou em seu livro *The Quest of the Historical Jesus*⁸ que todas as *vidas* de Jesus eram projeções subjetivas de seus autores. Ele demonstrou que cada uma das pinturas liberais de Jesus apresentavam a estrutura de uma personalidade que, segundo seu autor, propugnava o ideal ético mais digno. O seu retrato pessoal de Jesus era o de um profeta apocalíptico fanático.

Karl L. Schmidt, em 1919⁹, demonstrou o caráter fragmentário dos evangelhos. Ele mostrou que a tradição de Jesus consistia em pequenas unidades e que a “estrutura cronológica e geográfica da história de Jesus”, foi criada secundariamente pelo evangelista Marcos. Isto destruía a possibilidade de ler um desenvolvimento na personalidade de Jesus seguindo a seqüência das perícopes. Ainda mais, a *Crítica das Formas* reconheceu que inclusive as ‘pequenas unidades’ tinham sido primeiramente modeladas por necessidades comunitárias e só secundariamente por reminiscência histórica: o caráter kerygmático da tradição de Jesus governa a menor das perícopes.

2.1 Rudolf Bultmann (1884-1976)

R. Bultmann, o mais significativo exegeta da teologia dialética, absorveu e intensificou o ceticismo provocado por esses estudos.

⁸ A primeira edição alemã, que apareceu em 1906 com o título *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, foi traduzida para o inglês em 1910, com o título *The Quest of the Historical Jesus*. Uma nova edição (completa) foi editada por John Bowden (London: SCM, 2000).

⁹ *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin: Trowitzsch, 1919). Obra analisada por HALL D. R. *The Gospel framework: fiction or fact? A critical evaluation of Der Rahmen der Geschichte Jesu* by Karl Ludwig Schmidt (Carlisle: Paternoster, 1998).

A teologia dialética opõe Deus e o mundo de forma tão radical que eles tocam-se somente em um ponto: na cruz e ressurreição de Jesus. Não é o que Jesus disse ou fez que é decisivo, mas o que Deus falou e fez na cruz e na ressurreição. A mensagem desta ação de Deus, o 'kerygma' do NT não é o Jesus histórico mas o 'Cristo kerygmático'. Se D.F. Strauss viu a verdade do mito de Cristo na idéia, Bultmann vê no kerygma um chamado de Deus ao qual o crente deve responder com um ato de decisão¹⁰.

Bultmann analisou as tradições existentes nos evangelhos segundo as suas formas (daí o termo 'Crítica das Formas'). As várias formas das tradições estavam relacionadas com as necessidades da igreja primitiva: pregação missionária, instrução catequética, debates com opositores, culto. Os primeiros seguidores de Jesus só retiveram tradições que eram relevantes para sua vida de fé.

Embora alguns críticos das formas acreditassem que era possível reconstruir as formas primitivas das tradições, eles não mostravam interesse em estabelecer uma reconstrução nem da vida de Jesus nem de seus ensinamentos originais.

A pesquisa na história das religiões mostra de forma clara que, teologicamente, Jesus pertence ao judaísmo e que o cristianismo começa só com a Páscoa. Por isso Bultmann chega à conclusão que o ensino de Jesus carece de significado para a teologia¹¹. Porém, ele concedeu que a cristologia pós-pascal está *implicitamente* presente no chamado pré-pascal de Jesus à decisão. E este será o ponto de partida para seus discípulos colocarem, novamente, a questão sobre o Jesus histórico.

¹⁰ Segundo a filosofia existencialista (subjacente no pensamento de Bultmann), o ser humano realiza a sua 'autenticidade' na decisão, que não pode ser garantida com argumentos objetiváveis, como seria o caso do conhecimento histórico.

¹¹ Bultmann afirma que "a mensagem de Jesus é um pressuposto para a teologia do NT mais do que uma parte dessa teologia", na Introdução de sua *Theology of the New Testament* (New York: Scribner's Sons, 1951).

3. A "NOVA PESQUISA" DO JESUS HISTÓRICO

Esta nova etapa, desenvolvida no círculo dos discípulos de Bultmann, começa do Cristo kerygmático e pergunta se a sua exaltação, fundamentada na cruz e ressurreição, tem algum suporte na pregação de Jesus antes da Páscoa¹².

Metodologicamente, o lugar da reconstrução crítica-literária das fontes mais antigas (da 'antiga' pesquisa da teologia liberal) é substituída por uma comparação que faz uso da história das religiões e da história da tradição. Devido a isto será privilegiado na pesquisa o 'critério da diferença' ou 'da dissimilaridade' (cf. *infra* Critérios de historicidade). O contraste com a pesquisa do século XIX ficou assim nitidamente marcada.

Ernst Käsemann notou que o problema reside no fato de que os Evangelhos que nos oferecem o Jesus histórico, o fazem somente através da mediação do kerygma, da pregação da igreja primitiva. Mas, também insistiu que existem peças na tradição sinótica que o historiador deve reconhecer como autênticas se quiser permanecer, pelo menos, como historiador. Portanto, ainda com dificuldades, seria impensável abandonar a pesquisa pelo Jesus histórico, porque fazê-lo implicaria em separar o kerygma da história e reduzi-lo à mitologia. Ele pensou que era possível identificar ensinamentos de Jesus tão distintos que chegariam a ser a base para o próprio kerygma¹³. Sendo fiel a sua afirmação: "a história só é acessível, para nós, através da tradição e

¹² A expressão "New Quest" foi apresentada por E. Käsemann, na sua palestra "The Problem of the Historical Jesus", oferecida em Marburg em 1953, incluída na sua obra: *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964) p. 15-47.

¹³ "We must look for the distinctive elements of the earthly Jesus in his preaching and interpret both his other activities and his destiny in light of this preaching", *Ibidem*, p. 44. Na citada conferência, Käsemann examinou a primeira, segunda e quarta antíteses do Sermão do Monte (Mt 5,21-30.38-42), tentando mostrar a unidade entre o kerygma da igreja primitiva e as palavras históricas de Jesus, e como era possível a passagem do primeiro ao último.

compreensível através da interpretação”¹⁴, Käsemann, uma vez identificada a tradição, lhe aplicaria a sua interpretação existencial para revelar sua compreensão da existência. Recapturar o suficiente do Jesus histórico era uma tarefa urgente porque um evangelho sem um Jesus histórico seria um evangelho canônico que produziria, no máximo, um moralismo ou misticismo.

Três anos mais tarde, também numa conferência na Universidade de Zurich, Ernst Fuchs propôs fundar o conhecimento do Jesus histórico relacionando a sua conduta com os seus ensinamentos¹⁵. Por exemplo, ele encontrou na parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32) uma tentativa por parte de Jesus de defender a sua própria conduta com relação aos pecadores que recebia e com quem partilhava a mesa. Jesus conduzia-se de forma tal que ele pensava estar atuando em lugar de Deus, uma forma de comportamento tão audacioso que o levou à morte¹⁶. Depois de localizar as passagens evangélicas onde ele encontrava coerência entre as palavras e atos de Jesus, Fuchs desenhou um Jesus que não era nem profeta, nem mestre de sabedoria, mas um homem que agia em lugar de Deus conduzindo pecadores para ele mesmo. Jesus, pedindo arrependimento a seus ouvintes, no momento da decisão, entendia “o tempo do reinado de Deus de uma forma nova; ele tentava fazer seu o tempo do reinado de Deus”¹⁷.

Em 1956, Günther Bornkamm publica *Jesus de Nazaré*¹⁸. O capítulo mais significativo é aquele em que explica o contexto da obra pública de Jesus focalizando a situação do povo judeu —religião, seitas e movimentos— e a figura de João Batista. Fazendo isso, Bornkamm reconhece a importância de contextualizar Jesus em sua época e ambiente (preocupação que chegará a

¹⁴ “History is only accessible to us through tradition and comprehensible to us through interpretation”, *Ibidem*, p. 18.

¹⁵ A conferência, “The Question of the Historical Jesus”, está incluída em FUCHS E. *Studies of the Historical Jesus* (London: SCM, 1964), p. 11-31.

¹⁶ Não é difícil detectar na argumentação de Fuchs a influência da interpretação que Joaquim Jeremias fazia das parábolas de Jesus.

¹⁷ FUCHS. *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ BORNKAMM G. *Jesus of Nazareth*. (New York: Harper & Row, 1960).

ser maior na próxima etapa da pesquisa). Apesar de seu trabalho ser uma restauração de temas teológicos familiares e *insights* existenciais, ele providenciou um modelo para empreender um estudo de maior alcance do Jesus histórico, sem recorrer à escrita de uma biografia ou vida de Jesus. O Jesus de Bornkamm, assim como o de Käsemann e Fuchs, era um existencialista apolítico.

A coincidência dos vários autores, nesta etapa da pesquisa, deve ser procurada menos na natureza dos materiais do que na perspectiva filosófica unificada do intérprete. Do ponto de vista hermenêutico, os eruditos da *New Quest* não conseguiram escapar das armadilhas da *Old Quest*; eles simplesmente mudaram os termos de compromisso da teologia liberal alemã por aqueles da filosofia existencial alemã (os mesmos óculos provistos pelo existencialismo heideggeriano). Desta forma a *New Quest* envelheceu rapidamente. A pesquisa pelo Jesus histórico havia se estancado mais uma vez. Em parte porque o movimento estreitou seus interesses no Jesus histórico num ponto: o lugar em que o ensinamento do Jesus histórico e o Kerygma entrelaçavam-se. Por outra parte, o trabalho de contextualizar Jesus, unido ao critério de dissimilaridade, divorciou Jesus de seu ambiente judeu e das realidades políticas, sociais e econômicas do seu mundo. Tudo somado mostrou o risco de produzir outra leitura anacrônica de Jesus.

4. A “TERCEIRA PESQUISA” DO JESUS HISTÓRICO

As origens do que veio a ser conhecida como a *Third Quest*¹⁹ do Jesus histórico não são facilmente identificáveis. Entre 1965 e 1975 é possível encontrar precursores da maioria dos temas de discussão que emergiriam com maior clareza depois de 1980. No meio dessa década de transição, o mo-

¹⁹ O termo ‘Third Quest’ foi concebido por NEIL S.-WRIGHT T. *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (Oxford: University Press, 1988), p. 379. Existem eruditos, como James Charlesworth, que preferem a nomenclatura ‘Jesus Research’ por descrever uma investigação que não é conduzida por interesses teológicos, ou não está preocupada com questões de fé.

vimento para a renascença do interesse em Jesus não foi óbvio para todos, mas a esterilidade da *New Quest* era evidente para a maioria dos observadores. Em 1986 James Charlesworth afirmou que “a investigação sobre Jesus começou [seriamente] ao redor de 1980”²⁰, embora esta emergência da pesquisa fosse pontualmente notada em numerosos artigos e livros.

Diferentemente da *New Quest*, esta nova etapa está unida não por um pressuposto filosófico comum nem por um consenso metodológico e, diferentemente da *Old Quest*, não intenta reconstruir vidas de Jesus, mas optou por objetivos mais modestos e variados.

Podemos dizer que a *Third Quest*, que emergiu primeiramente no mundo anglófono, apresenta as seguintes características:

* Um interesse sociológico em lugar do teológico. As tensões características da sociedade judia do primeiro século são refletidas na aparição e no destino de Jesus. Parecidos movimentos de renovação ‘milenarista’ em outras culturas foram sempre modelados por uma figura profética dominante. Nós devemos, também, extrair conclusões deles para o cristianismo primitivo: existe uma continuidade social entre o círculo pré-pascal em torno a Jesus e o Cristianismo depois da Páscoa. Os primeiros cristãos itinerantes continuaram a pregação e o estilo de vida de Jesus²¹.

²⁰ CHARLESWORTH J. From Barren Mazes to Gentle Rappings: The Emergence of Jesus Research. *PrinSemBull* 7, 1986, p. 221.

²¹ Cf. por exemplo: ELLIOTT J.H. (ed.). *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*. Decatur, GA, 1986 (col. Semeia 35); HANSON K.C.; OAKMAN D.E. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress, 1998; HOLMBERG B. *Sociology and the New Testament*. Minneapolis: Fortress, 1990; HORSLEY R.A.; HANSON J.S. *Bandidos Profetas e Messias*. São Paulo: Paulus, 1995. Original inglês 1985; HORSLEY, R.A. *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad, 1989; KEE H.C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo: Paulus, 1990. Original inglês 1980; PILCH J.; MALINA B. (eds.). *Handbook of Biblical Social Values*. updated edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1998; ROHRBAUGH R.L. *Using the Social Sciences in New Testament Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996; STEGEMANN E.W.; STEGEMANN W. *The Jesus Movement: a Social History of its First Century*. Minneapolis: Fortress, 1999. Original alemão 1995; THEISSEN G. *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1985; *The Gospels in Context*. Minneapolis: Fortress, 1991.

* A preocupação em procurar para Jesus um lugar dentro do Judaísmo palestino do primeiro século. Jesus é o fundador de um movimento de renovação dentro do judaísmo, cuja intensificação da Torá e escatologia correspondem a movimentos teocráticos radicais que assumiram outra forma. Em termos de conteúdo da pregação de Jesus é uma ‘escatologia de restauração’. Ele almeja restaurar o povo judeu. Existe também uma continuidade teológica maior entre Jesus e o Cristo kerygmático, já que o status de Jesus depois da Páscoa foi articulado com a ajuda dos modelos bíblicos judaicos de interpretação²².

* Uma abertura sem restrições para as fontes não canônicas. A fonte dos *logia*, reconstruída a partir das fontes canônicas, toma uma significação crescente, como também o Evangelho de Tomé²³, considerado independente dos evangelhos sinóticos. Existe um consenso que a multiplicidade das figuras de Jesus devem ser explicadas independentemente dos limites impostos pelo cânon. Porém, existe uma disputa sobre se as fontes não canônicas devam ser preferidas às canônicas²⁴.

A *Third Quest* iluminou o Jesus histórico de modo novo, rendendo visões melhores sobre Ele, como nunca antes, e providenciou especialmente claras abordagens em áreas previamente negligenciadas, como a da sua figura política. Toda a informação interdisciplinar produzida por esta nova etapa da

²² Cf. por exemplo: CHARLESWORTH J.H. *Jesus dentro do Judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. Original inglês 1988; MAIER J. *Il Giudaismo del Secondo Tempio*. Brescia: Paideia, 1991. Original alemão 1990; SALDARINI A.J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Edinburgh: T&T Clark, 1989; SANDERS E.P. *Judaism. Practice & Belief 63BCE-66CE*. London: SCM, 1992; STEMBERGER G., *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*. Minneapolis: Fortress, 1995.

²³ Escrito em língua copta, foi geralmente situado no segundo século, até que o grupo de estudiosos conhecido como *Jesus Seminar* o situou muito mais cedo. Para uma bibliografia das fontes extra-canônicas, cf. *infra*, notas 28-34.

²⁴ Uma apreciação crítica da problemática encontra-se em EHRMAN B.D. *The New Testament: a Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 1997.

pesquisa faz com que tenhamos algumas reconstruções holísticas de Jesus²⁵. Mas, como John Meier notou, a *Third Quest* não tenta definir a total realidade de Jesus de Nazareth, mas somente aquela que ela pode discernir através do uso dos instrumentos acadêmicos e das fontes históricas. O Jesus real é maior que qualquer apresentação do Jesus histórico.

AS FONTES DA PESQUISA

O resultado final de um trabalho científico depende muito da pertinência das questões colocadas no seu início, assim como também da qualidade das fontes utilizadas para o seu fim. O mesmo vale para nossa pesquisa. Quais são as fontes das quais podemos esquadrihar tradições sobre Jesus? Onde podemos encontrar informação primitiva e fidedigna sobre Jesus?

1. EVANGELHOS CANÔNICOS

Atualmente se confirma que as principais fontes históricas sobre Jesus encontram-se nos quatro evangelhos canônicos²⁶. Mas, isto não significa que sejam as únicas. De fato, o século XX foi testemunha privilegiada de descobri-

²⁵ Contamos no mercado nacional com duas das maiores obras representativas desta etapa: CROSSAN J.D. *O Jesus histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. Original inglês 1991; MEIER J.P. *Um judeu marginal: Repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, (v. I) 1993, (v. II) 1998. Original inglês 1991, 1994. Espera-se o volume III.

²⁶ O termo 'cânon' significa um "standard crítico ou critério". No caso do NT, o cânon inclui aqueles livros aceitos como escrituras genuínas e inspiradas pela comunidade que formou o cânon. Mas, a esta definição puramente formal é necessário acrescentar outra definição de carácter histórico, isto é, uma que explique como e quando uma coleção autorizada de escritos sagrados foi efetivamente formada. Para esta discussão em curso, cf. por exemplo, METZGER B.M. *The Canon of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1987; HOOVER R.W. *How the Canon was Determined. The Fourth R 5*, p. 1-7, 1992; McDONALD L.M. *The Formation of the Christian Biblical Canon* Nashville: Abingdon Press, 1988; EHRMAN B.D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1993.

mentos de centenas de novos manuscritos do NT, de outros 'evangelhos' e de novas fontes antigas. Também não significa que o problema fique facilitado. O trabalho de inúmeros exegetas que analisam literariamente os textos, mostram-nos os graus de proximidade histórica que existem entre o que foi escrito sobre Jesus (palavras e feitos) e o que Jesus —possível e provavelmente— disse e fez. Esse trabalho minucioso leva a concluir, por exemplo, que os evangelhos sinóticos contêm maior exatidão histórica (e, portanto, preferíveis na pesquisa) que o quarto evangelho.

Também reconhece-se hoje que estes evangelhos formalizam várias tradições (orais e escritas) que existiram independentemente, ao menos durante 30 anos depois da morte de Jesus. Isso exigiu a elaboração de teorias que expliquem, na medida do possível, o nascimento, a transmissão, a modificação, dos ditos e feitos do Jesus da história. É a tarefa das diversas 'Críticas': das fontes, da tradição, da redação.

A este trabalho sério que já abarca mais de dois séculos de pesquisa inter-disciplinar e inter-confessional, devemos acrescentar o fato, não menos óbvio, da linguagem em que foram escritos os evangelhos. O grego do NT não significa somente um grafia diferente, mas é um veículo privilegiado da visão de mundo existente no primeiro século. Hoje possuímos edições críticas do NT grego, que nos mostram a dificuldade de estabelecer um texto base seguro, já que as variantes existentes entre os diversos manuscritos são mais de 5.000²⁷. Por conseguinte, novas traduções aparecem enquanto cresce o conhecimento literário e histórico da época que viu nascer os evangelhos.

2. O EVANGELHO DE TOMÉ

Entre as descobertas da biblioteca de Nag Hammadi (Alto Egito) em 1945, merece especial atenção o, assim chamado, evangelho de Tomé. Trata-se de um manuscrito copto do século III-IV. É uma coleção de 114 ditos

²⁷ Para o texto grego, a edição crítica mais aceita: NESTLE E.; ALAND K. (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. Para os manuscritos, cf. SWANSON R. *New Testament Greek Manuscripts*. 4 vol. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

'secretos' de Jesus, escritos por Dídimo Judas Tomé, discípulo do Senhor. Apresenta diálogos mínimos e nenhuma conexão narrativa²⁸.

Três fragmentos gregos de um 'desconhecido evangelho' tinham sido publicados em 1897 como *Papyrus Oxyrhynchus* (I, 654, 655), e foram datados cerca de 200 d.C., colocando-os entre os fragmentos mais antigos que qualquer um dos evangelhos que sobreviveram da antigüidade. Estes fragmentos correspondiam à versão grega do evangelho de Tomé.

Eruditos que estudaram este documento desde a sua primeira publicação e outros biblistas renomados, não hesitam em situá-lo como o quinto evangelho, ao lado dos quatro canônicos. E como todo documento antigo ele é submetido aos mesmos padrões da crítica histórica.

O evangelho de Tomé e outros documentos fragmentários, como fontes legítimas numa pesquisa histórica, reduziram a tendência de alguns estudiosos em focalizá-la —miopemente— só nos evangelhos canônicos²⁹.

3. FLÁVIO JOSEFO E HISTORIADORES ROMANOS

Fora do Novo Testamento, a obra de Flávio Josefo, um historiador judeu do primeiro século, constitui claramente a nossa mais importante fonte para o estudo dos fenômenos sociais do primeiro século, especialmente antes e durante a primeira guerra judaica contra Roma (entre 66 e 74 d.C.). Seus livros

²⁸ De fato, o termo 'evangelho' dado ao manuscrito não faz referência a seu gênero. Ele parece muito mais com a hipotética fonte Q (dos ditos de Jesus), agora embutida em Mt e Lc. Existe aproximadamente 40 % de material paralelo entre Tomé e Q. Para o texto traduzido, cf. MEYER M. *O evangelho de Tomé*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Outros 'evangelhos' encontrados em Nag Hammadi são o de Tiago e Diálogo do Salvador. Para uma avaliação destas fontes, cf. MEIER J. *Um judeu marginal*. v. I. p. 116-143.

²⁹ Apesar de sua magistral obra, John Meier rejeita o uso de material apócrifo na sua reconstrução do Jesus histórico. Para uma valoração positiva dos apócrifos do NT, cf. KOESTER H. *Introduction to the New Testament*. 2 vol. Philadelphia. Fortress, 1989. Para os textos traduzidos, cf. SCHNEEMELCHER W.; WILSON R. (ed.). *New Testament Apocrypha*. Louisville: Westminster/John Knox, 1991-92.

são complexos, e devem ser analisados com cautela porque realizam uma propaganda pró-judia para leitores romanos e gregos. No seu livro *Antigüidades judaicas* (18, 63s) quando fala sobre a 'seita' dos cristãos, ele esboça algumas características de Jesus. Sobre essa passagem, conhecida como o *Testimonium Flavianum*, existe um consenso geral de que a sua redação final foi editada por algum escriba cristão³⁰.

Na mesma linha de referência seja de Jesus ou de seus seguidores, outros historiadores romanos do primeiro século falam sobre um 'Christus', fundador da seita cristã. Eles são: Plínio o Jovem (61- ca.120), Tácito (55 - ca. 120) e Suetônio (70 - ca. 130)³¹. Em termos gerais, os relatos que surgem de sua observação oposta, neutral ou simpática ao cristianismo que manifestava-se com força inquestionável, pressupõem a historicidade de Jesus. Ainda mais, essas notícias não-cristãs permitem-nos checar informação da primitiva tradição cristã sobre Jesus. Assim, Josefo confirma que Jesus tinha um irmão chamado Tiago. Josefo, Tácito (e fontes rabínicas) reportam a morte violenta de Jesus, só diferenciando-se na atribuição do responsável de tal morte (só os romanos, só os judeus, os romanos em colaboração com autoridades judaicas).

4. DOCUMENTOS JUDAICOS

Dentre os documentos do Judaísmo devemos dar relevância particular à *Mishná*, uma coleção de escritos judeus, importante porque determina a vida sob a Torá, em e em torno de Jerusalém quando o Templo ainda existia. Esta

³⁰ Para a edição bilingüe (greco-inglesa) das obras de Flávio Josefo, cf. THACKERAY H. et alii. *Josephus*. 9 vol. (LCL, Cambridge 1926-1965). Para a discussão sobre o *Testimonium Flavianum*, cf. MEIER J. *Um judeu marginal*. vol. I. p. 64-77, com bibliografia comentada.

³¹ Cronologicamente os primeiros pagãos em mencionar os cristãos foram Plínio em 111, Tácito em 115 e Suetônio em 122. Embora os seus escritos tragam referências anteriores ao cristianismo, fazem-no com posteridade, já que suas obras são de caráter histórico. Para uma análise das diferentes fontes não-cristãs, cf. CROSSAN J.D. *The Birth of Christianity*. San Francisco: Harper, 1998. p. 3-18; THEISSEN G.; MERZ A. *The Historical Jesus: A comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress, 1998. p. 63-89.

coleção foi completada pouco depois de 200 d.C., mas preserva fidedignas tradições mais antigas³².

Outros documentos que derivam do tempo de Jesus podem ajudar-nos a entender como era o judaísmo quando ele pregava na baixa Galiléia. Esses são os chamados escritos apócrifos do AT, preservados em cópias da Septuaginta (versão grega do AT), que antecedem em data a Jesus. Outros escritos são os Pseudo-epígrafos do AT: 65 documentos compostos por judeus e, às vezes, editados e expandidos por cristãos. Alguns destes datam de cerca de 250 a.C. Atualmente são vistos como representantes dos pensamentos de muitos judeus vivendo na Palestina e na Diáspora³³.

Hoje, conhecemos a antigüidade de alguns desses escritos porque cópias em hebraico e aramaico foram encontradas em onze grutas que preservaram por quase 2000 anos os Rolos do Mar Morto³⁴. Ainda que Jesus e seus discípulos não sejam mencionados nos Rolos do Mar Morto, esses escritos são valiosos para a pesquisa de Jesus. Eles revelam as concepções e percepções, os sonhos e aspirações, dos judeus contemporâneos de Jesus. Junto com os Apócrifos e Pseudo-epígrafos, eles nos ajudam a compreender a escatologia e apocalipticismo de Jesus, isto é, a sua visão sobre a realidade, o futuro, e ainda a sua proclamação da presença do reinado de Deus.

5. ARQUEOLOGIA

Outra fonte inesgotável para compreender e retratar o mundo intelectual da época de Jesus é constituída pela arqueologia. Escavações arqueológicas em Cesaréia marítima, Cafarnaum, Séforis, Nazaré, Citópolis, Sebaste,

³² Uma excelente edição crítica em DEL VALLE C. *La Mishná*. Salamanca: Sígueme, 1997. Uma antologia clássica sobre textos rabínicos é a de BONSIKVEN J. *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*. Pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament (Roma: PIB, 1955).

³³ Para os textos traduzidos, cf. CHARLESWORTH J.H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983; 1985. 2 vol.

³⁴ Sobre a importância dos textos de Qumran, cf. SHANKS H. (org.). *Para compreender os manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Para os textos traduzidos, cf. GARCIA MARTINEZ F. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995. Edição espanhola, 1993.

Jericó Herodiana, o Herodium, Massadá e a Cidade Antiga de Jerusalém revelam a vida dos habitantes da Palestina antes do ano 70. A arqueologia nos ajuda a entender e dimensionar de forma mais objetiva muitas das afirmações feitas nos evangelhos, nas obras apócrifas judias, na Mishná. Também nos ajuda a 'recriar' a situação social, política, religiosa, topográfica, legal, etc., com a qual Jesus teve que se confrontar³⁵.

As descobertas arqueológicas e a aproximação real à terra em que Jesus viveu, educam a nossa imaginação. Toda forma de reconstrução histórica é dependente das fontes primárias e de uma imaginação informada. Sem controlar as fontes, a imaginação tende a tramar fábulas; sem uma imaginação informada, fontes valiosas podem ficar sem vida. Nenhuma pedra fala –exceto em escritos poéticos ou apocalípticos. Mas, com a perícia de um arqueólogo e de um historiador, uma pedra pode ser capaz de contar uma história palpável. Assim, é imperativo para um exegeta e um historiador sentir o panorama topográfico e o ambiente semítico da terra.

OS CRITÉRIOS DA PESQUISA

As várias conclusões a que chegam os pesquisadores não dependem somente das diferentes fontes utilizadas em seu trabalho (mais ortodoxas, mais heterodoxas), mas sobretudo da prática efetiva dos critérios de historicidade por eles assumidos para realizar um trabalho com validade científica³⁶.

³⁵ Mais de 180 lugares foram compendiados em AVI-YONAH M.; STERN E. (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. London: Oxford University Press, 1975. 4 vol. Uma obra mais acessível MURPHY-O'CONNOR J. *The Holy Land. An Archaeological Guide from the Earliest Times to 1700*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Especificamente sobre a Galiléia, e com abundante bibliografia, HORSLEY R. *Archaeology, History and Society in Galilee*. Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1996.

³⁶ Cf. MEIER J. *Um judeu marginal*. vol. I. p. 169-196; CROSSAN J.D. *O Jesus histórico, passim*; THEISSEN; MERZ. *The Historical Jesus*, p. 90-123. Uma introdução para esta temática em LATOURELLE R. *Critères d'authenticité historique des Evangiles*. Greg, v. 55, p. 609-637, 1974; LAMBIASI F. *L'autenticità storica dei vangeli*: Studio di criteriologia. Bologna: Dehoniane, 1986; POLKOW D. *Method and Criteria for Historical Jesus Research*. *SBLSP*, v. 26, p. 336-356, 1987.

Um critério é um modelo para testar e chegar a uma conclusão sobre um tema de discussão. Nos estudos bíblicos o termo *criterion* tende momentaneamente a ser usado em testes para decidir que ditos ou histórias atribuídos a Isaías ou Jesus devem ser tomados como genuínos, ou deveriam ser adscritos a outros contemporâneos ou, ainda, a uma tradição editorial. Ao que não resiste o teste dá-se, no melhor dos casos, um outro rumo, ou deixa-se num canto e nunca mais é discutido³⁷. Os critérios que são explicitamente usados neste processo são obviamente importantes e eles mesmos garantem primorosa avaliação.

a) Critérios clássicos

Eles variam (em número e em importância atribuída) de autor para autor. Os mais “clássicos” são os seguintes:

Dissimilaridade: se concentra nas palavras e atos de Jesus que não podem ser originários nem do judaísmo do seu tempo, nem da igreja primitiva depois dele. É chamado também da descontinuidade, da originalidade, da dupla irredutibilidade, da dupla exclusão, da diferença.

Constrangimento: focaliza as palavras ou atos de Jesus que poderiam ter constrangido ou criado dificuldades para a igreja primitiva. Também chamado de contradição.

Confirmação múltipla: dirige a sua atenção sobre atos ou palavras de Jesus que são atestados em mais de uma fonte literária independente e/ou em mais de um gênero literário.

Coerência: as palavras e atos de Jesus que se ajustam bem a uma certa quantidade de material histórico, isolada pelos critérios anteriores, têm boa probabilidade de serem históricos. Este critério amplia uma base de dados estabelecida. Também chamado de consistência ou de conformidade.

³⁷ “A função dos critérios é passar do meramente possível para o realmente provável, examinar as várias probabilidades e decidir qual das alternativas é a mais provável.” MEIER J. *Um judeu marginal*, vol. I. p. 170.

Para clarificar estes critérios podemos tomar como exemplo o fato do batismo de Jesus por João Batista.

Confirmação múltipla: Ele é atestado nos evangelhos sinóticos e, embora Mateus e Lucas pareçam depender da narrativa de Marcos, boa parte de seus relatos são independentes. Existe também uma referência em At 10,37s, no *Evangelho dos ebionitas* (4) e no *Evangelho dos nazarenos* (2).

Constrangimento: O fato causa um certo constrangimento, pois isso faz com que a imagem de João apareça superior à de Jesus. Mateus acrescenta que o batismo era preciso para trazer toda a virtude/justiça (Mt 3,13-15); Lucas mal chega a mencioná-lo numa arrancada sintática em direção à oração e à epifania (Lc 3,21ss); João, que provavelmente dependia dos sinóticos como fonte para a tradição do batismo, evita qualquer menção ao batizado de Jesus (Jo 1,32-34).

Dissimilaridade: O fato de Jesus recorrer ao Batista e aceitar um batismo de arrependimento, contrasta com a insistência sobre o status superior de Jesus dada pelos evangelistas (e suas comunidades antes de eles escrevê-lo). Ademais, não parece existir sinais de ter sido normal para um líder carismático começar o seu ministério aceitando um tal batismo. Em outras palavras, não há nada ‘similar’ do qual esse fato pudesse ter sido copiado.

Coerência: Podemos argumentar que o fato ajusta-se bem com outras referências dispersas em João e em Marcos, confirmando a unicidade da pessoa de Jesus.

Assim, através dos quatro critérios, através dos quatro testes para decidir sobre esse tipo de relato, chegamos à conclusão que o batizado de Jesus por João é uma das maiores certezas que temos à respeito dos dois.

b) Critérios renovados

A *New Quest* caracterizou-se pelo uso —quase exclusivo— do critério de dissimilaridade, apoiado pelo da coerência e eventualmente de outros critérios menores. Pensava-se que esses dois critérios podiam conduzir-nos àquilo que é próprio e exclusivo (*uniqueness*) de Jesus de Nazaré. Aplicava-se uma sorte de purificação de todos os paralelos possíveis para chegar aos *logia* autênticos de Jesus.

A *Third Quest* caracteriza-se por uma revisão desses critérios mencionados e pela integração de novos critérios. Theissen afirma que o critério da diferença é um dogma disfarçado: “A *uniqueness* e originalidade de Jesus são colocados como um a priori. Esta suposição leva a uma distorção da história: aquilo que conecta Jesus com o Judaísmo e o Cristianismo primitivo é suprimido ou subestimado. O critério da diferença favorece assim, por exemplo, a origem de um retrato anti-judeu de Jesus”³⁸. Por outra parte, a identificação entre ‘diferente’ e ‘característico’ pode deformar a vida e o ministério de Jesus, porque elementos periféricos podem aparecer como centrais³⁹. Além disso, um critério de exclusão que pretende fazer aparecer a originalidade de Jesus relacionando-o com o judaísmo ou a comunidade primitiva, só seria possível caso pudessemos conhecer suficientemente as duas realidades históricas. Portanto, o critério deve ser aplicado em sentido positivo, isto é, introduzindo os elementos de continuidade, seja com relação ao judaísmo, seja com relação à comunidade primitiva.

Já Theissen propõe reformular o critério da dissimilaridade chamando-o de critério da plausibilidade histórica, o qual pode ser dividido em quatro critérios parciais⁴⁰. Ele pode ser descrito assim: O acontecimento histórico deve ser compreendido a partir do *contexto* histórico particular (do judaísmo) e deve ser reconhecido através do *impacto/influência* concreto, verificável nas fontes que dão testemunho (do cristianismo primitivo). Portanto:

1. As tradições de Jesus têm uma influência historicamente plausível, quando elas podem ser explicadas como a influência da vida de Jesus; em parte porque fontes independentes se correspondem e, em parte, porque elementos nessas fontes vão contra a tendência. Coerência e oposição à tendência são critérios complementares para a plausibilidade da influência histórica.

2. As tradições de Jesus têm um contexto histórico plausível quando elas encaixam no contexto judeu da atividade de Jesus e são reconhecidas como fenômenos singulares dentro desse contexto. Correspondência contextual

³⁸ THEISSEN; MERZ. *The Historical Jesus*. p. 115.

³⁹ cf. MEIER J. *Um judeu marginal*. vol. I. p. 175.

⁴⁰ THEISSEN; MERZ. *The Historical Jesus*. p. 116-118.

e singularidade contextual são critérios complementares para a plausibilidade do contexto histórico.

Esquemáticamente:

	Coerência e conformidade	Incoerência e diferença
Plausibilidade do impacto/influência <i>Wirkungsplausibilität</i>	Coerência entre as fontes (cristãs) <i>Quellenkohärenz</i>	Oposição às tendências (cristãs) <i>Tendenzwidrigkeit</i>
Plausibilidade do contexto <i>Kontextplausibilität</i>	Correspondência ao contexto (judeu) <i>Kontextentsprechung</i>	Singularidade no contexto (judeu) <i>Individualität</i>

Por outra parte impõe-se também uma revisão do critério da coerência. “Este critério, por sua própria natureza, é menos comprobatório do que os três dos quais ele depende. Não há porque imaginar os primeiros cristãos como totalmente desligados ou diferentes do próprio Jesus, portanto existe a possibilidade de eles terem criado ditos que refletiam fielmente suas palavras ‘autênticas’. Num sentido impreciso, tais ditos derivados poderiam ser considerados autênticos, na medida em que transmitem a mensagem do Jesus histórico; mas não podem ser considerados autênticos no sentido técnico, isto é, como realmente originários do próprio Jesus”⁴¹.

Portanto, este critério deve ser usado de maneira cautelosa para não cair numa grande subjetividade, na medida em que deve decidir-se no *hic et nunc* aquilo que foi mais ou menos coerente 2000 anos atrás. Os paradoxos, os desenvolvimentos, as tensões e surpresas nas palavras e ações de Jesus, poderiam ser descartadas como não autênticas. Pelo contrário, elementos coerentes com a mensagem de Jesus mas criados de fato pela comunidade primitiva, poderiam ser atribuídos a Jesus de forma errada. A natureza das fontes (frágeis e incompletas) e o fato que devemos colocá-las em relação mútua, levam-nos a vê-las nos dois sentidos: o da coerência (ou semelhança)

⁴¹ MEIER J. *Um judeu marginal*. vol. I. p. 178.

e o da incoerência (ou diferença). Desta maneira, a cada passagem, observando o impacto de Jesus sobre o cristianismo primitivo e o contexto judaico no qual é necessário situar a singularidade de Jesus, a busca da plausibilidade histórica obriga a combinar as semelhanças nas diferenças e as diferenças nas semelhanças.

Com relação ao critério da múltipla atestação não existem críticas radicais, mas todos recomendam que deva ser sempre utilizado em conexão com outros indicadores. J.D. Crossan privilegiou este critério na sua reconstrução das palavras do Jesus histórico, sublinhando que a atestação deve ser independente, isto é, deve-se verificar em cada caso que as fontes não tenham contato entre si. Para Theissen, isso significa que a tradição atestada deve ser mais antiga que a mais primitiva das fontes na qual aparece. Motivos, assuntos e tradições com múltipla atestação podem ser explicados, em particular, como o efeito do Jesus histórico sobre as fontes, se não podem ser explicados de conhecidas tendências do cristianismo primitivo, ou se são explicitamente tendências recalitrantes⁴².

No que diz respeito ao quarto critério clássico, o do constrangimento (privilegiado por J. Meier), ele deve ser também integrado no critério mais abrangente da plausibilidade histórica. Elementos que não se acomodam facilmente no retrato geral de Jesus (ainda que ocorram em uma tradição só) devem ser avaliados. Algumas dessas inconsistências são relíquias históricas que foram preservadas apesar da poderosa tendência de reverenciar Jesus (p. ex.: o seu batismo por João, o conflito com a sua família, a acusação de ser aliado de Satanás, a traição e fuga de seus discípulos, a crucifixão).

A revisão a que foram submetidos os critérios clássicos, seja pela necessidade da própria evolução científica, seja pela rigidez na aplicação de alguns deles (que conduzem em geral a conclusões estereis), leva-nos a perceber a necessidade de alcançar um critério globalizante, holístico e unificador de todos os outros. Isto é sentido por muitos exegetas que enxergam a existência de elementos irreduzíveis no Jesus histórico que uma pesquisa crítica deve poder constatar numa visão integrativa.

⁴² THEISSEN; MERZ. *The Historical Jesus*. p. 117.

AS RAZÕES DA PESQUISA

Na cultura teológica da pós-modernidade, o acesso ao Jesus histórico e o redescobrimto de sua mensagem constituem um projeto sem discussão. A pesquisa histórica recente aumentou a confiança nas possibilidades abertas para a recuperação da figura de Jesus. A reformulação dos critérios de historicidade causam um número considerável de certezas sobre o Jesus histórico.

Mas, durante grande parte do século XX tem sido comum informar, no ambiente acadêmico e nos seminários (mas nunca na igreja), que não sabemos praticamente nada sobre Jesus. Essa era a conclusão de Bultmann e sua influente escola. Tudo o que poderia ser conhecido era o fato puramente isolado que Jesus existiu e foi crucificado. Bultmann afirmava, no maior livro que escreveu sobre Jesus, que: "Realmente penso que não podemos conhecer quase nada relacionado à vida e à personalidade de Jesus, porque as fontes cristãs primitivas não mostram nenhum interesse nisso, por outra parte são fragmentárias e muitas vezes lendárias; e outras fontes acerca de Jesus não existem"⁴³. Acrescentando que a fé precisa *somente* do ser aceito de Jesus, ele ajudou a construir um muro de separação entre Jesus e o kerygma, deixando o trabalho de reconstituição do Jesus histórico em um estado de moratória⁴⁴.

⁴³ BULTMANN R. *Jesus and the Word*. London: Scribner, 1958. Edição de 1934. p.14.

⁴⁴ "O muro de separação entre Jesus e o kerygma que Bultmann ergueu é um anacronismo que contribuiu à esterilidade e irrelevância da erudição neo-testamentária", BROWN S. *Jesus, History and Kerygma. A Hermeneutical Reflection. Vom Erchristentum zu Jesus*. FS. J. Gnllka. Freiburg: Herder, 1989. p. 496. Lessing, representante do racionalismo iluminista, foi quem abriu um fosso intransponível entre a verdade eterna (o kerygma ao qual a fé dá a sua adesão) e o acontecimento histórico (a pesquisa do Jesus histórico, feita nos 'limites da razão'), de tal forma que uma verdade histórica não pode ser utilizada para demonstrar uma verdade de razão: cf. FUSCO V. *La quête du Jésus historique: Bilan et perspectives*. In: MARGUERAT D. - NORELLI E.- POFFET J.M. (ed.). *Jésus de Nazareth: nouvelles approches d'une énigme*. Genève: Labor et Fides, 1998. p. 27-31; THEISSEN. *Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research*. *SJT*, v. 49, p. 147-150, 1996.

Muitos cristãos ficam, no mínimo, desconcertados quando alguma de suas crenças estimadas sobre Jesus, longamente consideradas não-negociáveis pelo Cristianismo ortodoxo, são colocadas em questão por biblistas renomados. E muitos estudiosos, teologicamente conservadores, respondem com livros que criticam o trabalho dos estudiosos mais liberais, apresentando retratos de Jesus que deixam imutáveis as opiniões ortodoxas⁴⁵.

Apesar das divergências normais (de abordagem ou acentuação), as obras mais populares sobre o Jesus histórico mostram um pequeno consenso entre os eruditos neo-testamentários. Por isso, mais críticos e confiantes, a pergunta continua a vigorar: por que a pesquisa do Jesus histórico é necessária?

RAZÃO HISTÓRICA

A primeira razão – e a mais simples – é de caráter histórico. Estuda-se Jesus e seus primeiros seguidores porque são figuras históricas e podem ser estudadas historicamente por qualquer pessoa com apropriada competência. Mas, este motivo apresenta complicações que devem ser consideradas. A primeira diz respeito a nosso modo de conhecer a *sua* história, isto é, o nosso conhecimento está condicionado por 2000 anos de descrições evangélicas, visualizações artísticas e veneração religiosa.

⁴⁵ Entre esses estudos apologéticos – embora com razões opostas – encontramos, por um lado, a obra do católico JOHNSON L.T. *The Real Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996. O subtítulo, *The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, sumariza uma de suas teses: toda tentativa de reconstruir historicamente a vida e o ensinamento de Jesus está condenada ao fracasso, porque, virtualmente, nada nos Evangelhos é historicamente confiável, a não ser poucos fatos biográficos. Por outro lado está a obra do metodista WITHERINGTON III B. *The Jesus Quest: the Third Search for the Jew from Nazareth*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995. Para este autor, o Jesus histórico é o Jesus canônico, porque, virtualmente, tudo nos Evangelhos é historicamente confiável. Isto significa que todo material, ali apresentado, está solidamente ancorado em precisas memórias históricas sobre Jesus.

A segunda complicação vem dos diversos modos de reconstituição histórica, ou melhor, de nosso conceito de história assumido antes de começar o verdadeiro trabalho de reconstituição. Aqui podemos ver ao menos três modos que prevalecem na história da pesquisa. Um deles é a tendência de projetar no passado a visão de nosso presente. Imprimimos nosso próprio presente no passado e chamamos isso de história. É uma abordagem narcisista, uma possível ilusão. Outro modo é imaginar que podemos conhecer o passado sem qualquer interferência de nosso mundo pessoal e social. Ver sem que nossos olhos estejam comprometidos na visão. É a abordagem positivista, uma impossível decepção. O terceiro modo é mais dialético, isto é, supõe uma interação entre passado e presente tão justa quanto humanamente possível. É reconhecer que a história é “o passado reconstruído interativamente pelo presente através de evidências discutidas publicamente”⁴⁶. A urgência de fazer públicas as perspectivas alternativas em jogo, deve-se ao fato de que “existe a tendência, tanto na cultura contemporânea e na exegese bíblica, de evitar a história enfatizando a estória, para focalizar a narrativa sem questionar se ela é factual ou ficcional”⁴⁷. Existe uma suprema diferença entre narrações reais e ilusórias, e faz-se necessário decidir o que é em cada caso. Embora toda história deva ser narrada, nem toda narração transmite história. O que importa é a história, e ela é possível porque a sua ausência é intolerável.

Essas complicações com a história em geral intensificam-se quando a história em questão é a de Jesus. Isto porque entram em jogo a crença ou descrença, compromisso ou antipatia, amor ou ódio do pesquisador. A polêmica ou apologética devem ser vistas como alternativas inevitáveis na pesquisa do Jesus histórico, mas de maneira alguma devem servir como ‘razões’ para abandoná-la.

⁴⁶ É a definição funcional utilizada por J.D. Crossan, na sua tarefa de reconstruir os primórdios do cristianismo e, também, o Jesus histórico: *The Birth of Christianity*. p. 20.

⁴⁷ “There is a tendency, in both contemporary culture and biblical exegesis, to avoid history by emphasizing story, to focus on the narrative and refrain from asking whether it is factual or fictional narrative”: CROSSAN J.D. Why is Historical Jesus Research Necessary?. In: CHARLESWORTH J.H.; WEAVER W.P. (ed.). *Jesus Two Thousand Years Later*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000. p. 11.

RAZÃO ÉTICA

Esta tem a ver com o alcance moral da interpretação que se faz das fontes. É a relação do pesquisador tanto com os cristãos apologistas quanto com os anti-cristãos polemistas. A questão é a seguinte: estamos explicando *agora* exatamente o que esses textos antigos propunham *então*? Temos o cuidado devido em decidir o que eles pretendiam afirmar?

É eticamente necessário para nós cristãos estabelecer clara e publicamente quando, em um nível, os evangelistas estão realizando afirmações históricas (Jesus é filho de Maria), teológicas (Jesus é filho de Deus) e parabólicas (Jesus caminha sobre as águas), e quando, no outro nível, nós estamos lendo-as como afirmações históricas, teológicas e parabólicas.

Por exemplo, como o historiador deve reagir diante do relato da concepção divina-humana de Jesus (Lc 1,26-35) ou a do imperador Augusto⁴⁸? O anti-cristão ou um racionalista sincero dirá que tais fatos não acontecem. Eles estão além do publicamente verificável ou do objetivamente provável de nosso mundo e por isso, apesar de seu valor como mito ou parábola, fábula ou lenda, eles não são considerados como fatos, eventos, história. Um pró-cristão ou um racionalista indireto admitirá que coisas como essas usualmente não acontecem (como a concepção virginal ou a ressurreição corporal), mas insistirá que aconteceram literalmente uma vez (única e absolutamente) em toda a história do mundo, em Jesus. Mas, é realmente isso o que os textos antigos pretendiam dizer?

RAZÃO TEOLÓGICA

Constitui a razão mais importante e delicada das três, porque aqui o historiador deve aceitar o desafio da reconstrução dentro da fé cristã, dentro do cânon cristão e dentro da teologia cristã. A sensibilidade do historiador

⁴⁸ A literatura clássica conhece o tema do nascimento extraordinário de vários personagens históricos famosos. Por exemplo, o historiador romano Suetônio, na sua *Vida dos Césares* (94,4), relata a concepção miraculosa de Augustus, através da união divina e humana entre o deus Apolo e Atia.

orientar-se-á por uma opção preliminar: a favor de um cristianismo encarnacional (que prevaleceu na história, e parece estar em melhor continuidade com o Jesus histórico), ou a favor de um cristianismo de tipo gnóstico (cuja proposta a-histórica, docetista, exerce uma forte atração através do tempo).

Optando pelo primeiro tipo, o historiador crente focalizará o seu trabalho nos quatro evangelhos canônicos. Mas não em seu conteúdo e sim em sua forma; não naquilo *que* dizem mas em *como* dizem. O *que* eles dizem significa, por exemplo, que Jesus ordenou que nós, cristãos, amemos aos inimigos (coisa que regularmente não fazemos), que não pratiquemos o divórcio (que regularmente fazemos), que vendamos os bens para dar ao indigente (que regularmente não fazemos) e que não julguemos os demais (o que regularmente fazemos). O *como* eles dizem significa as interpretações peculiares do passado e presente, aquela especial trama do então e do agora pela qual os evangelhos sempre regressam ao Jesus histórico e desde aí falam às novas situações e problemas. O Jesus-então converte-se no Jesus-agora; ou melhor, o Jesus-então é o Jesus-agora.

Para compreender isto, podemos fazer uma comparação do início e final das narrativas da paixão em Marcos e João, e veremos que cada escritor estabelece com método similar (*como*) mas com conteúdos diferentes (*o que*) aquele passado/presente, aquele então/agora, em seus respectivos relatos. Temos duas interpretações radicalmente diferentes do mesmo evento. Como *história*, elas não podem ser ambas verdade, ainda que nunca saibamos qual (se alguma) realmente aconteceu. Mas, como *evangelho* ambas são verdade. Cada interpretação do evento fala diretamente a e desde a experiência da comunidade do escritor, mas diferentes experiências engendram diferentes teologias do começo e do final da paixão de Jesus.

Nós somos convidados pelo NT a observar esse processo que acontece quatro vezes. Os quatro são nossos modelos mestres. Em outras palavras, eles são normativos não em matéria de conteúdo, mas específica e basicamente como um *método interpretativo*, em termos de modo ou forma.

Esse formato evangélico de passado/presente e então/agora é normativo para sempre, graças ao próprio evangelho. É por causa desse processo normativo que cada geração cristã é chamada *tanto* a reconsiderar o Jesus

histórico *como*, simultaneamente, a reinterpretar essa figura como Cristo ou Senhor. Nenhuma geração realiza isso de forma absoluta e para sempre. O melhor que podemos fazer, e isso é mais do que suficiente, é realizá-lo adequadamente bem, aqui e agora. Isto não significa humildade individual ou pessoal, mas destino estrutural e sistêmico. Seria uma traição definitiva a Jesus pensar que a história ou a teologia o teriam captado de uma vez e para sempre. O que é permanente é a dialética.

A história não é um 'opcional' da nossa fé. A fé cristã é essa dialética, modelada em nosso cânon, repetida uma e outra vez em nossa tradição, e proposta novamente hoje ali onde a fé está dinamicamente viva.

Walter Eduardo Lisboa é Mestre em Sagrada Escritura. Leciona no Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI em Mogi das Cruzes - SP. walter_lisboa@uol.com.br.

NAS MONTANHAS HÁ SOLUÇÃO (Gênesis 13,1-18)

Dr. Milton Schwantes

Já estamos familiarizados com a porta de entrada de Gn 12-25. Vimos que uma de suas alas tematiza a questão da terra (11,27 até 12,9). A outra dá primazia ao direito da mulher (12,10-20). O cap.13 é o cenário do primeiro recinto, após ultrapassada a soleira da porta de entrada. Sua temática conecta com a primeira ala, aquela que realça a *terra*. O cap.13 está, pois, na continuidade de 11,27-12,9.

Este capítulo faz sentido em si. Não necessita de complementações. Ainda assim há ligações com outros capítulos. São marcantes em direção aos caps.18 e 19. Estes têm sua preparação em nosso cap.13.

Com isso, vamos à *tradução* desta perícopo:

¹Abrão subiu do Egito para o Neguebe, ele, sua mulher, tudo que lhe pertencia e Ló com ele. ²Abrão era muito rico em gado, prata e ouro. ³Andou de acampamento em acampamento do Neguebe até Betel, até ao lugar onde primeiro estivera a sua tenda, entre Betel e Ai, ⁴até ao lugar do altar que outrora tinha feito. Ai Abraão invocou o nome de Javé.

⁵Também Ló que acompanhava Abraão tinha ovelhas, gado e tendas.

⁶A terra não bastava para sustentá-los e para morarem juntos, pois seus bens eram numerosos. Não podiam morar juntos. ⁷Houve contenda entre os pastores de gado de Abrão e os pastores de gado de Ló. - Naquele tempo cananeus e fereseus viviam na terra. - ⁸Abrão disse a Ló: "Não haja contenda entre mim e ti, entre meus pastores e teus pastores, pois somos irmãos. ⁹Toda esta terra acaso não está diante de ti? Separa-te de mim! Se fores para a esquerda, irei para a direita; se fores para a direita, irei para a esquerda." ¹⁰Ló ergueu seus olhos e olhou todo o Vale do Jordão, na direção de Zoar, que era todo ele abundante em águas - antes de Javé haver destruído Sodoma e Gomorra - como o jardim de Javé, como a terra do Egito. ¹¹Ló escolheu para si todo Vale do Jordão. Ló partiu para oriente. Separaram-se um do outro.

¹²Abrão permaneceu na terra de Canaã. Ló permaneceu nas cidades do vale. Armava suas tendas até Sodoma. ¹³Os homens de Sodoma eram maus e grandes pecadores diante de Javé.

¹⁴Javé disse a Abrão depois de Ló se haver separado dele: “Ergue teus olhos e, desde o lugar onde estás, olha para o sul, para o oriente e para o ocidente, ¹⁵pois toda terra que vês darei a ti e à tua descendência, para sempre. ¹⁶Tornarei tua descendência como o pó da terra de sorte que, se alguém puder contar o pó da terra, também contará a tua descendência. ¹⁷Levanta-te e percorre a terra no seu comprimento e na largura, pois eu ta darei.”

¹⁸Abrão mudou as tendas. Andou e foi habitar nos carvalhais de Manre, que existem junto a Hebrom. Ali construiu um altar para Javé.

UMA NARRAÇÃO COM COMEÇO E FIM

Faz sentido! É o que se pode constatar após a leitura destes dezoito versículos. Levantam um problema, a contenda entre Abrão e Ló: “houve contenda” (v.6). E apresentam a solução: “separaram-se um do outro” (v.11). Um foi numa, outro noutra direção.

Há, pois, um só assunto. O capítulo tem *coesão* temática. A disputa de pastagens, de espaço vital para os *rebanhos* é o eixo. Ainda que esta constatação primeira requeira complementos, não pode ser perdida de vista.

A unidade, a coesão do nosso capítulo também se denota ao atentar para seu começo o seu final. Inicia com um deslocamento: “Abrão subiu” (v.1). Conclui com um reassentamento: “foi habitar... ali construiu” (v.18). O episódio se desenrola entre este “subir”, que abre o cenário para uma nova experiência, e aquele “habitar”/“construir” que encerra a peça.

Contudo, esta certa unidade que percebemos não deixa de ter suas parcelas, seus momentos distintos.

TRÊS MOMENTOS

Identifico *três momentos* diferentes, em três parcelas principais: v.1-5, v.6-11 e v.12-18. A primeira (v.1-5) encaminha a questão. Apresenta o assunto. Faz às vezes de uma exposição. A segunda (v.6-11) apresenta o conflito e sua solução. Constitui o núcleo temático. A terceira (v.12-18) caracteriza a vida de cada um dos dois que estão em litígio após a separação. É a conclusão. Cada uma destas partes destaca um conteúdo específico:

v.1-5	exposição:	Abrão e Ló têm grandes rebanhos
v.6-11	núcleo:	conflito por falta de espaço e sua solução através da separação
v.12-18	conclusão:	Abrão e Ló seguem caminhos diferentes

Esperar-se-ia que o segundo momento, o que dá a temática ao capítulo, fosse o mais detalhado. Surpreende que isso não ocorre. A primeira e a terceira partes são as mais extensas. Por quê?

MUITA ‘DIVAGAÇÃO’

Há um fio condutor: o conflito entre Abrão e Ló e sua superação. Contudo, nem todas as afirmações se ajustam a esta linha mestra. Há uma série de desvios de rota, em especial na exposição (v.1-5) e na conclusão (v.12-18).

Na exposição, a identificação do local de acampamento nas cercanias de Betel (v.3b e v.4a) retarda a narração. Funciona como parêntese.

Na conclusão, a maioria dos versículos representa ‘divagações’, digressões. Os v.13 e v.14-17 desviam; nem as informações sobre Sodoma (v.13) e nem as promessas (v.14-17) estão organicamente ligadas ao assunto principal, ao núcleo temático.

Inclusive no núcleo, deparo com tais parênteses. É o caso do dado histórico sobre a situação em Canaã no v.7. Aí também caberiam parcelas do v.10.

Estas 'divagações', digressões não têm vida em si. Isoladas e dissociadas do assunto principal, do eixo narrativo não fazem sentido. Trata-se, pois, claramente de enxertos. Devem-se ao papel que o cap.13 desempenha em meio aos demais capítulos. Têm a ver com seu contexto literário. Vejamos!

UM CAPÍTULO PERMEADO PELO CONTEXTO LITERÁRIO

Assuntos de outros capítulos, efetivamente, *se atravessam por dentro* de nosso capítulo. Nele estacionem por instantes. Fazem dele uma espécie de 'cruzamento de estradas'. Nossos versículos contêm *referências* para o que lhes antecede e para o que lhes segue.

Nos primeiros versículos, as referências remetem para o que antecede ao cap.13. A principal está nos v.3-4. A identificação do local de acampamento entre Betel e Ai remete para 12,8. Também o v.1 e o v.2 estão conectados ao que lhes antecede. Parte do v.1 é igual a 12,20. E as riquezas de Abrão (v.2) já eram tema em 12,5.16. Portanto, constato que, nos versículos iniciais, as referências remetem para o cap.12.

Na parte final, se encontram diversas indicações para capítulos que seguem: o v.13 e parcelas de v.10 e v.12 têm o cap.19 em mente; preparam a narração sobre a destruição de Sodoma. Para muito além de nosso capítulo apontam as promessas de terra e de povo nos v.14-17, que, aliás, reafirmam o que já se lia em 12,1-3.7. Verificamos, pois, que nos versículos finais prevalecem referências para episódios vindouros, se bem que não faltem retomadas em relação ao capítulo precedente, o cap.12.

A quantia de indicações para o contexto literário, seja ele anterior ou posterior, é significativa. O contexto literário, de fato, passa por dentro do cap.13! Não se poderá deixar de reconhecer este fenômeno marcante. Contudo, não é necessário que daí se deduza que o cap.13 tenha sido criado em função deste contexto.

Como surgiu nossa perícopé?

UMA OBRA DE VÁRIAS ÉPOCAS

Víamos que o cap.13 é uma grandeza complexa. Por um lado, apresenta unidade e coesão em torno de um tema central (conflito entre Abrão e Ló). Por outro lado, está sob forte influência do contexto literário. Isso já mostra que nossa perícopé não foi concluída de uma só vez. Tentemos dar-nos conta de sua trajetória de origem.

Uma explicação bastante evidente pode ser dada àquelas referências que apontam para o cap.12. Penso, por exemplo, no v.1 que indica para 12,20, nos v.3-4 que rememorizam 12,8, e nos v.14-17 que simultaneamente remetem para 12,1-3.7 e para a 'tomada da terra' em Josué. Estas referências foram criadas por quem colecionou estas memórias e escreveu estes textos em sua versão final. Interessou-lhe ligar e conectar episódios. E isso não se deu antes dos tempos do exílio, no 6º século. Nesta época, os textos foram reunidos literariamente. Aí fazia sentido dar destaque à riqueza de Abrão (e Ló). E, em especial, o conteúdo das promessas dos v.14-17 (terra e povo numeroso) é nitidamente dos tempos do exílio. A perda do controle da terra e a brusca diminuição da população, devido à deportação e aos massacres durante vários séculos (8º, 7º e 6º séculos) são a base real para as promessas destes v.14-17! Em 732 e 722 Israel fora devastado, em 701 Judá teve sorte quase idêntica. E, em 597 e 587, Judá foi destruído. Portanto, as referências que amarram nosso capítulo ao cap.12 são *bastante recentes, certamente exílicas*, senão pós-exílicas.

Quando atribuo esta redação final tempos do exílio, não penso que seus autores tenham estado na Babilônia. Não! A linguagem e a ótica desta versão final não coincidem com o jeito dos exilados. Antes estamos na própria terra, em Judá, entre os *judaitas* remanescentes. Estas pessoas sofreram as dores do exílio, porque experimentaram a ruína de Judá. Viram acabar-se Jerusalém, seus reis e templo. Sofreram duros reveses diante da invasão babilônica, que lhes devastou a terra inteira. São estes que se expressam coletando e redigindo suas memórias como sucede em nosso cap.13.

Mais antigas são as conexões com os caps.18-19. O v.13 é um típico exemplar desta ligação com a história da destruição de Sodoma (caps.18-19). Esta integração não é fruto de quem redigiu os textos. Deve ter aparecido bem antes da anotação escrita, no nível da transmissão oral. Isso ocorreu *em tempos anteriores ao exílio*, talvez até antes da implantação do Estado, no 10º século.

Mais antigo é o assunto principal, o conflito entre Abrão e Ló. Remonta a tempos distantes. Fez-se até necessário localizar ouvinte e leitor, através de uma nota como a do v.7: "naquele tempo cananeus e fereseus viviam na terra".

O ambiente é o do *seminomadismo*. Abrão e Ló são pastores de ovelhas e cabritos. Vivem na região semi-árida, entre a área da mata e do deserto, na região montanhosa do centro-sul palestinese. Suas migrações do Egito ao Neguebe, de lá para Betel, e daí para Hebrom têm a ver com o dado sócio-econômico de viverem no contexto do seminomadismo do gado miúdo. Deste ambiente provém a memória do conflito. Não me parece que o texto, como literatura, já tenha sido criado naqueles tempos remotos. Aliás, este foi escrito por quem se situa fora do ambiente do semi-nômade das ovelhas, pois quis atribuir gado bovino vacum, ouro e prata a seus personagens, o que extrapola de longe as condições reais da vida de um semi-nômade.

A *disputa por pastagens* - que é o motivo da contenda - corresponde à vida semi-nômade. A escassez de pastos tem a ver com o excesso de animais. Em tais casos, a separação amistosa é a solução. A guerra ainda não existe. Guerra entre grupos tão diminutos de seminômades não faria sentido. Esta está vinculada ao estado, como veremos no cap.14.

Certamente, o cap.13 tematiza uma contenda entre dois grupos siminômades. Contudo, este conflito entre pastores só é uma das questões em disputa. É o que se vê, quando ocorre a separação. Penso no seguinte: Abrão, ao se separar de Ló, permanece nas montanhas. Dirige-se a Manre, nas cercanias de Hebrom, em local inclusive mais montanhoso do que Betel. Ao contrário, Ló! Abandona a montanha. Desce ao vale. Aproxima-se do âmbito das cidades. Abrão continua, pois, seminômade de montanha. Ló passa à

planície e se achega à cidade. Portanto, para nosso capítulo *montanha e planície, seminomadismo e cidade* se opõem. Antagonizam. Ora, esta observação ajuda a localizar o cap.13. Acontece que com a instalação do reinado, na passagem do 11º para o 10º século, o antagonismo entre montanhas e planícies passou a se diluir. Antes da monarquia, era constitutivo para a experiência de Israel, como o atesta inequivocamente Juízes 1,27-36. Assim sendo, o núcleo temático do cap.13, no mínimo, é anterior ao aparecimento do estado israelita-judaíta. Inclusive há de remontar ao próprio tempo dos patriarcas, *antes de 1200 a.C.*

Estórias, como a que perfaz o eixo narrativo de nosso cap.13, têm seminômades como seus primeiros transmissores. Em nosso caso, são os que se sabem na tradição de Abrão, seu ilustre antepassado. Estes longínquos narradores nos legaram o conteúdo principal de nossa perícopes. Contudo, permanecem anônimos. Escapam à nossa identificação. Mas de seus primeiros aprendizes talvez possamos dizer algo mais específico. Acontece que as cercanias de Betel são o cenário do conflito. E Manre é a estação de chegada de Abrão. Veja Gênesis 28 e 35! Trata-se aí de dois lugares santos, de santuários antigos. Os antepassados dos israelitas estão vinculados a eles. Teriam sido romeiros ou os agentes do culto destes locais consagrados os primeiros a prestigiar a estória sobre Abrão e Ló? Teriam ajudado a difundir a entre os que por lá passassem? Trata-se de uma possibilidade.

Pudemos, pois, detectar *três momentos na trajetória de Gênesis 13*. Nos tempos remotos do 13º século, contava-se entre seminômades e entre freqüentadores de lugares cúlticos, como Betel e Manre, o núcleo principal, composto das cenas de contenda e separação entre Abrão e Ló. Em tempos posteriores, possivelmente ainda antes da efetivação de um estado israelita, nossa estória foi acoplada às dos caps.18-19, que culminam na destruição de Sodoma e Gomorra. E, por fim, sob as circunstâncias do exílio do 6º século, o cap.13 foi integrado ao conjunto das Histórias sobre Sara e Abraão.

UM CONFLITO COM SOLUÇÃO - OS CONTEÚDOS

Víamos que os conteúdos estão agrupados em três subunidades: v.1-5 (exposição), v.6-11 (eixo), v.12-18 (solução).

A *exposição* (v.1-5) é bastante extensa. Encaminha para o tema, apresentando-nos os dois personagens.

Já no v.1 se percebe que estamos sendo ambientados com dois personagens: Abrão e Ló. Num primeiro momento, parece que suas migrações são o que mais os caracteriza. Sobem do Egito e vão ao Neguebe. Fala-se aí em “subir”, porque se pensa no rio Nilo e em seu Delta, situados mais baixos do que o Neguebe e a Palestina. Mas, logo se nota, que estas migrações, que sem dúvida são típicas para Abrão e Ló, não são, aqui, sua marca maior. Mais relevantes são suas posses. O próprio v.1 já menciona as de Abrão: “sua mulher e tudo que lhe pertence”.

O v.2 justamente tematiza estes pertences de Abrão. Compõem-se de rebanhos de gado. O termo hebraico aí usado, tanto diz respeito a gado vacum quanto a ovelhas e caprinos. Afora os rebanhos, são mencionados “prata” e “ouro”. A seqüência “rebanho”/“prata”/“ouro” culmina na “prata”, naquela riqueza citada no centro, a mais importante. Pois, prata é o mais valioso. A enumeração põe o mais valioso no centro, como tantas vezes ocorre na linguagem da Bíblia. Em relação a todos seus preciosos bens, Abrão é - traduzido literalmente - “muito pesado”. O “peso” é aqui a “riqueza”.

O v.5 é paralelo a v.2. Aquele informava sobre a exuberante riqueza de Abrão. Este, sobre a de Ló, se bem que o faça em termos mais comedidos e mais próximos às condições de vida de um seminômade. As posses de Ló compõem-se de animais e de “tendas”. Como animais estão citadas as “ovelhas” (mais correto seria dizer “ovelhas” e “cabritos”, já que o termo hebraico abarca ambos) e o “gado”. A seqüência “ovelhas”/“gado”/“tendas” obedece à mesma lógica do que a do v.2. Aqui, o mais valioso, o “gado”, também está no centro. É ladeado por “ovelhas” e “tendas”, ambos característicos das condições seminômades.

A tarefa dos v.1+2+5 é a de dar a conhecer os dois personagens, Abrão e Ló, como gente de *grandes posses*. O v.1 introduz a ambos, o v.2 está dedicado a Abrão e o v.5 a Ló. Em sendo Abrão a figura predileta já se fala de seus bens no próprio v.1 e se lhe atribui monumental riqueza no v.2. Esquemato:

- v.1 Abrão “ele, sua mulher, e tudo que lhe pertencia” (v.1)
“era muito rico em gado, prata e ouro” (v.2)
- Ló “tinha ovelhas, gado e tendas” (v.5)

Os v.3-4 respiram ares seminômades. Neles nada há que contradiga às circunstâncias pastoris. (Nisso diferem dos v.1,2,5!) A expressão, com a qual inicia o v.3, é bem típica para o jeito seminômade. Refiro-me ao “andar de acampamento em acampamento”. O termo, traduzido por “acampamento”, diz respeito ao ‘arrancar as estacas das tendas’, ao ‘levantar acampamento’, a fim de ir a outro lugar, em busca de novas pastagens, no caso em direção de Betel. No ambiente pastoril, uma tal migração era muito lenta. Estava vinculada às estações do ano, à própria transumância. Até a prática cultural, delineada no v.4, condiz com o ambiente daquele agreste. Fazia-se o altar junto ao acampamento. Ali também se invoca a Deus. Enfim, o que os v.3-4 deixam transparecer é algo dos usos e costumes de Abrão e Ló; coadunam-se muito bem com sua condição de pastores seminômades.

Porém, a função destes dois versículos não é propriamente a de apresentar a situação de vida de nossos personagens. Isso já começa a transparecer, quando se percebe que os v.3-4 só se referem a Abrão. Ló de alguma maneira está junto, como o v.5 trata de anotar. Mas, os conteúdos dos v.3-4 não se referem a ele. Dizem respeito a Abrão. E dele se faz três afirmações que lhe dão destaque.

Primeiro, se constata que ele retornou a Betel (veja 12,8). E Betel não era para os israelistas um local qualquer. Era um local cültico tradicional, um santuário antigo. Lá se cultuava a memória de Jacó (Gênesis 28 e Oséias 12). Veio a ser o centro de maior renome no estado de Israel. O v.3 constata que já Abrão o reverenciava! Fez questão de retornar para lá! Não seria seu mais ilustre romeiro?

Segundo: em Betel, o primeiro altar foi acrescido de novo altar erigido por Abrão, já que o primeiro foi esquecido como sucedeu com tantos outros altares erguidos por aqueles longínquos antepassados. O próprio Abrão estabeleceu a memória do altar de Betel. Fê-lo, duas vezes, um memorial!

Terceiro: Abrão também exerceu a prática cúltica junto a este altar-memorial de Betel. Seu culto consistia de invocações. Se bem que o sacrifício não esteja excluído (afinal o altar é mencionado!), a oração merece destaque maior. Ora, ela é citada em último lugar, no ápice.

Portanto, o culto em Betel remonta a Abrão! Ele foi o primeiro partícipe deste culto. Os v.3-4 pretendem, pois, mostrar o quanto Abrão (e não Ló!) representa o povo israelista. É seu *modelo*. Numa linguagem mais atualizante, se diria que os v.3-4 apresentam um 'crente' exemplar.

A exposição cumpre, pois, um duplo objetivo: por um lado, apresenta Abrão e Ló como pessoas ricas; por outro lado, destaca o enraizamento de Abrão nas tradições cúlticas memoriais. A riqueza de ambos é o motivo do conflito. A devoção de Abrão contém o germe da solução da contenda. Portanto, os v.1-5 realmente encaminham para o núcleo da perícopa, ainda que o façam com alguns rodeios e adornos. Passemos, pois, ao temário central.

O *centro da narração* vai do v.6 ao v.11. Inicia com uma síntese do problema (v.6) e conclui com a solução (v.11). O *problema* é: "não podiam morar juntos". A *solução* foi: "separaram-se um do outro".

O v.6 está na continuidade dos v.1-5. Explicita a problemática inerente ao fato de Abrão e Ló terem "numerosos bens". O convívio de ambos no mesmo espaço tornava-se inviável. O começo do v.6 o expressa de uma maneira bem peculiar: "a terra não lhes bastava", literalmente: "a terra não conseguia carregá-los". A riqueza dos dois grupos gerou um dilema muito objetivo: escassez de terra, de pastagens. E este dilema inviabilizou a convivência. Resultou em desavença (v.7a):

"Houve contenda entre os pastores de gado de Abrão e os pastores de gado de Ló." A riqueza gera conflito! Ele aparece primeiramente como desacerto entre os "pastores" de ambos os lados. Estes "pastores" são os que o v.5 designava de "tendas". São as famílias que compunham o grupo de Abrão e Ló. Estes "pastores" provavelmente não são escravos ou assalariados, mas integrantes da família, do clã (veja Êxodo 2,16 e 3,1). Estamos, pois, diante de um conflito inter-famílias. A este nível, não se acha solução nem pela guerra e nem através de um tribunal. O tribunal já pressupõe um agrupa-

mento mais complexo de clãs. A guerra a rigor é negócio de estado. A nível inter-familiar a solução se dá por negociação e acordo. É o que nos apresentarão os v.8-11.

Entre a eclosão do conflito (v.7) e o encaminhamento do acordo (v.8-11), foi interposta uma nota informativa (v.7b): "naquele tempo cananeus e fereseus viviam na terra". Ressalta a agudeza do conflito. Além da riqueza, a presença de "cananeus" e "fereseus" diminui ainda mais o espaço. O conflito é muito sério. Uma solução é difícil!

Discute-se quem seriam os "fereseus" (veja também 15,20; Êxodo 3,8 etc.). Ao lado dos "cananeus", hão de designar os habitantes da Palestina antes da constituição de Israel.

A proposta de solução vem de Abrão. Em meio ao conflito e diante do impasse, sua palavra abre novas perspectivas. Esta sua fala dos v.8-9 é decisiva para o episódio. Tem alguma semelhança com a fala dos v.14-17.

O conflito começara porque a terra dizia "não" ao convívio de duas pessoas tão abastadas. Abrão começa dizendo "não" ao conflito: "não haja contenda!" De acordo com suas palavras, o desacerto não só envolve os "pastores" de ambos os lados. Trata-se de uma "contenda entre eu e tu", entre Abrão e Ló, entre as riquezas de ambos os lados. É muito relevante não restringir aqui o "eu" e o "tu" ao nível inter-pessoal. Os versículos anteriores já deixavam muito claro que são coisas (riquezas) e não pessoas que se encontram em rota de confrontação. Este "eu"/Abrão e o "tu"/Ló estão sendo sugados para dentro do confronto entre coisas: "ouro", "prata", "gado". O conflito transcende as relações pessoais. É o que vai realçar o v.9. Contudo as pessoas não estão isentas. Por isso, a justificativa para que a confrontação seja superada tem sua razão de ser. Reza: "somos irmãos"! Os laços consangüíneos evocados como motivo para a superação da contenda. Ló é apresentado como sobrinho de Abrão (11,27 e 12,5). Este argumento da consangüinidade tem sua relevância. Mas, pelo visto, não é suficiente para a superação do impasse. A rigor, era conhecido dos litigantes, que apesar dele brigavam. Por isso, o v.9 vem a ser muito importante. Agrega os conteúdos decisivos que dão

novo rumo ao episódio. O v.8 permanece no nível do apelo e do argumento cultural. O v.9 'desce' à esfera real; propõe alterações factuais! São três as mudanças:

Primeiro – “toda esta terra acaso não está diante de ti?”

Segundo – “Separa-te de mim!”

Terceiro – “Se fores para a esquerda, irei para a direita, se fores para a direita, irei para a esquerda.”

Inicialmente, é desfeito o entrave principal. Este residia na falta de espaço, motivado pela abastança e presença de cananeus/fereseus. Mas, de fato, ainda há terra. O v.9 evidentemente pensa em terra para o pastoreio seminômade, não em terra agricultável, ocupada por cananeus e fereseus, por Sodoma e Gomorra. A terra visada é a que Abrão usa, ao migrar para Manre.

Segue-se a proposta de solução: separação! Trata-se de uma solução tipicamente seminômade. Não é apropriada para camponeses, gente presa à roça e às colheitas.

Por fim, a Ló é concedida prioridade de escolha. Abrão, o mais idoso, se orientará pela opção de seu sobrinho.

A fala de Abrão abre novas perspectivas. Soluciona a questão, como se verá nos v.10-11. Portanto, *nas palavras de Abrão nossa perícopie encontra seu auge*. O que lhe segue é conseqüência da clarividência abrahâmica.

Aqui, a imagem de Abrão também alcança uma de suas expressões mais positivas. Já o destacávamos em relação aos v.3-4. Nos v.8-9, seu papel é ainda mais belo. Sua proposta é viável, inteligente e aceitável. Além disso Abrão é generoso e nobre. Desiste de seus direitos (de ser o mais idoso e o mais abastado) em prol da paz. É um *exemplo de conduta*, um verdadeiro modelo. Quão distante esta imagem de Abrão está daquele de 12,10-20!

Os v.8-9 foram a generosa e inteligente fala em favor de uma solução. Os v.10-11 são a prática desta solução. Através de seus gestos e de suas medidas concretas, Ló evidencia estar de acordo com seu tio. Assente.

Quatro verbos expressam este assentimento de Ló: “ergueu seus olhos”, “olhou”, “escolheu”, “partiu”. Abarcam o processo de tomada de decisão e de sua concretização. Cada verbo enfoca um momento especial. O mais importante é o “olhar”. Nele o texto se detém. A decisão cai no “olhar”!

Devemos, pois, acompanhar Ló em seu “olhar”. Seus olhos se detém em algo realmente espantoso, em “todo o Vale do Jordão”, desde a altura de Betel, onde se encontra, em direção de Zoar. Esta localidade deve ser procurada a sul do Mar Morto. Trata-se de um espetáculo fascinante. Lá das montanhas áridas se avista a fartura e a fertilidade daquele imenso vale. A ele deve-se imaginar integrado o atual Mar Morto, pois o próprio v.10 se apressa em anotar que estamos em tempos “antes de Javé haver destruído Sodoma e Gomorra”, aniquilando aquela fantástica planície. O que qualifica este vale é sua 'abundância em águas'?. É comparável ao que de mais exuberante se pudesse imaginar: “o jardim de Javé” e “a terra do Egito”, ambos regados por águas caudalosas. À vista de tamanho encanto, os olhos decidiram pelo vale. Para lá se pôs em movimento. “Partiu para oriente.” Visto desde Betel, o vale do Jordão fica a oriente.

De longe este vale encanta. Mas, ‘nem tudo o que brilha é ouro’. As planícies não são terra livre. Estão sob o controle das cidades, em especial de Sodoma. Por isto, com vistas a seu futuro, Ló não faz boa escolha.

Houve solução para o impasse. *A separação foi a solução!* A frase final do v.11 dá-lhe destaque: “separaram-se um do outro”.

A *conclusão* complementa o sentido de nossa perícopie com aspectos importantes. Por isso, até se compreende que ocupa tantos versículos: v.12-18. Neles, os v.14-17 são uma digressão. Tomo a liberdade de considerá-los mais adiante.

Inicialmente, restrinjo-me, pois, aos v.12-13+18. Representam o encerramento do episódio numa fase mais antiga, anterior ao enxerto dos v.14-17. Se vejo bem, então há uma disposição mui intencional nestes versículos. Visualizo-os num esquema:

Abrão	“permaneceu na terra de Canaã”
Ló	“permaneceu nas cidades do vale”
Ló	“armava suas tendas até Sodoma”
	“os homens de Sodoma eram maus e grandes pecadores diante de Javé”
Abrão	“armou as tendas, andou e foi habitar nos carvalhais de Manre, que existem junto a Hebrom”
	“ali construiu um altar para Javé”

Esta disposição dos conteúdos mostra que as atitudes de Abrão e Ló, após a separação, estão sendo comparadas. Para entender o que se diz de Abrão é preciso perceber o que se diz de Ló, e vice-versa. Sigamos por esta pista.

Abrão continuou sendo seminômade: “armava tendas” (v.18). E o prosseguiu sendo nas montanhas. É o que significa a expressão: “permaneceu na terra de Canaã” (v.12). Abrão até ‘intensificou’ seu seminomadismo de montanha. Afinal, ao dirigir-se a Manre, perto de Hebrom, subiu a lugares mais altos. Embrenhou-se nas montanhas! Foi ‘sertão’ adentro! E, além disso, ficou firme em Javé. Nisso reside algo muito importante. Ao se chegar a Manre, Abrão foi a um lugar deveras sagrado, a um centro cultural. Lá fez seu altar. O v.18 até parece estar sugerindo que Abrão tenha fundado este centro religioso nas cercanias de Hebrom. Novamente, a devoção de Abrão é exemplar. Estamos sendo remetidos aos v.3-4, onde deparávamos com acentos idênticos. E isso, por sua vez, reforça a importância das últimas palavras de nossa perícopa: em Manre Abrão “construiu um altar a Javé”. Manre voltará no cap.14, bem como no cap.18.

Portanto, os últimos versículos celebram Abrão como seminômade das montanhas, como exemplar crente em Javé e como devoto de antigos e tradicionais centros cúlticos.

Todo o contrário é dito de Ló! Desceu à planície. Não permaneceu fiel ao seminomadismo. Aproximou-se do âmbito das cidades. Sob sua tutela “armava suas tendas”. Associou-se à cidade de Sodoma, local importante no cap.14 e nos caps.18-19. Ló achegou-se ao mais nefasto dos modelos de

cidade: Sodoma! O v.13 caracteriza seus moradores como gente da pior espécie: “os homens de Sodoma eram maus e grandes pecadores diante de Javé”. Enquanto Abrão edifica um altar “para Javé”, Ló se torna concidadão de gente má “para Javé”. Ló se faz indigno ao descer ao vale e aliar-se à cidade. Abrão permaneceu digno e justo, ao meter-se ‘sertão’ adentro!

Portanto, os versículos conclusivos acrescentam um aspecto novo. Pro põem decididamente o pastor e montanhês Abrão como modelo e polemizam flagrantemente contra Ló, achegado às cidades da planície. Na montanha há solução para a vida e há culto a Javé. As cidades do vale agrupam “grandes pecadores”. São uma ameaça à vida.

As promessas divinas dos v.14-17 sublinham a validade do modelo abramítico, enraizado nas montanhas. Estes v.14-17 são uma inclusão que conheceu o exílio. Complementam os versículos circundantes, dando ênfase na *promessa*.

Estes v.14-17 contêm a ótica de judaítas, de remanescentes, não de deportados ou exilados na Babilônia. Pode-se percebê-lo num dado bastante evidente: a terra pode ser alcançada pelos olhos. Para chegar a ela não é preciso retornar do exílio. Basta olhá-la e voltar a apossar-se dela. O problema maior é o povo, este sim parece pouco, pequeno; na promessa ele é multiplicado, tornado incontável. Portanto, a perspectiva destes versículos é certamente judaíta. Pode provir de tempos exílicos (isto é do 6º século), mas também poderia preceder a ele (como ocorre no cap.15).

Quanto ao conteúdo, toda atenção está voltada para Abrão. Só a ele se dirige a palavra de Javé, de acordo com o começo do v.14. Ló contracena com Abrão. Permanece no pano de fundo, como contrapolo. As atitudes ordenadas por Javé a Abrão são as que Ló tivera em reação às propostas de Abrão (Ló no v.10):

Ló	“ergueu seus olhos e olhou” (v. 10)
Abrão	“ergue teus olhos e olha!” (v. 14)

Javé dirige duas ordens (v. 14-15+17) e uma promessa (v.16) a Abrão. As ordens circundam a promessa. Elas mesmas também implicam em promessas. O cumprimento das ordens efetiva e antecipa o porvir.

Dois são os temas destas ordens-promessas: concessão da terra e multiplicação do povo. O primeiro prevalece sobre o segundo. Circunda-o:

- v.14-15- terra (ordem)
- v.16 - povo (promessa)
- v.17 - terra (ordem)

Enfoco primeiramente o v.16, aquele que é promessa explícita. Em torno dele estão colocadas as ordens que se referem à terra. O v.16 expressa sua promessa com ajuda de uma comparação: “tornarei tua descendência como o pó da terra”. Esta comparação rompe qualquer esquema! Refere-se a algo verdadeiramente grandioso. O próprio v.16 explica, porque recorreu a ele: “se alguém puder contar o pó da terra, também contará a tua descendência”. A comparação com o pó da terra serve, pois, para garantir que a descendência não possa ser contada. Outras passagens bíblicas expressam o mesmo (28,14 e Oséias 2,1). Esta figura não é escolhida por acaso. Afinal, afirmar que um povo é incontável equivale a afirmar que é incontável. Os organismos estatais sempre trataram de contar o povo (2 Samuel 24!). Contar significa dominar. Não conseguir contar significa não conseguir submeter. *Uma descendência incontável é um povo não subjugável!*

Os v.14-15+17 redundam em promessas da terra. Mas, a rigor, são ordens. Ordenam que Abrão tome posse. A dádiva da terra é a justificativa deste apossamento. Tanto os v.14-15 quanto o v.17 segue a mesma estrutura: ordem de apossamento da terra que é justificada através da dádiva da terra. Esquematizo:

- v.14-15 ordem “ergue teus olhos... olha para o norte e para o sul...”
fundamentação “pois toda a terra que vês darei a ti e à tua descendência...”
- v.17 ordem “levanta-te e percorre a terra no seu comprimento e...”
fundamentação “pois eu te darei”

O esquema é, pois, idêntico nestas ordens. Contudo, há duas diferenças.

Primeiro: nos v.14-15, são os olhos que se apossam da terra. No v.17, são os pés. Há, pois, uma progressão, um avanço na conquista do dolo. O v.17 (“percorre a terra!”) está mais avançado.

Segundo: os v.14-15 estabelecem os limites. Marcam os quatro cantos da posse. O v.17 se refere à ocupação do espaço dentro destes limites, em seu “comprimento” e em sua “largura”. A terra tem limites e espaços, a descendência é ilimitada. A terra pode ser percorrida e medida, as pessoas são incontáveis. A terra é controlável, as pessoas não devem ser controladas. A terra existe para ser posse; o povo, para ser livre!

Os v.14-17 evidentemente não estão ditos para Abrão e Ló. Até implicariam em sérios impasses para suas vidas. Para eles, como seminômades, uma multiplicação exagerada da descendência significaria mais e mais conflitos, como os em debate no cap.13. Os v.14-17 visam aos contemporâneos que experimentaram deportações e dizimação da população de Israel e Judá. Esta gente perdera o controle de sua terra, fora exilada ou morta. A retomada da terra e o aumento da descendência eram seus temas prediletos. Por isso, também era tão importante destacar que a terra lhes estava concedida “para sempre”. O exílio justamente pusera em dúvida também este “para sempre”.

EM RESUMO

O cap.13 se situa no horizonte temático de 11,27-12,9: seu tema é a terra. E está na seqüência de 11,27 até 12,20 e a caminho do cap.14.

Várias épocas influenciaram-no. É fruto da experiência e da prática religiosa de várias gerações. Identificamos três momentos de seu surgimento: o conteúdo principal provém de tempos distantes, ao meu ver anteriores ao 12º século. Seu tema é a contenda entre dois grupos seminômades. Este núcleo narrativo foi posteriormente agregado a narrações sobre o destino das cidades de Sodoma e Gomorra (caps.14+18-19). Por fim, em tempos exílicos e pós-exílicos ocorreu a integração com o restante das histórias sobre Sara e Abrão.

Ainda que esta perícopa tenha larga história de surgimento, a perspectiva que é determinante para seus conteúdos é a do seminomadismo judaíta, sul-palestinense. A ótica dos pastores da montanha é a ótica do texto!

O assunto em debate é uma contenda por falta de pastagem. Este desacerto encontra solução. Nas montanhas da Samaria e de Judá há solução para diferenças! O mesmo não sucede nas planícies, belas para os olhos, mas

imprestáveis para uma vida com qualidade! Abrão segue o projeto das montanhas. Ló se desvia para a ruína das planícies, enfocadas no cap.14 e depois nos caps.18-19.

Abrão é padrão. Ló, o exemplo a não seguir. Abrão é modelo, porque permanece fiel às raízes nas montanhas, no 'sertão', e porque ora a Javé e lhe constrói altares. Abrão é justo e é 'crente'!

Duas falas são decisivas no capítulo, a de Abrão e a de Javé. A fala de Abrão (v.8-9) propõe a solução para a contenda. A de Javé (v.14-17) promete o futuro para o povo oriundo de Abrão.

O cap.14 tem suas marcas próprias, como veremos. Está, porém, na continuação de nosso cap.13, ainda que de maneira pouco explícita.

Milton Schwantes é Doutor em Teologia Bíblica pela Universidade de Heidelberg - Alemanha. Leciona na Universidade Metodista - São Bernardo do Campo - SP. mschwantes@bol.com.br

O *SHEMÁ*, ISRAEL EM Dt 6,4-9

O MANDAMENTO DE DEUS CONTRA A IDOLATRIA

Pe. Antonio Carlos Frizzo

A expressão *Ouve, Israel*, tradução da clássica expressão hebraica *Shema, Israel*, adquire um sentido cada vez mais significativo, não somente em relação à tradição judaica, mas também, ao cristianismo, que, neste início de século, retoma o caminho em direção às suas raízes. Essa nova consciência emergente na Igreja, frente ao estudo do judaísmo e sua importância para o conhecimento da fé cristã, pode ser reconhecida na frase que sublinhamos: "...eu penso que para melhor explorar esta herança os cristãos precisam especialmente dos judeus porque estes têm com a Escritura uma espécie de convivência carnal, porque ao encontro de todo dualismo dessecante eles testemunham a unidade viva do homem interpelado por Deus, porque eles continuam sendo o povo destruidor dos ídolos e denunciador das ideologias antigas e novas"¹.

O texto do *Shemá, Israel*, está presente não somente nas Escrituras (Dt 6,4-9; 11, 13-22; Nm 15, 37-41), mas encontra-se intimamente ligado à liturgia judaica que, na "leitura do Shema", recita-o duas vezes ao dia. Certificando, nesta atitude orante, que o Deus de Israel é Um e, com seu povo Israel, Ele selou uma aliança que jamais será rompida ou substituída. Revela inúmeras vezes que Deus convocou seu povo Israel e mantém-se fiel à aliança, impossibilitando a prática da idolatria por parte do povo eleito.

I. O *SHEMÁ* NO CONTEXTO DO LIVRO DO DEUTERONÔMIO

O conceito de Deus e de sua unicidade serão conhecidos por Israel ao longo da história, através dos ensinamentos transmitidos por Moisés (Dt 1,1), passando pela experiência da saída do Egito (Ex 6, 5-7) até a posse da terra

¹ ETCHEGARAY, C. R. Est-ce que le Christianisme a Besoin du Judaïsme?. *Cahiers Ratisbonne*, Jerusalém, n. 3, p. 13, 1997.

prometida. Deus se dá a conhecer. Revela-se ao ouvir os *gemidos* do seu povo, ao lembrar-se *da sua aliança* e ao fazer *o povo sair da escravidão* (Ex 3,7-8). Um Deus diferente dos deuses egípcios e cananeus, que é celebrado na recitação dos textos bíblicos: *Eu sou o Senhor, apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó* (Ex 6,2).

Essa concepção revela o conceito de um Deus vivo, que dialoga e convive com as vicissitudes em meio ao povo de Israel, prefigurando o essencial da fé Israelita: o monoteísmo, que será desenvolvido durante a história e que receberá uma "formulação dogmática"², ressaltando a interação entre Deus e Israel.

Tal relacionamento foi realçado ao longo do Dt, em que a natureza do ser de Deus e a importância de render-Lhe culto soam como genuínas formas de a comunidade encontrar sua plena realização. "O verdadeiro altar onde o relacionamento com Deus ocupa lugar é o coração humano, tal como o aspecto físico do santuário com seus rituais não podem ser mais do que uma ajuda, facilitando também o maior contato interior com Deus"³. Nesse sentido, não é em vão que encontramos, no Dt, o convite para amar a Deus com todo nosso ser (Dt 6,5), como meio para manifestar nosso seguimento e relação com o Eterno.

O texto de Dt 6, 4-9, *Shemá, Israel*, encontra-se num quadro, numa "moldura" ampla e, de certo modo, complexa⁴, merecendo de nossa parte relativa atenção, com a finalidade de perceber o contexto social em que o texto foi elaborado, as influências recebidas, bem como as indicações teológicas presentes.

² URBACH, E. E. *Les Sages d'Israël*. Paris: Cerf-Verdier, 1996. p. 25.

³ CLEMENTS, R. E. *Deuteronomy*. Sheffield: JSOT Press, 1989. p. 52.

⁴ Não há uma unanimidade entre os autores sobre as sucessivas etapas redacionais presentes no livro do Dt., cf. LOPÉZ, F. G. *Tradition-Rédaction du Deutéronome. Revue Biblique*, n. 1, p. 60-70, 1979. Veja também os comentários de LOHFINK, N. *Écoute, Israël: Explication de Textes du Deutéronome*. Lyon: Xavier Mappus, 1966. p. 12-23. A semelhança, e esta julgamos oportuna ao nosso trabalho, refere-se ao fato de que ambos estão de acordo ao datar os capítulos de Dt 6-11 no grupo redacional mais antigo. Julgamos oportuno destacar esta preocupação, porém sem tomar qualquer decisão sobre um assunto que ainda em nossos dias carece de um consenso.

Três grandes etapas da história de Israel influenciaram a redação do livro do Dt, assim divididas: a) **pré-exílio**, desenvolvimento do Deuteronômio como contrato de aliança e texto litúrgico; b) **exílio**, inclusão do Deuteronômio dentro de uma retrospectiva, considerando o caminho que conduzirá à catástrofe; c) **pós-exílio**, inclusão do livro no Pentateuco, texto com uma forma cultural e jurídica de fundamental interesse para a comunidade restaurada⁵. Sua redação final ocorreu durante os séculos 6º e 5º a.C⁶.

Dt 6, 4-9 encontra-se entre os textos que formam o segundo e grande discurso de Moisés nos capítulos 5-28, que é datado, em sua primeira fase redacional, de antes do exílio⁷. Possivelmente, esse grupo de textos fôra conservado no interior do Templo, como um sinal da fidelidade a Deus celebrada

⁵ Na elaboração da obra, ressaltamos três principais linhas de elaboração do Dt: a) lento desenvolvimento do quadro cultural da aliança; b) o Dt como obra inaugural da obra deuteronomista; c) o Dt como conclusão do Pentateuco. As três linhas elaboradas em três diferentes quadros cronológicos: a) antes do exílio; b) durante o exílio; c) depois do exílio. O essencial do texto à sua primeira grande fase redacional antes do exílio. Cf. LOHFINK, N. *op. cit.* p. 11-21.

⁶ Certamente o livro do Dt sofrera uma etapa de pré-elaboração extremamente complexa, motivo pelo qual apresenta-se a nós como um mosaico, correspondendo às inúmeras tradições culturais e jurídicas extremamente diferentes que o influenciaram. Tudo indica que um grupo de levitas considerando as inúmeras tradições tenha levado a bom termo a redação final em meados do século V. Cf. RAD, von G. *Deuteronomio*. Brescia: Paidéia, 1979. p. 13-27. Uma outra proposta sobre a autoria do Dt é apresentada por Milher, que indica três importantes grupos que, possivelmente, tenham redigido parte do Dt: a) grupo profético; b) grupo de sacerdotes levitas; c) círculo dos escribas. Cf. MILHER, P. D. *Deuteronomy: Interpretation a Bible commentary for teaching and preaching*. USA: John Knox Press, 1990. p. 5-7.

⁷ O livro do Deuteronômio, tal como o conhecemos hoje, está dividido em quatro discursos que adquiriram conteúdo e forma ao longo dos anos e foram elaborados de acordo com os interesses de suas respectivas épocas. O primeiro é uma introdução ao corpo do livro (capítulos 1-3). O segundo discurso apresenta a aliança selada no Sinai (capítulos 5-26), tendo como introdução o Dt. 4, 44. Os fatos que sucedem após a aliança e a sucessão de Moisés por Josué ocupam o terceiro discurso (capítulos 28-32), e um quarto e último discurso cede lugar à bênção de despedida pronunciada sobre as diversas tribos (capítulo 33). O capítulo 34 sela todo o corpo do livro com a morte de Moisés. Cf. LOHFINK, N., *op. cit.* p. 12-13.

durante o culto, compondo, dessa forma, os textos preservados na “arca da aliança”, que chegou a Jerusalém em meados do ano 1000⁸.

Nessa obra literária, que alguns autores intitulam “literatura deuteronomista”⁹, enquadram-se os livros: Deuteronômio, Josué, Juizes, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis, que remontam épocas desde a posse das terras de Canaã até o ataque e a destruição de Jerusalém pelas tropas de Nabucodonosor (586)¹⁰.

Considerando os fatos narrados no livro de 2 Rs 22,3-20; 23,15-20, verificamos que os textos pré-exílicos (Dt 5-28) sustentaram a reforma religiosa empreendida por Josias em 622¹¹. Uma reforma pautada na ótica da “purificação” dos lugares sagrados do reino de Judá, começando pelo Templo de Jerusalém (2 Rs 23,4-5) e abrangendo estruturas, como os funcionários, sacerdotes legitimadores do culto e dos sacrifícios feitos em louvor a Baal (2 Rs 23,9-11).

O próprio rei Josias, autor de gigantesco empreendimento organizativo, é apresentado como alguém disposto a submeter-se às cláusulas da rigorosa reforma. *O rei estava de pé sobre o estrado e concluiu diante do Senhor a Aliança que o obrigava a seguir o Senhor e a guardar seus mandamentos, seus testemunhos e seus estatutos de todo o coração e toda a sua alma* (Dt 23,3). Um movimento de purificação que viabilizaria o combate contra qualquer tipo de idolatria que estivesse em vigor na terra de Israel.

⁸ Sobre a trajetória histórica da “Arca da Aliança”, cf. Idem, pp. 20-22.

⁹ Lopéz chama de “Corpus Deuteronimista” as diferentes camadas redacionais que estão no processo histórico de todo livro do Deuteronômio. Cf. LOPÉZ, F. G. *op. cit.* p. 81.

¹⁰ O texto de Dt. 6,4-9, bem como todo o livro do Deuteronômio, está incluído num quadro assim chamado “obra deuteronomista”, que se estende do livro de Josué ao final do II livro dos Reis. LOHFINK, N. *op. cit.* p. 13-14, e RAD, von G. *op. cit.* p. 12.

¹¹ Antes de Josias, Judá esteve sob a autoridade da Assíria, época em que submeteu a religião dominante. No trono, encontra-se um império em decadência, situação que favorecera sobremaneira uma reforma religiosa, conclamando o povo a retornar a antiga fé em Deus. Cf. *Idem*, p. 15.

II - EXEGESE DE DT 6,4-9

Deuteronômio 6,4-9 é um texto de suma importância na história do culto e da consciência da singularidade entre Deus e seu povo. A relação entre consciência da divindade e testemunho, torna-se o eixo do combate contra a idolatria que perpassa toda a Escritura.

4 *Ouve, Israel! O Senhor nosso Deus é o Senhor que é Um!*

5 *E¹² amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, e com toda a tua alma e com toda a tua força.*

6 *E que estas palavras que hoje eu te ordeno estejam em teu coração.*

7 *E tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, no teu deitar e quando estiveres de pé.*

8 *E tu as atarás como sinal, sobre tua mão e serão como filactérios entre os teus olhos.*

9 *E tu as escreverás nos umbrais da tua casa, e nas portas de tuas cidades”* (Dt 6,4-9).

Os verbos *ouvir* (v 4) e *amar* (v 5) apresentam um Deus participante dos rumos históricos. Trata-se da comunicação e da interação entre Deus e o povo de Israel. Neste processo, o povo experimenta, entra em contato com o ser de Deus: sua “unicidade”. Esta unicidade apresenta uma divindade completamente diferente dos demais deuses até então existentes no antigo oriente, evidenciando, assim, uma mudança radical no relacionamento com a divindade e desta com seus adoradores.

Sabemos que o politeísmo, progressivamente, deixa de existir ao longo da história para o povo de Israel. Não ocorre a necessidade de multiplicar santuários, organizar estruturas sacerdotais, ritos etc. O Deus dos israelitas é

¹² Nossa tradução considerou o caráter conclusivo que pode atribuir à conjunção “e” na palavra “e amarás”. Em outras palavras, amamos Deus em consequência da sua unicidade; o Senhor nosso Deus é o Senhor que é Um, portanto devemos amá-lo com toda potencialidade humana. Esta insistência na narrativa bíblica apela para que a vida humana esteja completamente direcionada a Deus.

Um e Único. Esta singularidade de Deus¹³ é apresentada ao longo de todo o livro do Deuteronômio.

Num primeiro contato com o texto do *Shemá, Israel* chama atenção o ritmo que as palavras adquirem ao serem recitadas. Todos os verbos que inauguram as frases estão no futuro: *amarás* (v 5), *inculcarás* (v 7), *falarás* (v 7), *atarás* (v 8), *estarão* (v 8) e *escreverás* (v 9) este estilo facilita o leitor intuir as frases que se seguem após a citação de cada verbo, evidenciando quase que intuitivamente seu conteúdo.

Nenhum verbo se encontra na forma condicional. Tudo é evidente, é entendido de modo prático. Ações como os gestos de *ouvir*, *amar*, *inculcar* etc, adquirem feições imperativas após o primeiro gesto ou atitude do crente: *ouve*. A unicidade de Deus - *o Senhor é Um* (6,4) -, exige a união plena de Israel com Deus. Pois este Deus que é *Um*, é o *o Senhor nosso Deus* (6,4). Portanto, o conhecimento pleno de Deus exigirá um determinado comportamento por parte de Israel: exclusividade a Deus, separação de tudo o que implica contato com os demais deuses ou divindades cananéias¹⁴, são algumas das atitudes primeiras do gesto de *ouvir*.

Entre os oito verbos existentes na perícope, apenas o primeiro é grafado na forma imperativa *ouve*, procurando ressaltar a atitude e a disposição daquele que ouve, numa atitude consciente, atenta, buscando praticar os mandamentos.

Os verbos *e amarás* (v 5), *e transmitirás* (v 7), *e falarás* (v 7), *e atarás* (v 8), *e escreverás* (v 9), escritos na segunda pessoa do futuro, direcionam à observância, obediência e testemunho dos mandamentos recebidos. A partir da visão de fé, a sobrevivência do indivíduo, de sua família ou clã, está diretamente condicionada ao modo de cumprir tais ordens. Não há subterfúgios.

¹³ A palavra “único” não é grafada no texto original. Nossa perspectiva considerou o comentário de Rashi sobre a concepção teológica do Deus Um. “Que Ele é nosso Deus “atualmente” e não “o Deus das nações”, e “E Ele será no futuro o Senhor Um”, segundo Rashi sobre Dt 6, 4. O Deus de Israel será reconhecido por todos as nações, sendo Um para Israele Único para todos os povos. A Israel cabe a missão de transmitir ao mundo o ser de Deus (Is 42,6-8).

¹⁴ LOPÉZ, F. G. Le Deuteronome une loi prêchée. *Cahiers Évangile*, Paris, p. 19, 1988.

Elie Munk, ao comentar a oração do *Shemá, Israel* afirma: “Esta profissão de fé é introduzida pela palavra *Shemá* (Ouve), que significa “escute” e não pelas palavras “creia” ou “veja”. Por conseqüência, não há necessidade de renovar a cada geração o milagre das visões dos fenômenos, mas a tradição dos ancestrais é suficiente para assegurar a consciência. Sendo assim, “ouve” passa a ser visto como uma palavra de ordem. Não pelo crente que mandou, nem pela vantagem de uma experiência pessoal, ou por intermédio das ciências da natureza ou da história, mas o saber que vem pela tradição”¹⁵.

Percebe-se, na forma apodídica do texto uma preocupação com a felicidade futura, quer do indivíduo ou do clã. A primeira coisa que o povo deve fazer é atender ao apelo vindo da parte de Deus: *escutar*. O vocativo, Israel, que segue o verbo na sua forma imperativa, coloca Israel na condição de convidado privilegiado a escutar que *o Senhor nosso Deus é o Senhor que é Um* (v 4). A atitude de escutar Deus, que é *um*, está diretamente relacionado ao modo de viver o que está escrito: *e amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, e com toda a tua força* (v 5).

A atitude de *e amarás* (v 5) envolve todas as dimensões humanas, expressa três vezes ao longo do versículo 5: *com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força*. É a insistência do amor total e sem reservas a Deus. Os três elementos: *coração, alma e força* expressam a vida no seu todo, direcionada a “Deus Um e Único”.

Insistências tais como percebemos na narrativa bíblica ressaltam que a vida, quando cumpre a vontade de Deus, passa a ser sede, morada do amor divino. No texto, tudo é disposto em direção a Deus. Esta unicidade e exclusividade de Deus, vivida e expressa pela fé do povo judeu, abrange todas as ações do homem, tratando-se de uma “afirmação-chave”¹⁶ no comportamento do homem em relação a Deus, como verificamos nos versículos 7 a 9.

¹⁵ MUNK, E., *La voix de la Thorá: Le Deuteronome*. Paris: Fundação Samuel et Odette Levy, 1981. p.61.

¹⁶ Cf. LOPÉZ, F. G. *op. cit.* p.21.

A narrativa, apresentando formas opostas de comportamentos, *sentado x andando, deitado x de pé*, longe de apresentar idéias opostas ou antíteses, ressaltam que toda a atividade humana, seja esta feita em quaisquer circunstâncias, deverá estar envolvida pela dimensão divina. Portanto, as palavras guardadas no coração (v 6) legitimam, justificam as tarefas humanas habituais, justificando ações feitas somente com o intuito de agradar o Eterno.

A ocupação de *e inculcarás/repetirás aos teus filhos* ressalta o valor da tradição recebida, que deve perpetuar-se por gerações. O Deus de Israel será conhecido como o único Deus por todo o universo. *Então o Senhor será rei sobre todo país; naquele dia, o Senhor será o único, e seu Nome o único* (Zc 14,9).

O gesto de dar testemunho da presença divina ultrapassa uma atitude pessoal, adquirindo aspectos exteriores, pois o amor a Deus deve também ser expressado de modo visual, concreto, diante dos homens. Neste sentido, entendemos a ordem: *atá-las às mãos e diante dos olhos* (v 8) e *nos umbrais das tuas portas, e nas portas de tuas cidades* (v 9)¹⁷.

Nos versículos 8 e 9, tomam forma as ações exteriores do ato de crer em Deus, onde as mãos e os olhos (v 8) se associam ao coração e à alma (v 5) a partir de um relacionamento comum, fazendo com que a totalidade da pessoa se coloque em harmonia com a palavra do Senhor, buscando atingir o objetivo desejado.

A necessidade de estar em relação com Deus, atento para ouvi-Lo, disposto a praticar seus mandamentos, é realçada na abundância do emprego do pronome pessoal na segunda pessoa. "Curiosamente neste texto, que é considerado como uma confissão de fé, é Deus que se dirige ao homem, uma vez que geralmente é o homem que se dirige a Deus"¹⁸.

¹⁷ Consiste em fixar nos umbrais das portas a "mezuzá", pergaminho contendo trechos do livro do Dt. 6,4-9 ou Dt 11, 13-21.

¹⁸ MANNNS, F. *La Prière d'Israël à l'Heure de Jésus*. Jerusalém: Franciscan Printing, 1986. p. 130.

Não se trata de ouvir ou dispor-se a praticar mandamentos de um "deus" que possa pertencer a alguém, feito por e para agradar alguém, atrelado a um grupo ou a uma realidade histórica determinada. Pelo contrário, o texto dirige-se a um indivíduo e não a um grupo.

Dezoito vezes, o texto emprega o pronome pessoal na segunda pessoa, contrapondo-se a uma única vez ao utilizar o pronome pessoal na primeira pessoa do plural, ao apresentar Deus como *Senhor nosso Deus* (v 4). Há um convite pessoal para amar o Senhor, que é o Deus de um povo: o Deus de Israel. Uma interação entre um Deus pessoal e Israel. "Os v. 4b-5 constituem o ponto de convergência dos outros versos da unidade. A uma afirmação chave da lei Israelita deve corresponder uma atitude-chave do povo diante de Deus"¹⁹.

O Deus de Israel é "um" (v 4), por este motivo, é o "nosso Deus", e cada membro da comunidade é convidado a testemunhá-Lo em sua vida, fazendo do "Deus de Israel seu Deus". Amá-Lo com um amor único e sem divisão.

Esta preocupação, que pode parecer exagerada, visa resguardar a nação do contato com outros tipos de religião. A união Deus + Israel marcará a singularidade desse povo, bem como a maneira de sobrevivência e identificação como nação, perante os povos vizinhos.

O que a tradição afirma "é que Adonai, o Senhor Deus de Israel, é o único Deus. Ele não existe em inúmeras e diferentes formas, em diferentes santuários; não é ele simplesmente o chefe de um pantheon de deuses que os outros devem respeitá-los por natureza, sem equívoca status"²⁰. Certamente, as religiões cananéias que demonstram esta forma adversa de adoração no antigo oriente, tenham exercido relativa atração frente aos israelitas na época em que estes começaram a se organizar como estado-nação.

¹⁹ Há uma convicção pessoal do crente diante de uma experiência com Deus. O texto expressa um Deus que é coletivo, mas que está presente em cada membro do povo de Israel, cf. LOPÉZ, F. G. *op. cit.* p. 21.

²⁰ Atração existente na época do sétimo século quando o texto do Dt fôra composto. CLEMENTS, R.E. *Deuteronomy*. Sheffield: JSOT Press, 1989. p. 50.

CONCLUSÃO

O povo de Israel tem a missão de testemunhar que a fé jamais foi ou será algo desencarnada, abstrata, sem conseqüência com o mundo hodierno. A convicção de ser um povo convocado por Deus intima à missão de transmitir essa experiência aos demais povos. Não se trata de privilégio aos israelitas, mas um compromisso proveniente da própria vontade de Deus, *o Senhor se afeiçãoou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso de todos os povos! – e sim porque o Senhor vos ama, e para manter a promessa que ele tinha jurado aos vossos pais; por isso o Senhor vos fez sair com mão forte e vos resgatou da casa da escravidão, da mão de Faraó, rei do Egito (Dt 7,7-8).*

A prática dos mandamentos, na perspectiva da memória, visa atualizar os fatos passados. Deus não nos tirou ontem do Egito. Ele, não nos libertou num passado distante. A ação de Deus é atual, é histórica, faz-se presente em cada pessoa.

Pc. Antonio Carlos Frizzo é Mestre em Teologia Bíblica pelo Instituto Católico de Paris. Leciona no Instituto de Teologia e Filosofia Paulo VI em Mogi das Cruzes - SP. acfrizzo@uol.com.br.

A PROXIMIDADE DE DEUS NA ELIMINAÇÃO DA OPRESSÃO E NA CARIDADE AO POBRE

UM ESTUDO DE Is 56-66

Dr. Matthias Grenzer

1. INTRODUÇÃO

Quem vive num dos grandes centros urbanos na América Latina, diariamente, é confrontado com a problemática da miséria em massa. Certas reflexões e projetos, sem dúvida, apontam para caminhos que poderiam trazer uma solução mais abrangente para a pobreza desumana. A falta, porém, de vontade pessoal e política de muitas pessoas e, especialmente, interesses econômicos particulares, parecem inviabilizar uma melhora significativa para os sofridos.

O maior perigo, talvez, seja acostumar-se com a pobreza, uma vez que *nunca deixará de haver pobres na terra* (cf. Dt 15,11¹). Quem, no entanto, leva a sério o pensamento religioso-ético da tradição bíblica, sabe que uma postura marcada por passividade ou indiferença não serve como resposta adequada ao problema da pobreza. Iria contradizer, radicalmente, a fé do Antigo Israel. Na visão desta, “a pobreza é uma condição social escandalosa, que não deveria existir e que o próprio Deus não tolera, porque se preocupa com a sorte dos pobres e oprimidos”².

O homem, por sua vez, deve imitar e seguir o comportamento deste Deus, Libertador dos oprimidos, decidido a garantir a dignidade de todos, pois é Nele que esta encontra sua origem. A continuação da formulação jurídica, em Dt 15,11, não deixa dúvida sobre o que vê como exigência ética da

¹ Veja a alusão a Dt 15,11 em Mt 26,11; Mc 14,7; Jô 12,8.

² FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 345.

existência dos pobres: *É por isso que te ordeno: abre, seguramente, a mão em favor do teu irmão, do teu oprimido e do teu pobre em tua terra* (Dt 15,11). O Novo Testamento não anula esta prescrição. O autor da Carta de Tiago, por exemplo, chama a *discriminação da pessoa pobre um raciocínio criminoso* (Tg 2,4). A situação ideal seria de *não haver necessitados, mas distribuir, a cada um, segundo a sua necessidade* (cf. At 4,34s)³. De fato, a solidariedade com os necessitados é um denominador comum para os diversos autores dos escritos bíblicos. É um elemento básico da fé do Antigo Israel que perpassa as diferentes épocas.

O que me interessa, especificamente, neste estudo, é a questão da importância da luta contra a opressão e da caridade ao pobre, na vivência da fé. Não é rara a opinião de que estas atividades seriam apenas um aspecto entre outros na convivência das pessoas que fazem parte de uma comunidade cristã. Outros pensam que a busca do bem do necessitado e a luta por justiça nem são assuntos de fé. Não importariam para a salvação.

Diante dessas questões, é bom reler a Bíblia. Neste caso, quero dirigir minha atenção à voz profética em Is 56-66, comumente chamado Terceiro Isaías ou Trito-Isaías.

2. O CONTEXTO HISTÓRICO DE IS 56-66

Is 56-66 formam uma unidade literária, talvez, com uma estrutura concêntrica, artisticamente elaborada, por detrás do texto⁴. Infelizmente, o leitor sente a ausência de informações que pudessem permitir um conhecimento biográfico do(s) autor(es) desses capítulos.

³ Confira a publicação recente de MATERA, Frank J. *Ética do Novo Testamento: os legados de Jesus e Paulo*. São Paulo: Paulus, 1999.

⁴ Veja os seguintes estudos: ALONSO SCHÖKEL, Luís; SICRE DIAZ, José Luís. *Profetas I*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 355-356. (Grande Comentário Bíblico). CROATTO, Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, n. 35-36, p. 58-59, 2000.

Para uma cronologia absoluta, dificilmente um versículo pode ser aproveitado. Um as formulações parecem indicar o tempo anterior à construção do segundo Templo. O Templo salomônico tinha sido destruído em 587/6a.C., data que deu início ao exílio babilônico (um primeiro grupo de judaítas já tinha sido deportado em 597). A construção do segundo Templo começa em 520. Em 515, este Templo é inaugurado⁵. Is 64,10, por sua vez, faz referência ao Templo em ruínas: *A casa da nossa santidade e do nosso esplendor, onde nossos pais Te louvaram, virou pasto do fogo, e tudo o que nos foi precioso, tornou-se ruína*. Talvez, Is 66,1-2 refira-se ao mesmo momento histórico. É possível que o profeta critique aqui esforços pela reconstrução do Templo: *Assim fala o Senhor: O céu é meu trono, e a terra o escabelo de meus pés. Qual é a casa que poderíeis construir para mim?* Portanto, esta última referência talvez indique, como contexto histórico para Is 56-66, o tempo anterior a 515a.C. Isto, porém, não quer dizer que certas partes desse conjunto não podem ter sido compostas posteriormente a essa data.

Procurando, no outro lado, os inícios das tradições em Is 56-66, pode-se constatar que estes capítulos se referem a um momento posterior às tradições em Is 40-55, comumente chamado de Segundo Isaías ou Deutero-Isaías. Este profeta faz referência ao rei persa Ciro (559-530a.C.) que, em 539, com a conquista da Babilônia, põe fim ao império neobabilônico. “A atividade do Dêutero-Isaías desenvolve-se nos anos anteriores a esta vitória”, momento em que consola os judaítas exilados – trata-se já da terceira geração! – com o anúncio da “libertação do jugo babilônico e do regresso à terra prometida”, como com a “reconstrução e restauração de Jerusalém”⁶. De fato, o edito de Ciro do ano 538, permite, aos judaítas, voltar do exílio. O processo de repatriação, porém, daqueles que voltaram, como a restauração de Jerusalém, tornou-se demorado e sofrido. As tradições em Is 56-66 dirigem-se, justamente, neste momento histórico, à comunidade em Jerusalém.

⁵ Cf. DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997. p. 459-471.

⁶ SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel*. O profeta. Os profetas. A mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 311-312.

Quais são, pormenorizadamente, as circunstâncias sócio-culturais que marcam a sociedade de Trito-Isaías⁷?

3. A AVIDEZ DOS LÍDERES

O profeta apresenta, em 56,10-12, uma descrição impressionante dos líderes da sociedade. O leitor percebe que a catástrofe do exílio babilônico (587 até 538a.C.) não fez desaparecer os dirigentes omissos e, materialmente, insaciáveis. Veja uma tradução mais literal do trecho:

- 10a *Os guardas do meu povo, todos eles, são cegos,*
10b *não sabem [nada].*
10c *Todos eles são como cães mudos,*
10d *não são capazes de latir.*
10e *Sonhando, estão deitados,*
10f *gostam de cochilar.*
11a *Mas os cães estão com uma avidez cruel,*
11b *não sabem [o que é] saciedade.*
11c *Eles, os pastores, não sabem instruir.*
11d *Todos eles, para o caminho deles estão voltados,*
11e *cada um para seu lucro, sem exceção.*
[Dizem:]
12a *"Vinde, vou buscar vinho:*
12b *vamos beber em excesso bebida alcoólica.*
12c *Assim será hoje e amanhã,*
12d *muito grande será a sobra".*

Usando o elemento estilístico da repetição, o profeta realça, primeiramente, o desconhecimento dos líderes. Três vezes, usa a expressão *não sabem* (v. 10b.11b.c). No v. 10d, junta ainda um termo paralelo: *não são capazes*. A qual realidade, no entanto, liga-se, de um modo mais concreto, a

⁷ O termo "cultura" inclui a reflexão religioso-ética.

denúncia de os pastores serem *cegos* (v. 10a) e *mudos* (v. 10c), *sonhadores* e *dorminhocos* (10e.f), *sem conhecimento* e *capacidade de instruir* (v. 11c)? O texto de Is 56-66 permite ver uns problemas que, provavelmente, marcaram a sociedade do profeta.

Não sabemos bem quantos descendentes dos judaítas, exilados para a Babilônia, voltaram a Judá, com a permissão do rei persa (538a.C.), e quando voltaram, exatamente. Trito-Isaías coloca, porém, o fato da chegada/volta (repatriação?) de *Israelitas* em Judá/Jerusalém (56,8): *Oráculo do Senhor Iahweh que reúne os dispersos de Israel: Reunirei a ele ainda outros além dos que já foram reunidos a ele*. A integração destes na sociedade, provavelmente, não aconteceu sem conflitos⁸.

Continua, também, a tarefa da reconstrução do país: *a edificação das ruínas do passado, o reerguimento das fundações das gerações passadas, a restauração de brechas e caminhos* (58,12). *Muros e portões* (60,18; 61,4), *estradas* (62,10) e *casas* (65,21) precisam ser construídos, *vinhas plantadas* (65,21). Lendo 64,9-10, o leitor recebe uma impressão sobre o tamanho da destruição: *As tuas cidades santas tornaram-se um deserto, Sião tornou-se um deserto, Jerusalém, uma desolação. Nossa Casa santa e esplêndida* (o Templo), *onde nossos pais Te louvaram tornou-se pasto do fogo, e tudo o que era estimado por nós, tornou-se ruína*. Dúvidas permanecem a respeito da reconstrução do Templo. Se os trabalhos já começaram, a pergunta em 66,1 (*Qual é a casa que poderíeis construir para mim?*), ao menos, torna improvável a idéia de que sua reconstrução já tenha sido concluída.

A *restituição da estabilidade* (62,7) de um país ou de uma cidade em ruínas, naturalmente, exige o esforço e a organização de toda a sociedade. Isto, porém, não parece acontecer. Os líderes e economicamente mais fortes *não sabem instruir* (v. 11c), talvez uma referência à ordem interna, *nem são capazes de latir* (v. 10d), quer dizer, levantar a voz onde for necessário. Talvez se trate aqui, também, de uma alusão à nova dependência do pequeno

⁸ Veja a discussão em: DONNER, Herbert. *História de Israel*. p. 459-471.

Judá, essa vez, do império persa. Os líderes *não sabem nada* (v. 10b), principalmente, *não sabem o que é saciedade* (v. 11b). Num momento, marcado pela necessidade de solidariedade e maiores esforços, *visam apenas seus lucros* particulares e injustos (v. 11e).

O profeta deixa bem claro que não se trata de uma exceção: é o comportamento de *todos eles* (v. 10a.c.11d: três vezes!). Para descrever a *avidez cruel destes cachorros* (v. 11a!)⁹, Trito-Isaías usa o recurso do humor sarcástico. O brinde, no v. 12, faz imaginar a vida despreocupada e luxuriosa do grupo dos líderes. Parece não ser a falta de recursos, na difícil situação pós-exílica, que causa a desigualdade social, mas o uso indevido e egoísta dos bens materiais pela classe dos dirigentes.

4. VIOLÊNCIA GENERALIZADA

A violência reina na sociedade. A descrição mais abrangente encontra-se em 59,3-8:

- 3a *Verdadeiramente, vossas mãos tornaram-se imundas com sangue,*
- 3b *e vossos dedos, pelo crime.*
- 3c *Vossos lábios falaram mentira,*
- 3d *vossa língua resmunga coisa perversa.*
- 4a *Não há quem apela à justiça*
- 4b *e não há quem move uma causa com veracidade.*
- 4c *Confia-se no vazio*
- 4d *e fala-se coisa vaidosa,*
- 4e *concebem aflição,*
- 4f *dão à luz desgraça.*
- 5a *Chocam ovos de serpente*
- 5b *e tecem teias de arranha.*
- 5c *Quem come dos seus ovos morre,*

⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ. *Profetas I*. p. 361, observam que, em 1 Sm 17, o filisteu Golias é comparado a um cão, mas, este cão forte, foi vencido por Davi.

- 5d *e esmagado, sai uma víbora.*
- 6a *Suas teias não darão um vestido,*
- 6b *não conseguem cobrir-se com suas obras.*
- 6c *Suas obras são obras de maldade,*
- 6d *ação de violência, por suas mãos.*
- 7a *Seus pés correm atrás do mal,*
- 7b *apressam-se para derramar o sangue do inocente.*
- 7c *Seus pensamentos são pensamentos de desgraça,*
- 7d *destruição e ruptura estão em suas estradas.*
- 8a *Não conhecem o caminho da paz,*
- 8b *não se encontra direito em suas trilhas.*
- 8c *Suas sendas, fazem-nas tortuosas para si,*
- 8d *quem caminha por elas não conhece a paz.*

É um conjunto de acusações genéricas que deixam, porém, uma impressão clara da violência generalizada. É a lei do mais forte que governa. O sistema judiciário não funciona mais (v. 4a.b.8b). A agressão física faz parte do jogo (v. 3a.7b; veja também expressões como o *golpe com o punho da maldade* em 58,4, as *algemas da maldade* e as *presilhas da opressão* em 58,6, o *ferimento do outro* em 66,3). A violência é planejada (v. 5a.b.7c).

Por mais que se evitasse andar nos caminhos da maldade (v. 8), a violência parece não permitir mais uma vida reta, pois a *verdade é desaparecida, quem se afasta do mal, é saqueado* (59,15). Ameaças e repressões calam a voz da retidão. Vê-se o gesto ameaçador com o *dedo*, acompanhado pela *mentira* (58,9). O *justo e pessoas solidárias perecem diante tanta maldade*, pois não encontram o apoio dos outros (57,1). Talvez a formulação do profeta em 59,14 possa resumir a triste e dramática situação que a sociedade enfrenta:

- 14a *O direito foi afastado para trás,*
- 14b *a justiça mantém-se à distância,*
- 14c *porque a verdade tropeçou na praça,*
- 14d *e a retidão não consegue se fazer presente.*

Outra vez o leitor percebe que a maior dificuldade, na situação pós-exílica, não era a necessidade de reconstruir as ruínas de um país desolado, mas a (re-)organização das estruturas internas de uma sociedade, marcada pela violência e avidez dos líderes.

5. A IMPORTÂNCIA DE JUSTIÇA E DIREITO

A violência física, moral, jurídica e econômica contra o próximo, o parente (58,7), gera *destroçados e abaixados no espírito* (57,15), *esmagados* (58,6), *famintos, miseráveis sem terra e nus* (58,7.10), *oprimidos* (58,10; 61,1; 66,2), *quebrantados de coração, cativos, presos, aflitos* (61,1-2) e *abatidos no espírito* (66,2). Sem poder pesquisar os pormenores a respeito de cada termo, a lista documenta que, à pobreza material, junta-se o estado psicológico de desânimo. É uma pobreza produzida pelo homem.

Ao procurar a esperança e as propostas do profeta para uma inversão dessa realidade, vejo dois pensamentos realçados em Is 56-66: a luta pela justiça, conforme o direito, e o processo de concretizar esta justiça em obras de caridade. Os dois assuntos, na prática, são inseparáveis. Apenas para organizar melhor a reflexão, discuto-os separadamente.

Já o início da unidade literária de Is 56-66 apresenta, como lema programático, a questão da *justiça* e do *direito* (56,1):

- 1a *Assim diz Iahweh:*
- 1b *Observai o direito*
- 1c *e farei justiça,*
- 1d *porque minha salvação está prestes a chegar e minha justiça a revelar-se.*

No momento em que a comunidade pós-exílica é marcada por desigualdades sociais e desânimo, causados, ao que parece, pela avareza e violência daqueles que conseguem impor sua vontade, Trito-Isaías insiste na proximidade da *salvação* e da *justiça* divina (v. 1d), acompanhando as esperanças de Deutero-Isaías. Os textos em Is 56-66 “mantêm a fé em futuro melhor. Deus não abandonará, mas manifestará sua salvação e sua vitória ao povo. Mas não

acreditam que se trate de um dom incondicional. É preciso preparar-se para ela praticando a justiça, observando o direito. Do contrário, não se dará a salvação”.¹⁰

Observando os paralelismos, nota-se a relação entre *justiça* e *salvação* (v. 1d). O *manto da justiça* e as *vestes da salvação* são vestidos de uma vez só (61,10). A *justiça, como clarão*, e a *salvação como relâmpago*, brilham juntos (62,1). A *justiça* significa *louvor na frente das nações* (61,11), *glória diante de todos os reis* (62,2) e *lugar onde Iahweh se cobre de esplendor* (61,3). Quando *a justiça anda à frente, a glória de Iahweh se junta* (58,8). Justiça e salvação são intimamente ligadas, uma à outra. Na perspectiva sócio-teológica de Trito-Isaías, Deus oferece a Israel *sua justiça como salvação* (v. 1d). Deus prontificou-se a *fazer brotar justiça* (61,11), a *instituir* (sua) *justiça como capataz* (60,17)¹¹.

O problema está no fato de o povo não favorecer a justiça oferecida por Deus. *Não se agarra a Ele*, mas procura *suas próprias justiças que são como vestidos sujos* (64,5-6). O profeta cria a seguinte lógica interna para descrever as conseqüências: enquanto *se corre atrás do mal e se derrama o sangue do inocente, a justiça (divina)*, e com esta a salvação, *não consegue aproximar-se* (59,7-9). Para Trito-Isaías, a causa da miséria *não é a mão de Iahweh, curta demais para salvar, mas as transgressões e os crimes* (59,1-2).

Resta a pergunta de como encontrar a justiça salvadora de Deus, uma vez que, na opinião do profeta, a construção de um futuro melhor depende dela. Vejo uma primeira resposta no apelo do v. 1b: *Observai o direito*. É o primeiro imperativo em Is 56-66. À formulação, precede apenas a frase introdutória que lhe confere autoridade máxima: *Assim fala Iahweh* (v. 1a). Tudo começa, então, com a observância do *direito*?

¹⁰ SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 558.

¹¹ O termo *capataz* indica, na história do Êxodo, os *inspetores egípcios* que forçaram os hebreus ao trabalho. Portanto, a idéia da *justiça como capataz* é marcada pela ironia, uma forma do humor bíblico. A respeito da *justiça de Deus*, confira ainda 59,16-17.

De fato, o profeta sublinha a importância de criar uma sociedade, cujas estruturas sejam marcadas pelo *direito*. Este direito é o *direito de Deus* (58,2), o *direito que Iahweh ama* (61,8). Os paralelismos reforçam a idéia de que o profeta espera *paz* (59,8), *justiça* (59,9.14) e *salvação* (59,11) deste *direito*. *Leis justas*, capazes de causarem *juízos segundo a justiça*, significam *proximidade de Deus* (58,2). O contrário de direito não é liberdade, como muitas vezes se imagina, mas *roubo acompanhado de perversidade* (61,8). Portanto, *é mau aos olhos de Iahweh que não houvesse direito* (59,15).

Há uma certa probabilidade de que a legislação do Deuteronômio continua sendo vigente na época pós-exílica¹². De qualquer modo, em vista dos problemas de sua sociedade, Trito-Isaias realça a atualidade da *observância do direito* (v. 1b), que, por conseqüência, deveria levar a *fazer justiça* (v. 1c). Certamente, o profeta é motivado pela fé do Antigo Israel de que Deus deu à comunidade do êxodo o direito, e que este direito tem a função de proteger a liberdade nova e evitar a volta à miséria. Afinal, o objetivo comum das diversas legislações do Antigo Israel, como da Torá inteira (o conjunto das tradições contidas nos livros Gn, Ex, Lv, Nm e Dt, formado pelas narrações poéticas que contam a história da salvação e pelos textos jurídicos), é a construção de uma sociedade *sem pobres* (cf. Dt 15,4-5)¹³. Qual, no entanto, é o caminho proposto por Trito-Isaias em vista da *observância do direito*? Como deve *ser feita justiça*?

6. A ELIMINAÇÃO DA OPRESSÃO E A CARIDADE AO POBRE

A sociedade judaíta, conforme Is 56-66, é marcada por diversas vivências religiosas. Há quem procura outros deuses e celebra-lhes cultos. Várias vezes, o profeta apresenta acusações de idolatria contra o povo (57,5-9; 65,3-4.11;

66,3.17). Alerta que os ídolos *agrupados, obras* do homem, *são inúteis* quando Israel *grita* de dor, incapazes de *libertar* (57,12-13).

Uma outra crítica, o profeta dirige àqueles que colocam suas esperanças no Deus de Israel, porém, de um modo contraditório ao projeto original desta fé (58,2):

- 2a *Procuram-me, dia por dia,*
- 2b *interessam-se em conhecer meus caminhos,*
- 2c *como uma nação que faz justiça,*
- 2d *e que não abandona o direito de seu Deus.*
- 2e *Pedem a mim leis justas,*
- 2f *interessam-se pela proximidade de Deus.*

A formulação reapresenta, de forma invertida, os dois conceitos chaves da abertura de Trito-Isaias (veja *direito* e *justiça* em 56,1). O profeta insiste em seu raciocínio de que a *proximidade de Deus*, e com isso a *salvação*, é ligada à *observância do direito* e à *prática da justiça*. Fazendo alusão ao gesto de fé do *jejum*¹⁴, o profeta concretiza, em seguida, o que entende por *justiça* e *direito*. Traduzo os versículos, nos quais se encontram as exigências religioso-éticas (58,3-7.9-10):

- 3a *“Por que jejuamos,*
- 3b *pois, não (o) vistes,*
- 3c *humilhamos nossa vida,*
- 3d *mas não ficas sabendo?”*
- 3e *Ora, no dia do vosso jejum procurais ganhos*
- 3f *e pressionais todos vossos operários.*
- 4a *Jejuais entre litígio e rixa,*
- 4b *para golpear com o punho da maldade.*
- 4c *Não jejueis como hoje, a fim de fazer ouvir vossa voz no alto!*
- 5a *É esse o jejum que prefiro?*

¹² Veja a discussão em: DONNER, Hans. *História de Israel*. p. 472.

¹³ Continua a ser importante contemplar as palavras de Jesus em Mt 5,17-19: *Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas ... Quem os pratica e ensina, esse será chamado grande no Reino dos Céus.*

¹⁴ A raiz *jejuar* aparece sete vezes. Este número indica a idéia de um *jejum* completo, verdadeiro.

- 5b *Um dia em que o homem humilhe sua vida?*
 5c *Para curvar sua cabeça como o junco?*
 5d *Que estendes o leito (sobre) saco e cinza?*
 5e *É isto que chamas um jejum, um dia agradável a Iahweh?*
 6a *Não é esse o jejum que prefiro:*
 6b *desamarrar as algemas da maldade,*
 6c *tirar as ataduras do jugo,*
 6d *soltar os esmagados como pessoas livres,*
 6e *afinal, que rompais todo tipo de jugo?*
 7a *Não é partir teu pão com o faminto,*
 7b *e que levas os oprimidos, os desterrados, para casa?*
 7c *Quando vês alguém nu, que tu o vistas,*
 7d *e que não te escondas do teu parente? [...]*
 9e *Se afastares o jugo de teu meio,*
 9f *o levantar do dedo e o testemunho falso (a palavra mentirosa),*
 10a *se ofereceres ao faminto tua vida*
 10b *e saciares a pessoa oprimida ...*

Duas perspectivas teológico-éticas parecem marcar o pensamento do profeta. Uma é a exigência da eliminação de qualquer tipo de *opressão*. A repetição do termo hebraico, aqui traduzido por *jugo* (v 6c.e.9e: três vezes!) sublinha este aspecto. A palavra hebraica significa, de um lado, a *canga* ou *barra de suporte*, quer dizer, o pau ou o varal de ferro que é posto sobre os ombros da pessoa para suspender fardos. Pode até ser um *cabo de suporte*. De outro lado, o *jugo* é uma imagem que simboliza a *opressão*. Portanto, a exigência de Trito-Isaías é *tirar as ataduras da opressão* (v 6c), *romper todo tipo de opressão* (v 6e) e *afastar a opressão do meio* da sociedade (v 9e).

O discurso do profeta, evidentemente, é genérico. Mesmo assim, algumas causas e características do *jugo*, levado pelos menos favorecidos, podem ser descritas. Uns membros da sociedade *procuram ganhos/negócios* (v 3e) a qualquer custo¹⁵. *Pressionam*, em vista de seus lucros, *todos seus operári-*

¹⁵ Sicre indica bem a “profunda ironia por parte do autor”. No versículo anterior, o povo *interessa-se*, aparentemente, pelo *conhecimento dos caminhos de Deus* e por *Sua proximidade* (v 2b.f). Usando agora o substantivo da mesma raiz (*interessar-se*), o profeta denuncia os *interesses econômicos* (v 3e). Confira a nota 26 em: SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. p. 564.

os (v 3f). O verbo *pressionar* lembra a exploração da força de trabalho dos escravos hebreus pelos *opressores/capatazes* egípcios (Ex 3,7; 5,6.10.13.14)¹⁶. Portanto, o texto de Trito-Isaías permite pensar na *opressão* de, por exemplo, trabalhadores rurais, pessoas sem propriedade, pelos donos da terra. Pode ser que essa exploração incluía violência física. A expressão *golpear com o punho da maldade* (v 4b) ou o termo *rixas* (v 4a: confira Ex 2,13; 21,22; Dt 25,11; 2Sm 14,6) poderiam ser compreendidos neste sentido.

O verbo *pressionar* (v 3f), porém, pode ser interpretado num sentido mais amplo, apontando para uma *opressão* econômica, judicial e social. O mecanismo usado é o instrumento das dívidas. No momento em que um devedor não consegue pagar o que deve, ele sofre *pressão*¹⁷. Esta *pressão* é acompanhada por ameaças, veja *o levantar do dedo* (v 9f), e por *litígios* (v 4a), inclusive o *testemunho falso* (v 9f)¹⁸. Desta forma, o poder econômico dos credores, com o apoio do poder judicial, permite desclassificar *pessoas livres* a *esmagados/oprimidos* (v 6d), quer dizer, transformá-los em econômica e socialmente dependentes¹⁹.

Diante dessa realidade, Trito-Isaías denuncia a fé equivocada dos responsáveis por esse processo. O desejo da *proximidade de Deus* (v 2f) e os *interesses econômicos* que levam à exploração e à *opressão* de outros (v 3e.f), são algo contraditório e inconciliável para o profeta. Portanto, exige primeiramente, um comportamento que visa à dignidade de todos como *pessoas*, econômica e socialmente, *livres* (v 6d). Para conseguir isso, precisa *ser*

¹⁶ Em hebraico, a palavra *opressor/capataz* é formada pelo Particípio Ativo do verbo *pressionar/oprimir* (confira também a nota 11).

¹⁷ Exatamente nesse sentido, Dt 15,2.3 usa o verbo *pressionar*: prescrevendo o perdão das dívidas, o legislador impede o credor de *pressionar* o devedor.

¹⁸ *Golpes* (v 4b), *rixas* (v 4a), *algemas* (v 6b) e *ataduras* (v 6c) serviriam, então, de um modo literário-simbólico, à ilustração da violência econômica.

¹⁹ Este processo de empobrecimento dos “pequenos” é conhecido em diversas épocas da história do Antigo Israel. Projetos jurídicos (Lv 25,35), a crítica dos profetas (Am 2,6; 8,6) e a intervenção de governadores (Ne 5) tentaram pôr-se no caminho dos interesses econômicos que perderam de vista o bem-estar de todos. Confira: GRENZER Matthias. Os juro no Antigo Israel. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, p. 37-46, 1996.

afastado todo tipo de jugo (v 9e) que causa empobrecimento e escravização, pois, ter fé significa seguir o Deus do êxodo que *quebrou as cangas do jugo sobre os escravos hebreus* e os *conduziu*, fisicamente, *para fora* da sociedade que os oprimia (Lv 26,13). Este seguimento, por sua vez, precisa trazer consigo uma preocupação autêntica com o projeto jurídico-ético do Sinai, criado, justamente, para proteger a liberdade alcançada no êxodo e para orientar a construção de uma sociedade alternativa na terra prometida. As prescrições desse *ensino* (em hebraico: Torá) deveriam ser o marco dos litígios e da organização da sociedade, e não as *ameaças* e os *testemunhos falsos* dos mais fortes (v 9f).

O profeta junta ainda uma segunda perspectiva teológico-ética que nasce, simultaneamente, com a primeira, a eliminação da opressão. Enquanto o projeto do êxodo - a sociedade *sem pobres* (Dt 15,11) - não é plenamente realizado, existe, para os mais afortunados, a urgência de fazer caridade aos necessitados: *partir o pão com o faminto* (v 7a.10a), *vestir o nu* (v 7c), *levar os oprimidos, os desterrados, para casa* (v 7b), em fim, *não se esconder do parente* (v 7d) e *saciar a pessoa oprimida* (v 10b).

É importante ver que Trito-Isaías não cria um contraste entre as duas exigências éticas da fé do Antigo Israel, no sentido de favorecer somente a luta política contra a opressão, sem fazer caridade aos mais necessitados ou de insistir no trabalho caritativo, sem esforçar-se pela eliminação da opressão econômica que causa a miséria. A *proximidade de Deus* (v 2f) deve ser procurada duplamente.

A exigência religioso-ética das obras de caridade é algo que Israel tem em comum com as outras culturas do antigo Oriente. O que chama, porém, atenção no texto do profeta, é a visão de que as obras de caridade, juntamente com a luta pela eliminação da opressão, são a expressão primordial da fé. É o *jejum*, o culto, *que Deus prefere* (v 5a). Assim, *Deus quer ser procurado* (v 2a)²⁰.

²⁰ De um modo semelhante, Jó alega suas obras de caridade como prova de fidelidade a Iahweh. Em seu protesto final, encontram-se duas listas de atos beneficentes. Veja, primeiramente, Jó 29,12-16: *Salvo o oprimido implorando ajuda e o órfão que está sem ajudante. [...] O coração da viúva faço jubilar. Me tornei os olhos do cego, os*

7. UM PENSAMENTO PROVISÓRIO

Termino aqui o estudo de umas passagens de Trito-Isaías. Outros textos do Antigo e Novo Testamento precisam ser relidos para chegar a uma visão mais completa desta temática. Vejo, no entanto, na reflexão teológico-ética de Trito-Isaías, de forma exemplar, o grande desafio que a fé do Antigo Israel significa, para o pensamento das pessoas de hoje, as comunidades religiosas e a sociedade. A dimensão social da Bíblia parece contradizer, fundamentalmente, o subjetivismo da (pós-)modernidade e sua lógica do lucro.

O quê, porém, poderia justificar uma fé que quer me levar ao menos afortunado, à luta contra a opressão e ao trabalho caritativo? Onde está a última razão da esperança de experimentar a *proximidade de Deus*, justamente, no amor ao mais sofrido, no sentido da palavra de Jesus Cristo: *O que fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes!* (Mt 25,40)?

João Paulo II, no seu documento recente *Novo Millennio Ineunte*, insiste na perspectiva social da fé bíblica: A “vertente ético-social é uma dimensão imprescindível do testemunho cristão: há que rejeitar a tentação de uma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação e, em última análise, com a própria tensão escatológica do cristianismo”²¹. Pessoalmente, vislum-

pês do aleijado era eu. Pai eu sou para os pobres, a causa de um desconhecido pesquisa. A segunda lista está em Jó 31,13-21, em forma de perguntas retóricas: *Se rejeito o direito do meu escravo e de minha escrava [...], se retenho da alegria fracos e extermino os olhos da viúva, comendo meu pedaço sozinho sem que um órfão comesse sua parte [...]. Se vejo um desviado sem roupa e sem coberta um pobre sem que os seus rins me abençoassem e com velo de meu rebanho ele se aquecesse, se levantei contra um órfão minha mão [...].* Este Jó, sendo caritativo, é chamado *íntegro e reto* por Deus: *não há outro igual a ele na terra* (Jó 1,8). É ele que falou de Deus com retidão (Jó 42,7). Confira: GRENZER, Matthias. Jó: A violência contra os pobres. *Revista de Cultura Teológica*, v. 19, p. 87-117, 1997.

²¹ JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica. Novo Millennio Ineunte. No início do novo milênio.* São Paulo: Paulinas, 2001. p. 80 (Coleção A voz do papa).

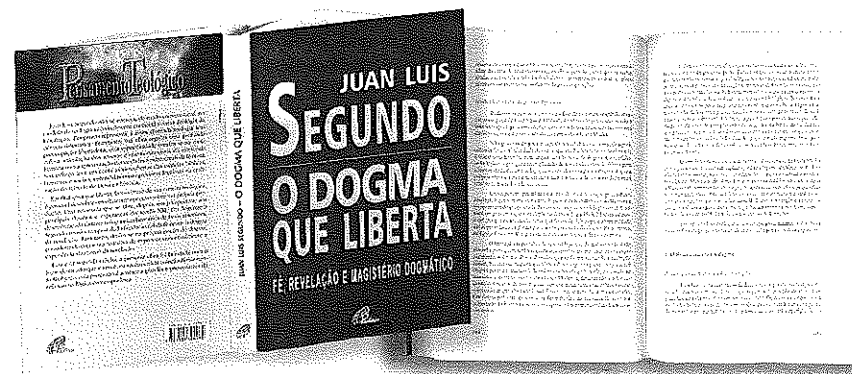
bro, no horizonte das verdades mais abrangentes, como possível justificativa para a lógica da ajuda ao necessitado, uma experiência que parece aproximar-se de um dos grandes mistérios da criação: se faltasse alguém na festa preparada pelo Criador, minha alegria e a alegria dos outros não seriam completas²².

Matthias Grenzer é Doutor em Teologia Bíblica pela Faculdade de Teologia St. Georgen em Frankfurt am Main - Alemanha. Leciona na Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção e no Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI em Mogi das Cruzes - SP.

RECENSÃO DA 2ª EDIÇÃO BRASILEIRA DE *O DOGMA QUE LIBERTA*, DE JUAN LUIS SEGUNDO

(São Paulo, Paulinas, 2000)

Prof. Afonso Maria Ligorio Soares



Há cinco anos, precisamente a 17 de janeiro de 1996, falecia o teólogo jesuíta Juan Luis Segundo. Sua obra é inestimável e cada vez tem se tornado mais clara a relevância de sua contribuição no atual panorama teológico. Infelizmente, também neste caso, e com raras exceções, o reconhecimento internacional tem se adiantado ao de seu berço de origem. Isto se deve, provavelmente à “liberdade” com que Segundo se desvinculava dos lugares comuns e à coragem com que os combatia. Já disse uma vez Pedro Trigo que, “pela típica ‘travessia’ que coube a ele viver e, talvez, também por seu empenho pessoal, Segundo acabou sendo uma espécie de marginal da pastoral de sua Igreja, da vida de seu país, e mesmo da Teologia da Libertação”¹. E o próprio Trigo concluía que isso reservou a nosso autor uma grande fonte de liberdade para se precaver de muitos “motivos ocultos” e para desvendá-los com lucidez. Com o que concorda Torres Queiruga, que proclamou “a fina e

¹ Quando não citada outra fonte, as citações entre aspas vêm de SOARES, Afonso M. L. (org.). *Juan Luis Segundo, uma teologia com sabor de vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

²² Dedico este trabalho, com muita gratidão, a minha avó Senhora Margarete Grenzer.

penetrante radicalidade da atitude hermenêutica deste autor, que não perde em profundidade para as mais sutis do continente (europeu)”.

Entretanto, também pode-se explicar a ausência de Segundo de alguns círculos pela própria complexidade que envolve seus escritos. Fato, aliás, compreensível, uma vez que as sínteses enriquecedoras nem sempre são as mais fáceis. Isto não diminui, porém, aquilo que J. I. González Faus apelidou, com razão, de “embriagamento analítico” de nosso autor. Por outro lado, conforme sugere o teólogo Jesús Castillo Coronado, muitas incompreensões relativas à interpretação da produção segundiana “derivam do fato de a grande maioria das críticas dirigidas a este pensamento não estar preparada nem equipada para avaliar seu conteúdo e metodologia, ou os princípios que a sustentam e dirigem”. Na opinião de Castillo, tais críticas não levam em conta a maneira peculiar de Segundo argumentar, com categorias novas e uma bagagem científica consistente, devidamente integradas em sua reflexão da fé de uma maneira flexível e acertada².

Não obstante, porém, esta índole de sua reflexão, Segundo também se revelou um teólogo radicalmente inserido na caminhada de grupos de base, aliando sua admirável competência científica a uma espiritualidade original e decididamente libertadora. Donde a asserção de Torres Queiruga, reconhecendo no teólogo uruguaio “uma teologia verdadeira, porque a trabalhou a partir da realidade e para a realidade. Com um instinto certo, soube situar sua formação acadêmica no lugar justo: aproveitou a fundo os estudos europeus, porém, estes não conseguiram enredá-lo nos grilhões da erudição; serviram-lhe simplesmente como libertação; para enfrentar a realidade teológica, com um desejo fiel pela própria circunstância e sem complexos de inferioridade cultural diante da alheia”.

² Cf. CORONADO, Castillo Jesús. *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 1998.

Na opinião de Ricardo Cetrulo, ex-colega dos tempos do Centro Pedro Fabro de Montevideu, sua melhor contribuição aos grupos de base foi “esquadrinhar os textos bíblicos para descobrir um Deus apaixonado pelo humano, e que se revela a si mesmo através da simplicidade do cotidiano”. Dizendo com Gustavo Gutiérrez: “Segundo sempre se preocupou com o divórcio entre a fé e a vida. Eis porque sua obra esteve centrada neste assunto capital”.

Entretanto, e embora haja pela frente uma longa viagem pelas ponderações segundianas, não resisto a já sugerir desde agora, e com suas próprias palavras, um pouco do fio condutor de sua inteira produção:

“Ao dar-nos sua vida, Deus não apenas se sacrifica por nós, se faz vulnerável a nossa sorte e a nossa história, mas antes nos dá de verdade sua vida divina. Deus é o grande vulnerável, porque quer a todos os seres humanos com amor sem medida, e os sofrimentos e as alegrias de cada um vão em direção a ele. Que estranho, pois, que tudo o que se faça pelo menor de seus irmãos vá, em realidade, indefectivelmente, diretamente a ele!

Quem pode, então, amar de verdade a outro ser humano sem amar de verdade ao próprio Deus? Não pelo efeito de uma intenção que transcenda o humano, senão pela inesfável comunidade que reina entre os seres humanos e Deus, comunidade muito íntima na qual ninguém pode ferir sem ferir a Deus e aos demais, na qual ninguém pode amar sem amar a Deus e aos demais. Se o cristianismo vem trazer alguma transformação religiosa, é aquela de abolir radicalmente essa distinção (entre o sagrado e o profano). O primariamente religioso, segundo a mensagem cristã, é o que vai a Deus através do amor efetivo dos seres humanos entre si, mesmo quando não houver, por detrás desse amor, a consciência do valor religioso que encerra”³.

Isto posto, é com alegria que constato, mais uma vez, o acerto de Paulinas Editora, e a parabenizo por oferecer a seus leitores e leitoras outra oportunidade de usufruir desta preciosidade: a segunda edição brasileira de *O*

³ SEGUNDO, Juan Luis. *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*. Montevideu: Barreiro y Ramos, 1962.

dogma que liberta. Esta obra pode, com certeza, ser considerada o livro-síntese de Juan Luis Segundo. Ou, pelo menos, se não se quiser pecar pelo exagero, uma chave privilegiada do pensamento de um dos grandes mestres da teologia latino-americana contemporânea.

Embora não seja sua obra-prima —, pelo que consta, o próprio Segundo reservava tal adjetivo a sua cristologia, é possível descobrir em *O dogma que liberta* um olhar retrospectivo sobre sua própria produção teológica. Uma retomada que se abre, depois, em prospectiva, aos principais desafios e esperanças do século vindouro. Numa linguagem desembaraçada da terminologia mais hermética de livros anteriores, Segundo questiona um princípio fundamental da fé cristã: o dogma da revelação. Para tanto, revisita a noção mesma de dogma, que outra coisa não é senão a tentativa de expressar conceitualmente a experiência da revelação. Ao longo do livro vai-se saboreando a tortuosa e apaixonante tensão entre a experiência humana e a palavra revelada. A palavra, dirá Segundo, só significa enquanto ilumina *hoje* a experiência *real*.

Eis porque, conforme seu claro diagnóstico, a prática atual do magistério eclesial não tem levado suficientemente em conta três componentes do dogma revelado: a linguagem simbólica, mais adequada a sua expressão e comunicação; sua inevitável apreensão processual; e, sobretudo, o papel magisterial do próprio povo cristão. Tal papel, aponta Segundo, será dificilmente redimensionado enquanto perdurar no catolicismo uma visão equivocada da distinção entre clero e laicato, que mantém este último praticamente infantilizado e dependente do primeiro.

A revisão do dogma da revelação empreendida neste livro abriria caminho para dois outros projetos subseqüentes de nosso autor: oferecer sua discreta contribuição, em vista da reformulação de alguns dogmas centrais do cristianismo, a partir do diálogo com as novas epistemologias deste final de século⁴; e uma releitura do dogma do inferno embasada nas próprias fontes

⁴ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*: aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995 (ed. orig.: 1993).

cristãs⁵. Portanto, sua produção posterior só viria realçar o que já vinha se tornando cada vez mais evidente com o passar dos anos: a importância de *O dogma que liberta* no conjunto da obra segundiana.

Essa constatação engrandece os méritos desta nova edição brasileira. A lacuna que se está preenchendo é enorme. Desta feita, o projeto editorial de Paulinas proporcionou-lhe o lugar de destaque que merece, ao conferir-lhe a acomodação devida na coleção *Pensamento Teológico*. Recentemente criada, esta coleção dedica-se especialmente à acolhida de grandes representantes da reflexão teológica contemporânea. Para este novo lançamento, o texto da primeira edição foi totalmente revisto, cotejado com os originais e, em grande parte, apresentado ao autor⁶. Procurou-se corrigir e eliminar as várias (e, por vezes, graves) imperfeições da edição anterior (algumas, embora poucas, provindas do próprio original espanhol). Sei, por experiência própria no ensino da teologia, o quanto tais deslizos dificultaram, quando não impediram, a correta compreensão do pensamento de Juan Luis Segundo.

Nenhum desses cuidados, porém, visa facilitar demais a leitura do texto. Tal não é possível nem desejável. Segundo abominava as simplificações, mesmo quando recheadas das melhores intenções de popularização da teologia. Contudo, uma ajuda para atravessar seus livros é sempre bem-vinda. Um eficaz roteiro de leitura de *O dogma que liberta* já é oferecido por J. I. González Faus na presente obra, em seu "Prólogo que também não o é". Gostaria também de colaborar com quem descobre pela primeira vez a produção deste jesuíta uruguaio, sugerindo três títulos disponíveis em português, e que poderiam servir de introdução a seu pensamento. O primeiro, fruto da tese doutoral de Afonso Murad sobre sua obra, é: *Este cristianismo inquieto*. São Paulo, Loyola, 1993. Há também uma obra coletiva, com artigos e testemunhos sobre o autor: *Juan Luis Segundo — uma teologia com sabor de vida*, São Paulo,

⁵ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *O inferno como absoluto-menos*: um diálogo com Karl Rahner. São Paulo: Paulinas, 1998 (ed. orig.: 1997).

⁶ O falecimento de Juan Luis Segundo impediu sua aprovação pessoal da revisão final.

Paulinas, 1997. Por último, a entrevista muito esclarecedora de sua vida e obra, que este autor concedeu a Jesús Castillo Coronado: *Livres e responsáveis — o legado teológico de Juan Luis Segundo*, São Paulo, Paulinas, 1998.

Convido, pois, o público leitor brasileiro a passar por uma experiência gratificante: o prazer de acompanhar mais uma vez, nas páginas de *O Dogma que liberta*, a ousadia teológica da reflexão segundiana. Uma reflexão que, sempre roçando o limite de nossas possibilidades, não hesitava em buscar soluções humanizantes para nossos problemas inadiáveis. Como ele mesmo gostava de repetir, se Deus se revelou, foi porque desejou tirar do “mistério” muito do que para nós é essencial compreender. Este foi o escopo do esforço teológico de Segundo — bem como da melhor reflexão vinda à luz em terras latino-americanas: produzir uma teologia que realmente cativasse seu público ao falar-lhe dos dogmas como de uma experiência com sabor de vida.

Afonso Maria Ligorio Soares leciona no Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP e no Instituto de Teologia de Santo André - SP.
sofona@uol.com.br.

Preencha o cupom de assinatura abaixo e envie junto com um cheque nominal ao Instituto Educacional Seminário Paulopolitano, Av. Nazaré, 993 – CEP 04263-100 – Ipiranga – São Paulo – SP, Faculdade Assunção, ou se preferir, faça o depósito do valor referido e mande-nos o comprovante junto com a ficha de renovação, via fax: (11) 272-7630. Depósito: **R\$ 25,00** – Banco *Itaú* – Agência **0644** – Conta nº: **98.580-6**.

CUPOM DE ASSINATURA

Assinatura por um ano R\$ 25,00

Nome: _____

Endereço: _____

_____ CEP

--	--	--	--	--	--	--	--

Cidade _____ Estado _____

Data ___/___/___

Nome: _____