JOSÉ M. CASTILLO

A humanidade de Jesus

EDITORA VOZES

JOSÉ M. CASTILLO

A humanidade de Jesus

Tradução de Francisco Morás

EDITORA VOZES

Petrópolis



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Castillo, José M.
A humanidade de Jesus / José M. Castillo ; tradução de Francisco Morás. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

Título original : La humanidad de Jesús
ISBN 978-85-326-5694-0 – Edição digital

1. Jesus Cristo – Humanidade
I. Título.

17-07005 CDD-232.8

Índices para catálogo sistemático:
1. Jesus Cristo : Humanidade : Cristologia 232.8

© 2016, Editorial Trotta S.A.

Título do original em espanhol: *La humanidad de Jesús*

Direitos de publicação em língua portuguesa:
2017, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor
Gilberto Gonçalves Garcia

Editores
Aline dos Santos Carneiro
Edrian Josué Pasini
Marilac Loraine Oleniki
Welder Lancieri Marchini

Conselheiros
Francisco Morás
Ludovico Garmus
Teobaldo Heidemann
Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo
João Batista Kreuch

———————————————

Editoração: Leonardo A.R.T. dos Santos
Diagramação: Sandra Bretz
Revisão gráfica: Nilton Braz da Rocha / Nivaldo S. Menezes
Capa: WM design

ISBN 978-85-326-5694-0 (Brasil – Edição digital)
ISBN 978-84-9879-631-5 (Espanha – Edição impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Em memória de meu irmão Emilio e como expressão de profunda gratidão à Companhia de Jesus.

Sumário

Introdução

1 O humano como ponto de partida

2 O que nos faz humanos?

3 Encontrar Deus em nossa humanidade

4 O problema começou com Paulo

5 Jesus e Paulo

6 Paulo e a religião

7 Paulo e a Igreja

8 Igrejas com mais religião do que humanidade

9 De Jesus ao descrédito de "ser humano"

Conclusão – *Uma pergunta imperativa*

Introdução

As crises e as mudanças pelas quais a vida e a cultura ultimamente estão passando, nossas dúvidas e nossas obscuridades, as muitas perguntas sem resposta que atualmente se nos apresentam, justamente no momento em que alcançamos os mais altos níveis científicos e tecnológicos, colocam em evidência não só as limitações que nossa condição humana arrasta consigo, mas, além disso, estamos vendo melhor do que nunca que o recurso ao divino, ao religioso, ao sagrado, também – com toda certeza – está malconcebido e malresolvido.

Com frequência pensou-se que para exaltar "o divino" seria necessário sacrificar "o humano". As religiões, muitas vezes, seguiram este caminho. E, em geral, há milhares de anos pensa-se que, para encontrar "o divino", seja preciso dominar, submeter e derrotar "o humano". Daí por que o tema sobre Deus nem sempre tenha tido as melhores relações com as aspirações, as apetências e os anseios humanos.

Dito isso, de uma maneira tão genérica quanto certa, se nos ativermos ao caso concreto do cristianismo, todo este problema se complica e se agrava, porque nós cristãos aceitamos – e confessamos como dogma de fé – que o fundador do cristianismo, Jesus de Nazaré, é ao mesmo tempo e essencialmente verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Ou seja, nós cristãos cremos firmemente (ou deveríamos crer) que em Jesus, o Nazareno, se unem (sem mistura nem confusão) "o divino" e "o humano". Coisa que nunca foi, e ainda não é, fácil de entender, e menos de aceitar tranquilamente. Daí as tensões, as dúvidas e os conflitos que se produziram

na Igreja dos primeiros séculos. Com uma particularidade que poderosamente desperta a nossa atenção: a maior dificuldade não residia na aceitação da divindade de Cristo, mas na aceitação de sua humanidade. Esta é uma das questões capitais que aqui precisamos explicar.

Logicamente, nos limites deste livro, não pretendo desentranhar a longa e complexa história do problema que acabo de apontar. Por isso limito-me, desde já, a indicar qual é, segundo o meu parecer, a tese fundamental a propor aqui. Em poucas palavras, trata-se do seguinte: *só é possível alcançar a plenitude "do divino" à medida que nos empenhamos para conseguir a plenitude "do humano"*. Dito de outra forma: *nós nos tornamos mais divinos à medida que nos fazemos mais humanos*. Lembrando que o humano, "quimicamente puro", não existe. Só existe o "humano" fundido sempre com o "inumano". Justamente por isso o esforço para alcançar a plenitude do humano é sempre uma tarefa que obviamente supera o que a condição humana pode dar de si. Em última análise, poder-se-ia afirmar com certeza que o êxito de chegar a ser plenamente humanos nos supera, nos transcende e está fora de nosso alcance. Daí por que, quando na vida encontramos alguém tão profundamente humano a ponto de nos desconcertar com sua bondade e com sua humanidade sem falhas nem incoerências, tal encontro nos impressiona, nos desconcerta e até nos parece que, numa humanidade tão incrível, vislumbramos ou intuímos os símbolos do Transcendente, "as sentinelas do horizonte[1]" último de nossa limitada imanência.

Neste contexto, compreende-se o papel ambíguo, confuso e até mesmo enganoso e contraditório que as religiões, com suas leis e seus rituais, desempenharam e ainda representaram tantas vezes na história. Bem como se compreende a razão pela qual, tantas vezes, as relações entre o "religioso" e o "humano" tenham sido – e continuem sendo – tão problemáticas e controvertidas. Por isso não é incomum encontrar, nos ambientes religiosos, pessoas que são tão profundamente religiosas quanto profundamente

desumanas. Por esse motivo os vínculos entre religião e violência se produziram e reproduziram tantas vezes na história. E, para arrematar, diga-se com clareza e firmeza que isto nos coloca no bom caminho para entender que justamente o grande conflito de Jesus, que o levou à morte violenta, foi o enfrentamento direto com os homens da religião e por motivos estritamente religiosos.

O problema é evidente. O conflito entre o "religioso" e o "humano" foi e continua sendo uma constante que dá o que pensar. Nada há de estranho, portanto, que os "processos da Modernidade", precisamente por terem sido "processos de secularização", foram considerados como "processos de derrocada e dissolução do ser humano"[2]. E, naturalmente, processos, sobretudo, de ataque direto e de aniquilamento da religião. Por que, àquela altura, os *Direitos do homem e do cidadão* (1789) e, mais ainda, a *Declaração universal dos direitos humanos* (1948) não encontraram a devida acolhida e o devido encaixe na constituição, na legislação e no governo interno da Igreja? Os problemas que tudo isso acarretou à própria Igreja e a quantidade de pessoas que por estas coisas se distanciaram da religião são inimagináveis. E tudo isso nos coloca diante de um futuro cada vez mais incerto. Sobretudo, desde que, a partir de Friedrich Nietzsche, o anúncio da morte de Deus foi visto diretamente conectado com a morte do ser humano. Ficamos, então, sem nada? Seremos destinados a viver nas mãos da irrefreável tecnologia a serviço de um bem-estar insatisfeito e insaciável, que nunca dá sentido às nossas vidas?

Em uma situação como esta, a proposta deste livro é que não basta relembrar Deus. Nem basta continuar recordando o sofrimento das vítimas. E menos ainda será suficiente repetir argumentativamente os benefícios da religião. Se formos diretamente até a lembrança perigosa e subversiva de Jesus, o que encontramos então é precisamente o enfrentamento direto com um modelo de religião e de prática religiosa que já demonstrou largamente sua insuficiência e sua ineficácia. Por isso, o que pedimos à

Igreja é que ela se lembre de Jesus, que o tenha presente de verdade, que assuma seu projeto de vida. E então nos daremos conta de que tal projeto nos leva diretamente ao *ser humano*. E assim, provavelmente, poderemos compreender como e por qual razão, sendo plenamente humanos (ou buscando essa plenitude de humanidade), podemos encontrar o sentido de nossas vidas precisamente em Deus, no Deus que nos transcende e que por isso mesmo o qualificamos como a "plenitude do divino".

---

[1]. RICOEUR, P. *De l'interprétation* – Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965, p. 508-510.

[2]. METZ, J.B. *Memoria passionis* – Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 87.

1
O humano como ponto de partida

Quando falamos de crenças religiosas, de temas relacionados com a religião, com o sobrenatural, com o divino e com Deus, é imprescindível ter sempre muito presente que falamos de tudo isso – para todos os efeitos – a partir de nossa condição humana. E, portanto, falamos sempre limitados e condicionados pelo que realmente somos. Todos nós somos nada mais nada menos que seres humanos, com o que isto supõe e comporta de genialidade e grandeza, obviamente. Melhor dizendo: o que a condição humana comporta, com todas as suas limitações. Somos sempre o que realmente somos: simplesmente seres humanos. Sejam quais forem nossas origens, nossas crenças, nossos anseios, nossas pretensões, nossas convicções mais firmes, nossos saberes, os títulos e os cargos que temos, as dignidades que a sociedade, a Igreja, a instituição ou o coletivo ao qual pertencemos nos outorgam. Neste mundo, do primeiro ao último, do mais importante ao mais insignificante, todos somos o que realmente somos: seres humanos.

Digo estas coisas, tão elementares e tão óbvias, porque com frequência percebemos que as muitas limitações que restringem e frustram as apetências, os desejos, os sonhos, os anseios que vivemos em nossa intimidade secreta são apetências e aspirações que – sem dar-nos conta – nos levam a pensar que somos mais que humanos. Chegamos inclusive a nos convencer de que estamos situados numa classe superior ao resto dos mortais. Isto acontece com os que estão persuadidos – e se sentem seguros em sua persuasão – de que eles – e somente eles – possuem saberes divinos,

que valem mais do que qualquer ser humano. E que têm poderes divinos que estão acima dos poderes humanos. E gozam de direitos divinos que se antepõem aos simples direitos humanos. E podem ostentar honras divinas sempre superiores a qualquer dignidade humana.

Pois bem, à medida que isto é assim mesmo, e que é desta forma que acontece na vida de muitas pessoas, nesta mesma medida resulta inteiramente certo o que já disse Mircea Eliade: "Para o homem religioso, *o espaço não é homogêneo*"[1]. E não somente o espaço, mas também a realidade toda perde sua homogeneidade. Porque a consequência primeira e básica do fato religioso é que ele rompe a homogeneidade do real. Isto é o mais forte que a experiência religiosa carrega consigo enquanto referida à presença da religião na sociedade. Isto se for verdade que "o sagrado é o *real* por excelência". E o "sagrado" não só é o real, e a realidade mais forte da vida, mas, além disso, ele é "potência, eficácia, fonte de vida e de fecundidade"[2]. Disso resulta inevitavelmente que o sagrado se antepõe ao profano. O que, em outras palavras, indica que, neste mundo, o divino se antepõe e deve sobrepor-se ao humano. E assim chegamos ao que já quis apontar antes: para as pessoas crentes, as verdades religiosas têm de antepor-se às verdades profanas; os poderes religiosos têm de sobrepor-se aos poderes civis; os homens consagrados têm uma dignidade que está acima de toda dignidade ou poder humano. E assim por diante! Coerente com esta forma de pensar, Rudolph Otto afirmou sem titubeios que "as palavras 'sobrenatural' e 'supracósmico' são aptas para designar uma realidade e uma maneira de ser 'absolutamente heterogêneas', de cuja peculiaridade *sentimos* algo, sem poder expressá-lo por conceitos claros"[3].

Além do mais, nunca deveríamos esquecer que o "sagrado" e o "profano" são categorias que não só rompem a homogeneidade do real, mas semelhante ruptura habitualmente se coloca a serviço de interesses e privilégios humanos. Ou seja, ela rompe inclusive a harmonia do real. Significa dizer que esta ruptura divide, fratura e coloca frente a frente não

poucos componentes importantes da realidade. Assim, alguns são situados no poder, outros são submetidos ao poder ou ao serviço do poder, do *status* social, das classes dominantes. Legitimando desta forma os poderes públicos e, definitivamente, colocando-se a serviço de forças e dinamismos sociais que são causa da manutenção de desigualdades que prejudicam as pessoas, destroem a harmonia do tecido social, tornando mais difícil a convivência. Disso decorrem as inevitáveis causas de violência que se originam entre povos de "credos" diferentes, nacionalidades distintas e grupos humanos confrontados uns com os outros. A penosa história das guerras de religião, da Inquisição, das muitas privações ou limitações da liberdade, da resistência a qualquer forma de "Ilustração"..., tudo isto não foi senão a penosa história das mil fraturas da realidade que brotaram ao romper-se a homogeneidade do real.

Em última análise, tudo isso não passou de uma patética consequência produzida entre os seres humanos desde o momento em que nossa existência humana deixou de ter *a humanidade como ponto de partida* para interpretar e viver a nossa existência terrena. Desde então se assumiu *a sacralidade como uma realidade por excelência*. Entretanto, no momento em que isso aconteceu, introduziu-se também na existência humana um "elemento estranho" que rarefez, complicou e deformou a visão do real, incapacitando-nos inclusive a compreender o próprio Deus, no momento em que o Transcendente se humanizou em Jesus de Nazaré, quando Ele se tornou visível e tangível em nossa terra, isto é, em nossa imanência.

O Transcendente não é o ser "infinitamente superior", mas o "incomensurável", ou seja, o que pertence a uma "ordem absolutamente distinta"[4]. Daí, como foi dito acertadamente, "a tensão entre proclamar a transcendência divina e a pretensão de defini-la, já que o ato de nomeá-la equivale a uma forma de possessão conceitual"[5]. Quem define a Deus está dizendo que, em última instância, conhece a Deus. E quem afirma que conhece a Deus, na realidade, não fala de *Deus em si*, mas da *representação*

de Deus que nós humanos nos fazemos. O Evangelho o diz sem rodeios: "Ninguém jamais viu a Deus" (Jo 1,18). Ou seja, Deus não está ao nosso alcance. Fato este realçado pelos evangelhos sinóticos: "Somente o Filho conhece o Pai" (Mt 11,27; Lc 10,22). Já no Antigo Testamento Deus não se deixou ver nem pôde ser conhecido "em si mesmo" por Moisés na teofania do monte sagrado, o Sinai (Ex 33,18-23)[6].

Por isso é tão importante insistir no fato de que não é a mesma coisa falar do Transcendente e do Infinito, pois o Infinito não é senão o imanente sem fim. Entretanto, seria isto possível? E se fosse possível, esse pressuposto "infinito" (poder sem fim, bondade sem fim...) nos levaria (inconscientemente) à contradição que comporta um mundo de misérias, limitações e sofrimentos, que teria sido supostamente pensado, criado, permitido e gerido por um estranho "infinito", que tudo pode e quer sempre o melhor para as suas criaturas. Seria o mesmo que repetir, mais uma vez, a eterna questão diante da qual se debateram todos os que, diante da dor e da crueldade "sem pé nem cabeça", clamaram, e continuam clamando: "Onde está Deus?" Tal "deus" não passa de uma "representação" torpe que nós mortais nos fazemos do Transcendente.

Daí a necessidade urgente e premente de recuperar mentalmente, em nossas ideias e em nossas convicções mais profundas a nossa própria humanidade. Somos humanos. E o que temos e podemos fazer é lidar com nossa humanidade, com suas capacidades e possibilidades. É a partir disto que podemos nos relacionar com a realidade. Não nos relacionamos com o real a partir do sagrado ou a partir do presumivelmente divino. Pois o "sagrado" é uma construção humana. E o "divino", por definição, não está ao nosso alcance, ele sempre nos transcende, seja como for. Por isso, toda revelação divina sempre comporta o enorme perigo de converter – ou confundir – a "Deus em si" mesmo com as "representações" que fazemos desse Deus. Nós humanos, a partir da nossa humanidade, corremos sempre o risco de confundir uma coisa com a outra.

Hoje podemos falar desta maneira porque, como acertadamente já foi dito, os pressupostos tradicionais sobre a revelação deixaram de ser convincentes e perderam plausibilidade. Tais pressupostos pertencem a tempos idos nos quais todos acreditavam em Deus, cada qual segundo a sua própria religião. Assim, partindo da base da existência divina (que ninguém colocava em dúvida), dava-se continuidade a uma antropologia da busca. Fixavam-se as bases que tornavam possível a revelação universal: foi assim com Israel, com a presença da Igreja ou com a revelação oferecida pelo islamismo, pelo budismo, pelo hinduísmo, etc.[7]

Entretanto, hoje nos damos conta, melhor do que em tempos passados e superados, que nos livros sagrados existem pretensas revelações da divindade que não podem ser manifestações do que Deus é em si mesmo. Refiro-me às supostas revelações que nos apresentam um "deus violento", vingativo e extremamente perigoso. A documentação abundante que existe na Bíblia sobre este patético assunto impressiona qualquer um[8]. Não só porque em seguida nos passa pela cabeça que Deus não pode ser isso, nem Deus pode ser assim, mas por outro motivo que, se pensado seriamente, é mais chocante ainda. Trata-se disto: não somente porque Deus não pode ser assim, mas, além disso, nestes pretensos "textos sagrados", e naqueles que os utilizam para justificar guerras, torturas, subjugações, dominações e violências, fica evidente não só que Deus é terrivelmente perigoso, mas também que a religião, que nos apresenta semelhante Deus, também comporta um perigo de elevada tensão. Não somente porque dita religião deforma a imagem de Deus, mas também porque ela deforma o religioso, o sagrado, e inclusive deforma a nós mesmos, tornando-nos cegos em nosso relacionamento com a realidade tal qual ela é.

Quão perigosa pode ser a religião quando nos faz ver a realidade não a partir da nossa humanidade, mas da sacralidade! Pois, neste caso, o "sagrado" rompe a homogeneidade do real. E deforma nossa visão e nossa avaliação da vida, das pessoas, dos valores, do que importa e do que não

vale a pena, até incapacitar-nos a entender a nós mesmos, a cultura e a vida e, em última análise, a aceitar a Deus e a crer nele; ou para rechaçá-lo como algo que não interessa ou que inclusive se nos apresenta como um perigo ameaçador. Um perigo do qual o melhor que podemos fazer é desinteressar-nos ou inclusive afastar-nos dele.

---

[1]. ELIADE, M. *Lo Sagrado y lo Profano*. Madri: Guadarrama, 1967, p. 25. • ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madri: Cristiandad, 2000, p. 63-64.

[2]. ELIADE, M. *Lo Sagrado y lo Profano*. Op. cit., p. 31.

[3]. OTTO, R. "Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios". *Revista de Occidente,* 1965, p. 47 [Madri].

[4]. NORDMANN, S. *Phénomenologie de la transcendance*. Paris: L'Écarts, 2012.

[5]. ESTRADA, J.A. *Qué decimos cuando hablamos de Dios*? – La fe en una cultura escéptica. Madri: Trotta, 2015, p. 83.

[6]. BROWN, R.E. *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbau: Desclée, 2010.

[7]. Cf. ESTRADA, J.A. *Qué decimos cuando hablamos de Dios?* Op. cit., p. 97.

[8]. SCHWAGER, R. *Brauchen wir einen Sündenbock?* – Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Viena/Munique: Thaur, 1994, p. 64-81. Cf. CASTILLO, J.M. *Victimas del pecado*. Madri: Trotta, 2017, p. 141-145. • BRANDSCHEIDT, R. "Der Gott des Alten Testaments und die Gewalt". In: *Trierer theologische Zeitschrift*, 118, 2009, p. 1-15. Basta pensar que o tema da violência de Deus se encontra na Bíblia com mais frequência do que a violência humana. ESTRADA, J.A. *Qué decimos cuando hablamos de Dios*? Op. cit., p. 110.

2
O que nos faz humanos?

Para responder a esta pergunta precisamos começar fazendo uma distinção elementar: *falar do ser humano* e *ser humanos* não são a mesma coisa. No primeiro caso, falamos de uma "questão antropológica", no segundo, nos referimos a um "problema ético". Além disso, e como mais adiante explicarei melhor, as duas questões têm muito a ver entre si, mais do que imaginamos. Com isso quero dizer que, se hoje conhecemos as origens do ser humano muito melhor do que nos tempos de Darwin, as novas investigações sobre este assunto vão deixando claro que a evolução, que se produziu desde os chipanzés até os seres humanos, não foi meramente fruto da seleção natural e do acaso[1]. Além disso, foi determinante o comportamento humano, no sentido exato que ainda explicarei neste capítulo.

Obviamente, não se trata aqui de dar uma solução definitiva a problemas que, neste momento, e seguramente durante muito tempo ainda, são (e serão) questões debatidas entre os especialistas em paleontologia, arqueologia, biologia e outros âmbitos do saber. Não sou especialista nestas questões. Desta forma, não posso pronunciar-me como se o fosse. Entretanto, mesmo aceitando esta evidente limitação, é inquestionável que hoje temos dados seguros, aceitos na comunidade científica, que podem ser apresentados como conclusões nas quais podemos embasar o que interessa explicar neste livro.

Costuma-se aceitar que o ser humano, a quem denominamos *Homo sapiens,* isto é, a espécie que alcançou o tipo de inteligência necessária para estabelecer uma civilização, tenha uns 100 mil anos[2]. Embora os primeiros vestígios do *Homo sapiens*, de anatomia reconhecível na África, tenham quase 100 mil anos a mais, os primeiros avelórios – que indicariam uma capacidade estética e simbólica desenvolvida – se situam em torno aos 100 mil anos antes de Cristo[3]. Seria possível garantir que a partir de então ficou definitivamente diferenciado o ser humano das espécies que o precedem na evolução? A resposta a esta única pergunta tropeça na dificuldade que representam alguns fatos bem conhecidos. Por exemplo: sabe-se que os chipanzés criam laços afetivos, brigam e se reconciliam; enganam; matam uns aos outros; fabricam ferramentas; automedicam-se; vivem em sociedades quase sempre complicadas; e, na luta para obter uma posição vantajosa nestas sociedades, formam alianças intrincadas e se veem envoltos em maquinações que alguns observadores qualificaram nada menos do que *políticas*[4]. Pois bem, se as coisas são mesmo assim, o que é que nos distingue propriamente dos chipanzés e nos torna especificamente humanos?

Como já é conhecido, na anatomia do ser humano se encontra uma série de componentes que diferem notavelmente da configuração anatômica dos chipanzés. Entre estas diferenças está o tamanho do cérebro. No entanto, mesmo que não haja dúvida neste quesito, também se descobriu, por exemplo, que os genes que regem a formação do cérebro humano e os do chipanzé diferem muito mais na expressão do que em sua estrutura[5]. Provavelmente por essa razão existam autores reconhecidos, como é o caso de Carl Sagan, que ainda nos lembram a opinião de Darwin segundo a qual "a diferença entre o intelecto humano e o dos animais superiores, embora seja grande, é basicamente quantitativa e não qualitativa"[6].

Pois bem, ao chegar a esta constatação, que (pelo visto) parecia indiscutível para Darwin, tocamos o tema e o argumento decisivos para fixar a diferença entre os animais superiores (p. ex., os chipanzés) e os seres humanos. O tema e o argumento aos quais me refiro é a *capacidade simbólica* ou a "aptidão simbólica". É justamente esta capacidade ou esta aptidão que especificamente nos diferencia e nos distingue dos seres vivos "pré-humanos". Por isso, sem dúvida, afirmou-se com toda razão: "o elemento que em maior medida do que qualquer outro nos faz ser diferentes de todas as outras criaturas é o modo singular com que tratamos a informação que recebemos [...]: o dom do raciocínio simbólico não só está ausente nos familiares mais próximos que ainda permanecem vivos, os grandes símios, mas também estava, a olhos vivos, naqueles que já se extinguiram, e mais ainda nos primeiros humanos cujo aspecto era idêntico ao nosso"[7]. Dito com mais clareza: nós humanos somos humanos porque possuímos uma *capacidade simbólica*, e somos capazes de expressar nossas *experiências simbólicas*, coisa à qual não têm acesso o resto dos viventes. Com toda razão, e por isso mesmo, sublinhou-se que "apesar de um prolongado e paciente estímulo, os símios não conseguiram, até agora, pintar imagens que um observador objetivo possa aceitar como representações. Coisa que não me surpreende. O traço de umas linhas desenhadas numa superfície ou gravadas sobre um osso ou um marfim com intenção figurativa foi um acontecimento de enorme magnitude intelectual na história humana, similar a muitos dos grandes descobrimentos científicos"[8].

Entretanto, com o acima aludido não chegamos ao fundo da questão que aqui interessa deixar mais clara e patente. É importante saber que a capacidade simbólica e a expressão simbólica é o que nos diferencia dos símios. No entanto, o que isto significa e que consequências comporta? Para responder a esta pergunta capital, começo lembrando que um dos fenômenos mais extraordinários da história da paleontologia foi o

descobrimento, no local chamado Sima de los Huesos, na Serra de Atapuerca [Espanha], de um artefato que consistia num biface vistoso, talhado em quartzito de cor vermelha (que foi denominado *Excálibur*), a única peça de fabricação achada naquele lugar, até o dia de hoje, e que não se admite outra interpretação senão a de ser a expressão simbólica[9] mais antiga de que se tem notícia. Estamos falando de um objeto talhado por um antepassado há mais de 100 mil anos atrás. Que significação tem este valioso e antiquíssimo adorno para o problema que estamos tentando analisar?

Os investigadores da Sima de los Huesos – entre outros estudiosos da paleontologia – nos explicaram que, após as descobertas e investigações de Atapuerca, a história da encefalização na evolução humana sofreu uma mudança radical. Agora sabemos que o tamanho do corpo não variou desde o *Homo ergaster*, descoberto em camadas de 1,8 milhão de anos ao leste do Lago Turkana (Quênia), até o *Homo heidelbergensis*, o primeiro hominídeo que (desde 600 mil anos atrás) existiu na Europa. Contudo, enquanto o tamanho do corpo não mudou em muitos milhares de anos, é fato que o tamanho do cérebro aumentou de forma surpreendente, passando de uma média de 800cm^3, no *Homo ergaster*, para algo mais de 1.200cm^3 nos exemplares descobertos em Sima de los Huesos[10]. Por que houve este crescimento do cérebro, chegando a quase duplicar seu tamanho, ao passo que o resto do corpo conservou quase inteiramente as mesmas dimensões?

Com os utensílios ou artefatos descobertos que aqueles hominídeos utilizavam e tiveram que construir, que, por sua vez, estavam evoluindo para a espécie *Homo sapiens*, podemos afirmar que, nos cérebros que neles foram crescendo, desenvolveu-se um duplo tipo de inteligência: a "inteligência tecnológica" e a "inteligência social". O desenvolvimento tecnológico manifestou-se no entalhe de pedras cortantes ou úteis para a caça, para cortar, para a própria defesa, para a alimentação etc. Além disso,

o desenvolvimento da tecnologia requer a imaginação e o planejamento na faculdade de entender a natureza e os fatores ambientais determinantes nos quais a vida se desenvolve. Por outro lado, o desenvolvimento das relações sociais supõe e necessita das capacidades indispensáveis para advertir e tomar consciência do comportamento dos outros membros do grupo[11]. Além disso – e principalmente –, quem foi capaz de esculpir um artefato biface em quartzito de cor vermelha não se limitou a construir um instrumento tecnológico, mas pensava num objeto de caráter estético e, portanto, num objeto que já não pertencia mais à *técnica*, mas que vivia e expressava a *simbologia*.

Em todo caso, e sejam quais forem os condicionamentos cronológicos e ambientais destes fatos, o que está fora de dúvida é que, na Idade da Pedra, há uns 76 mil anos, surgem no norte da África (p. ex., na Grotte des Pigeons, Marrocos) colares de adorno pessoal, garantia de que, desde uns 100 mil anos antes de Cristo, já existia uma mentalidade e uma sensibilidade profundamente marcadas pela experiência e pela expressão simbólica[12]. Mais ainda: hoje se tem como certo que, no Mesolítico, analisando as sepulturas, sabe-se que aqueles indivíduos acreditavam numa vida para além da morte. Ademais, o tipo de oferendas – artefatos de sílex e joias – indica que já naquele tempo se imaginava a outra vida como uma espécie de continuação da vida terrestre[13]. E – o que é mais significativo ainda – naqueles remotos tempos já eram frequentes e largamente aceitos os rituais religiosos relacionados à morte e à sepultura[14].

Entretanto, tudo o que foi dito até aqui, neste capítulo, pretende servir de argumentação necessária – não baseada em teorias, mas em fatos – para se chegar a uma conclusão decisiva: parece claro e determinante afirmar que não foi a *inteligência tecnológica* a causa do grande avanço do tamanho do cérebro. A causa que determinou o crescimento de nosso cérebro humano foi a *inteligência social*. Parece bastante óbvio que a colaboração entre os humanos, desde os tempos mais remotos, foi muito estreita. Nem

sequer animais tão sociais e cooperativos como os chipanzés mostram um grau de cooperação e interesse pelo bem-estar alheio similar ao dos seres humanos[15]. Concretamente, em Sima de los Huesos existem provas de que, aquelas pessoas, com seus grandes cérebros, cuidavam dos que padeciam limitações ou não estavam devidamente capacitados. Como também se sabe que aquelas mesmas pessoas eram capazes de comunicar-se através da linguagem falada. O que nos indica que as relações pessoais entre os membros do grupo se intensificaram e as relações sociais entre eles se tornaram mais complexas e mais intensas.

Chegados a este ponto, urge compreender – e ter sempre muito claro – que, quando falamos de *símbolos* e de *mentalidade simbólica*, estamos nos referindo a uma das questões mais importantes e específicas do que é o "ser humano" e, em geral, da "condição humana". Costuma-se dizer que Picasso já teria afirmado que os pintores das cavernas (p. ex., os das cavernas de Altamira) o haviam deixado sem metas a alcançar. Coisa perfeitamente compreensível, se admitirmos que a "mentalidade simbólica" e o "desenvolvimento tecnológico" não são, em absoluto, vasos comunicantes. Mais adiante o direi de outra forma. Não obstante tudo, por hora basta evidenciar que, nas relações especificamente humanas, o mais específico e característico não é a linguagem, a *comunicação linguística*, mas a simbologia, isto é, a *comunicação simbólica*. A diferença reside no fato de que pela linguagem comunicamos "conhecimentos", enquanto que através dos símbolos comunicamos "experiências". Experiências que comportam prioritariamente uma totalidade de sentido à vida humana. Um exemplo, em forma de várias perguntas, nos pode ajudar a esclarecer e a tornar palpável o que acabo de dizer: Como uma mãe se comunica com seu bebê? Como ela lhe transmite a experiência de seu carinho? Como lhe dá segurança? Como o livra do medo? Como busca fazê-lo feliz? Através de conhecimentos, discursos e teorias? Sabemos perfeitamente que isto é impossível. Mas, de que maneira então? Fazendo com que o bebê se sinta

amado, protegido e seguro. E como ela consegue fazê-lo? Pelo tato e o calor humano, pelo beijo e o abraço, pela carícia e o afeto... O simbólico precede a linguagem, a ideia, o conhecimento... Os símbolos determinam o que são nossas vidas, *enquanto vidas humanas*. Sem esquecer uma questão capital: a comunicação simbólica é o mais rápido, o mais direto e o mais imediato que percebemos entre os humanos. Jean-Paul Sartre já sublinhava que "o olhar precede o olho". E de forma genial acrescentou Pedro Laín Entralgo: "ver" e "olhar" não são a mesma coisa, já que receber informação e comunicar experiências, emoções, sentimentos não é a mesma coisa. A complexidade do cérebro humano, do qual ainda não conhecemos nem a metade do que ele comporta, ainda tem muito a nos dizer, e bem mais do que o suspeitamos[16]. Seja como for, enquanto ele comporta a comunicação simbólica, nele se enraíza o específico da condição humana.

Pois bem, sendo esta a situação e a título de recapitulação, não resta dúvida de que, em nossos dias, a convicção mais difundida entre a comunidade científica é a de que por volta de 100 mil anos atrás existia na África um mosaico de populações de *Homo sapiens* que, muitas delas, conservavam características arcaicas. Uma destas populações, cujas características anatômicas próprias se equivaliam às da humanidade moderna, conheceu uma enorme expansão demográfica, aumentando espetacularmente o número de seus membros. Isto se deu entre 80 e 60 mil anos atrás. Desta forma o *Homo sapiens* se espalhou por todo o continente africano, deslocando e substituindo as demais populações. O tempo foi passando e, por volta de 30 mil anos atrás se extinguiram os últimos *neandertais*. Assim o *Homo sapiens* permaneceu como a única espécie humana, não somente no continente africano, mas igualmente na Europa[17].

É um fato, pois, que podemos garantir com segurança o conjunto de grandes acontecimentos da existência do ser humano, que o conhecido paleontólogo Richard Leakey, do Quênia, soube resumir: "Durante talvez

100 mil anos, os *homo sapiens* foram bons caçadores-coletores que viveram em pequenos bandos, e que por sua vez faziam alianças sociais e políticas mais amplas. Seu mundo material foi certamente limitado, mas seu mundo mítico foi muito rico, e esta riqueza foi passando de uma geração à outra. Mais tarde, entre 20 mil e 10 mil anos, o povo começou a organizar sua vida prática de outra maneira, às vezes explorando múltiplos recursos alimentícios, o que implicou menor mobilidade, maior estabilidade, e talvez maiores possessões. Finalmente, nos últimos 10 mil anos, a produção de alimentos – algo diferente da coleta – se converteu numa prática mais corrente, as aldeias cresceram, para converter-se primeiro em pequenos povoados, depois em cidades, em cidades-Estado, e finalmente em estados-nação. Ter-se-ia alcançado então aquilo que nós chamamos de civilização, fundada em gerações de lentas mudanças culturais. A gama de possibilidades práticas, intelectuais e espirituais alimentada pela civilização é a expressão última do poder da cultura. Que é o que certamente nos separa de todas as demais espécies do mundo"[18].

Entretanto, por que precisamente a cultura? Porque a cultura, entendida ou definida da forma como se queira, é (em todo caso) o resultado não só dos avanços e progressos tecnológicos, mas sobretudo a consequência de experiências e expressões simbólicas que unem os humanos em costumes, tradições, formas fundamentais de vida e de gestão das relações humanas e a convivência em suas mais variadas manifestações.

Pois bem, hoje se sabe com segurança que, por volta de 3.300 anos antes de Cristo, nasceu na Mesopotâmia a escrita (cuneiforme). E com ela também nasceram a agricultura e a metalurgia, da forma como hoje estes termos são entendidos e explicados. Foi então que apareceu o que agora chamamos de "civilização"[19]. Assim, a civilização nasceu em forma de um grande impulso histórico das tecnologias. Coisa que pode confortar a fé do século das grandes realizações tecnológicas. Contudo, aquele grande passo à frente, na distante história das técnicas, provocou a primeira aparição de

alguns fatos conhecidos desde a Antiguidade: o aprofundamento das desigualdades econômicas, a hierarquia social vertical, o poder despótico.

Uma série de fatos que, definitivamente, nos vêm dizer que o processo do qual surgiu a civilização demonstra, com toda a clareza, que a *evolução tecnológica* e a *evolução social* podem dissociar-se e avançar em sentido oposto e em direções diametralmente contrárias: a evolução tecnológica como "progresso"; a evolução social como "degradação"[20], ou inclusive como decomposição. O que é perfeitamente compreensível se levarmos em conta que o "progresso tecnológico" se alcança através do manejo de muito dinheiro (e produz muito dinheiro); como também sabemos que, ao contrário, o "progresso social" se limitou e se concentrou em grupos muito reduzidos, em países muito concretos e somente em setores privilegiados. Por isso a história da chamada civilização tem sido, ao contrário, a história do progresso de alguns poucos e a degradação da grande maioria.

Por isso, se agora retomarmos a pergunta inicial deste capítulo, "O que nos faz humanos?", a resposta se orienta numa direção suficientemente concreta: *a experiência simbólica*, que nasceu, cresceu e se fez vida em nós, não necessariamente no *aperfeiçoamento das tecnologias*, que descobrimos na fabricação de instrumentos de defesa e luta para proteger-nos, sentir-nos seguros, atacar o inimigo, agredir, matar, comer..., mas, no *enriquecimento da comunicação simbólica*, que expressa relação, encontro, satisfação mútua, sensibilidade com aquilo que faz os outros felizes, ajuda aos necessitados, diálogo, bondade. O pensamento simbólico, que torna mais grata, suportável e íntima a convivência é o que humanizou os nossos distantes antepassados. Esta foi a força que desenvolveu grandemente seus cérebros. É isto que podemos concluir, se nos ativermos aos numerosos indícios de objetos ornamentais, bugigangas, indicadores de cerimônias rituais com os vivos e os mortos, ritos religiosos, práticas e observâncias cerimoniais que, a partir do Paleolítico (especialmente do Mesolítico), se expandiram, não só nas grandes extensões do continente africano, mas

também através de todo o imenso continente euro-asiático. A documentação descoberta nas abundantes escavações arqueológicas o demonstrou largamente[21].

Para concluir: no início deste capítulo indiquei que "o ser humano" chegou a "ser humano" precisamente por comportar-se como tal. A conduta humana nos humaniza. O termo "humano" vem do latim *humus*, "terra". Daí a conexão do "humano" (o mesmo que "humilde") com o que é literalmente próprio ao mais baixo, a terra, ao que está agarrado ao solo, inclusive ao que se arrasta pela terra ou pelo chão. Ou seja, trata-se do oposto de tudo aquilo que significa grandeza, poder, honra, importância. Falar da *humanidade de Jesus* equivale a falar, portanto, não só de sua condição terrena, mas, sobretudo, de sua *forma* ou *estilo de vida*. Dito com mais precisão: ao referir-nos à "humanidade de Jesus", na realidade estamos falando mais propriamente de seu *projeto de vida*. Trata-se do extremo oposto de tudo aquilo que significa "dominação" sobre a terra. E, portanto, de tudo o que é próprio da "identificação", daquilo que é próprio da terra, do que está abaixo ou junto ao solo. É a partir desta perspectiva que se torna possível viver e sentir como realidade a nossa humanidade. E a humanidade de Jesus.

---

[1]. TATERSALL, I. *Los señores de la tierra* – La búsqueda de nuestros orígenes humanos. Barcelona: Pasado y Presente, 2012, p. 21-22.

[2]. MAYR, E. *Bioastronomy News*, 7/3, 1995. Apud: CHOMSKY, N. *Hegemonía o supervivencia*. Barcelona: Ediciones B, 2004, p. 7.

[3]. WOOD, B. & COLLARD, M. "The human genus". In: *Science*, 284, 1999, p. 65-71. • TATTERSALL, I. *Los señores de la tierra*. Op. cit., p. 26.

[4]. TATTERSALL, I. *Los señores de la tierra*. Op. cit., p. 10. Cf. JOHANSON, D.C. & WHITE, T.D. *Lucy*: the beginnings of humankind. Nova York: Warner Books, 1982. • ASFAW, B. et al. "Australopithecus garhi: a new species of early hominid from Ethiopia". In: *Science*, 284, 1999, p. 626-635.

[5]. COQUEUGNIOT, H.; HUBLIN, J.-J.; VEILLON, F.; HOUËT, F. & JACOB, T. “Early brain growth in *Homo erectus* and implications for cognitive ability”. In: *Nature*, 431, 2004, p. 299-302.

[6]. SAGAN, C. *Los dragones del Edén* – Especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana. Barcelona: Crítica, 2015, p. 128.

[7]. TATTERSALL, I. *Los señores de la tierra.* Op. cit., p. 15-16.

[8]. LEAKEY, R. & LEWIN, R. *Nuestros orígenes* – En busca de lo que nos hace humanos. Barcelona: Crítica, 2015, p. 222.

[9]. MARTÍNEZ MENDIZÁBAL, I. *El primate que quería volar* – Memorias de la especie. Barcelona: Espasa-Calpe, 2012, p. 138. Cf. CARBONELL, E. & MOSQUERA, M. “The emergence of a symbolic behaviour: the sepulchral pit of Sima de los Huesos, sierra de Atapuerca, Burgos, Spain”. In: *Comptes Rendus Palevol*, 5, 2006, p. 155-160.

[10]. MARTÍNEZ MENDIZÁBAL, I. *El primate que quería volar* – Memorias de la especie. Op. cit., p. 143. • ARSUAGA, J.L. et al. “Three new human skulls from the Sima de los Huesos Middle Pleistocene site in sierra de Atapuerca, Spain”. In: *Nature*, 362, 1993, p. 534-536. • ARSUAGA, J.L. & MARTÍNEZ, I. *La especie elegida* – La larga marcha de la especie humana. Madri: Planeta, 2013, p. 189-194.

[11]. MARTÍNEZ MENDIZÁBAL, I. *El primate que quería volar* – Memorias de la especie. Op. cit., p. 175.

[12]. TATTERSALL, I. *Los señores de la tierra.* Op. cit., p. 260-261.

[13]. WUNN, I. *Las religiones en la Prehistoria*. Madri: Akal, 2012, p. 206.

[14]. MARINGER, J. *Vorgeschichtliche Religion* – Religionen im steinzeitlichen Europa. Zurique/Colônia, 1956, p. 76. Apud: WUNN, I. *Las religiones en la Preshistoria*. Op. cit., p. 211. Para uma informação mais atualizada e detalhada dos rituais religiosos relacionados com a morte e os sepultamentos, cf. BURKERT, W. *Homo necans* – Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia. Barcelona: Acantilado, 2013, p. 50-61.

[15]. MARTÍNEZ MENDIZÁBAL, I. *El primate que quería volar* – Memorias de la especie. Op. cit., p. 177. • SILK, J.B. “Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members”. In: *Nature*, 437, 2005, p. 1.357-1.359.

[16]. Cf. CASTILLO, J.M. *Símbolos de libertad* – Teología de los sacramentos. Salamanca: Sígueme, 1981, p. 171-179. • RICOEUR, P. “Parole et symbole”. In: MENARD, J.E. *Le symbole*. Estrasburgo, 1975, p. 143-155. • TILLICH, P. *Das religiöse Symbol*. In: *Gesammelte Werke* – Evangelisches Vergagswerk. Stuttgart, 1964, p. 197-198.

[17]. MARTÍNEZ MENDIZÁBAL, I. *El primate que quería volar* – Memorias de la especie. Op. cit., p. 193 e 198. Cf. FORSTER, P. "Ice Ages and the mitochondrial DNA chronology of human dispersals: a review". In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, B, 365, 2004, p. 255-264.

[18]. LEAKEY, R. & LEWIN, R. *Nuestras orígenes* – En busca de lo que nos hace humanos. Barcelona: Crítica, 2015, p. 282.

[19]. BOTTÉRO, J. *Mésopotamie*: L'écriture, la raison et les dieux. Paris: Gallimard, 1987, p. 8. • DARAKI, M. *Las tres negaciones de Yahvé*. Madri: Abada, 2007, p. 6-7.

[20]. DARAKI, M. *Las tres negaciones de Yahvé*. Op. cit., p. 8.

[21]. MEULI, K. "Griechische Opfebräuche: Phyllobolia". In: *Festschrift Peter von der Mühll*. Basileia: Schwabe, 1946, p. 185-288. • KÜHN, H. *Das Problem des Urmonotheismus*. Wiesbaden: AWL, 1950, p. 22 n. 17. • VORBICHLER, A. *Das Opfer auf den heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschbeitsgeschichte*, 1956. Apud: BURKERT, W. *Homo necans*. Op. cit., p. 36.

3
Encontrar Deus em nossa humanidade

No dia 16 de julho de 1944, Dietrich Bonhoeffer escreveu, na prisão de Tegel, uma de suas célebres cartas a seu amigo Eberhard Bethge, na qual dizia: "Esta é a diferença decisiva em relação às outras religiões. A religiosidade humana remete o homem, em sua necessidade, ao poder de Deus no mundo. Assim Deus é o *deus ex machina*. Mas a Bíblia nos remete à debilidade e ao sofrimento de Deus; só o Deus sofredor pode nos ajudar. Neste sentido podemos dizer que a evolução até a idade adulta do mundo, de que antes falamos, ao dar fim a toda falsa imagem de Deus, liberta o olhar do homem para o Deus da Bíblia, o qual adquire poder e lugar no mundo graças à sua impotência"[1]. Um pouco mais adiante, na mesma carta, acrescenta Bonhoeffer: "Os cristãos estão com Deus em sua paixão. Isto é o que os distingue dos pagãos. 'Não conseguistes velar comigo por uma hora?', pergunta Jesus no Getsêmani. Isto é a inversão de tudo o que o homem religioso espera de Deus. O homem é chamado a sofrer com Deus no sofrimento que o mundo sem Deus inflige a Deus"[2].

Entretanto, falar da "debilidade" de Deus e do "sofrimento" de Deus não equivaleria, em última análise, a negá-lo? Não seria exceder o limite último a que chegaram os profetas mais audazes de Israel quando se atreveram a dizer coisas que equivaliam à *ocultação de Deus*?[3] Se mantivermos essa linguagem, aqui já não estaríamos falando de "ocultar" a

Deus, mas de "negá-lo". Pois, se algo caracterizou o Deus das religiões, foi precisamente o poder. Um Deus débil, que sofre, fracassa e morre, poderia este ser Deus? O que distinguiria então o "divino" do "humano"?

Do ponto de vista da paleontologia e da antropologia, é possível afirmar que os homens e as mulheres começaram a ser religiosos por causa da ansiedade e do medo. Conforme foi dito – seguramente com toda razão –, "o medo foi o primeiro produtor de deuses no mundo", *primus in orbe deos fecit timor*, escreveu um autor latino da Antiguidade[4]. Os muitos medos, que brotam de nossa limitada humanidade, buscam solução e resposta em Deus. Falamos, pois, de uma propensão espontânea do ser humano, que Rudolph Otto substitui por sua conhecida expressão *mysterium tremendum*, que ele analisa no capítulo IV de seu conhecido estudo sobre *O Sagrado*.

Aqui é imprescindível insistir novamente que ao falarmos de Deus estamos nos referindo ao Transcendente, àquele que, precisamente pelo fato de transcender-nos, não está ao nosso alcance. Por isso só podemos pensar Deus e falar de Deus *a partir da nossa condição humana e, portanto, a partir do humano*. O que comporta uma consequência determinante, e que a repito mais uma vez: *todas as coisas que nós pensamos ou dizemos de Deus, a partir de nossa constitutiva "imanência", não passam de "representações" humanas que nós mortais nos fazemos do Transcendente*. Eis a razão pela qual, enquanto mortais, só podemos pensar Deus e falar de Deus "a partir de nossa humanidade". Não pensamos nem falamos de Deus a partir do "sagrado", do "divino", ou do "sobrenatural", pois esses pressupostos religiosos ou teológicos não passam de representações nossas (imanentes) de uma realidade que nem conhecemos e nem podemos conhecer pela simples razão de que "o transcendente" não é objeto possível de nossa experiência. Se o fosse, deixaria de ser "transcendente".

Pois bem, dado que Deus é assim e que diante dele temos de nos colocar desta maneira, geralmente se reconhece que a ideia e a experiência de Deus implicam, acima de tudo, *nível supremo, poder supremo e domínio total*. Assim o entenderam e o explicaram os "teólogos" da religião mais antiga que se conhece, a religião da Mesopotâmia, a partir do segundo milênio[5]. Daí o título de Marduk ao deus mais importante da Babilônia e seu equivalente semítico *baal*, "Senhor dos senhores" e "Rei dos reis". Como os títulos de *kyrios* em grego, *dominus* em latim e, sobretudo, *déspotes, déspota* e inclusive *týrannos*[6]. Uma série de denominações que correspondem a representações humanas de tudo aquilo que, no presente contexto, põe às claras a ânsia de poder e de dominação.

Por isso, na história da Igreja antiga, quando se sentiu a necessidade de formular o primeiro credo oficial da Igreja universal, o qualificativo fundamental que se atribuiu a Deus, na definição do primeiro concílio ecumênico, o de Niceia (325), é o de *Pantokrátor*[7], o Todo-poderoso, "Senhor do universo e de todo o cosmos". A partir de Diocleciano, os imperadores de Roma se apropriaram deste título. Com ele, sem dúvida, em seu turbulento mandato, Constantino deve ter-se sentido protegido[8]. Refiro-me ao título ou denominação que a liturgia oficial da Igreja utiliza constantemente para invocar a Deus: *Omnipontens sempiterne Deus*... No uso litúrgico, Deus é quase sempre "onipotente", e não (exceto em alguns poucos casos) "misericordioso". Inevitavelmente, alguém pode fazer-se a seguinte pergunta: Por que se alterou tanto a imagem de Deus? Não ficou claro, nos ensinamentos de Jesus e segundo consta nos evangelhos, que Deus é Pai de bondade, não o Senhor despótico do mundo? Por que alteraram ao extremo o mais sério que nos podiam deformar, ou seja, o próprio Deus?

Isto porque na experiência religiosa, não importando a religião na qual se viva esta experiência, é básica e elementar a *relação vertical*, do fraco ao poderoso, do inseguro ao seguro, do que está *abaixo* (o humano) ao que se

encontra *acima* (o divino). De uma forma ou de outra, a religião sempre é vivida assim. E assim ela precisa organizar-se visivelmente. Por isso, a estrutura hierárquica faz-se necessariamente constitutiva do fato religioso. Daí que os dirigentes da religião costumam apresentar-se – e os fiéis assim os veem – como homens (raramente podem ser mulheres, exceto em algumas religiões) que se situam num nível superior. E sempre dotados de poderes sobrenaturais, com seus consequentes distintivos ornamentais e seus privilégios, que não se limitam ao estritamente religioso, mas abarcam os âmbitos econômico, social e (com frequência) político.

Por isso é uma superficialidade compreender a religião como frequentemente se fez desde o Iluminismo, interpretando o fato religioso como um *Priestertrug,* segundo a expressão alemã (tantas vezes repetida), e que indica uma grotesca "manipulação dos sacerdotes em benefício próprio"[9]. É evidente que, na religião, isto pode existir. No entanto, a verdade de fundo do fenômeno religioso é que ele oferece um marco de interpretação e uma orientação que dá sentido às pessoas que se deparam com o problema do mal. E, como o sabemos, a religião faz isso através de crenças, rituais e tradições nos quais exercem um papel determinante os "mediadores" (sacerdotes, rabinos, imãs, xamãs, pastores, bonzos...) que exercem poderes sobrenaturais, sempre de origem desconhecida. Mas poderes muito reais, por mais que importantes setores da população mostrem sérias resistências diante de tais poderes.

É por isso que os rituais são tão importantes na religião. E especialmente os rituais de submissão daqueles que os aceitam, os praticam e a eles se submetem. Tais rituais, além do mais, não se limitam a uma religião determinada, mas estão amplamente implantados e aceitos em todo o planeta. Saliente-se que as primeiras manifestações conhecidas do fato religioso não são as teofanias ou revelações de Deus: muitos milhares de anos antes da aparição de Deus neste mundo surgiram os ritos religiosos. Desta forma, como já se falou com precisão, "Deus é um produto tardio na

história da religião"[10]. Do fenômeno religioso, na pré-história, o que sabemos são principalmente os rituais relacionados à morte, à sepultura, ao sacrifício, e em geral à lembrança e ao destino dos defuntos. Coisa que está amplamente documentada desde o Mesolítico[11]. Inclusive antes, já no Paleolítico Superior, "a religião entendida como um sistema simbólico que alude à outra realidade já existia, e com muita probabilidade"[12].

Entretanto, voltando ao tema básico da submissão: dele todos temos conhecimento, por exemplo, quando entramos num ambiente religioso ou sagrado, abaixamos a voz, nos inclinamos, nos ajoelhamos, inclinamos a cabeça, beijamos as mãos e os pés de uma imagem. Em algumas religiões é preciso tirar os calçados, purificar-se os pés através de alguma forma de lavatório ou inclusive inclinar-se até tocar o chão com a fronte. Assim expressou-se a adoração a Deus[13]. E, em geral, durante séculos e em diversos países da Europa ou da América, foram frequentes, ao longo da Idade Média, as procissões de flagelados e penitentes. Ou as tradições dos que, ao visitar Roma, tinham por costume beijar os pés do papa e vê-lo por toda a Basílica de São Pedro na sédia gestatória, carregado nos ombros por serviçais e acompanhado com música de trombetas imperiais.

O sentimento de submissão ao poder supremo de Deus, manifestado na pessoa de seu representante oficial na terra, o papa, alcança sua formulação mais forte no *Dictatus Papae*, de Gregório VII (1075), um documento com 27 axiomas, onde se diz, dentre outras coisas (n. 9): "Só o pontífice romano tem direito a que lhe beijem os pés todos os príncipes"[14]. E este projeto de submissão total foi formulado, com maior pretensão de totalidade, na bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII (1303): "Submeter-se ao Romano Pontífice, o declaramos, o dizemos, definimos e pronunciamos como inteiramente necessário para a salvação de toda criatura humana" (DH, 875).

A convicção fundamental que perpassa estas práticas e ideias se resume num critério de fundo que é a chave de todo o resto: trata-se da ideia segundo a qual *Deus não é encontrado na "relação com o humano", mas na "submissão ao divino", mediante a dominação e até a mortificação de tudo aquilo que expressa nossa desastrada humanidade.* Ideia que, em última análise, expressa e contagia um critério organizativo da vida, da convivência e da sociedade. Tal critério se sustenta no convencimento de que *o humano está viciado pelo pecado, causa maior de nosso enfrentamento com Deus*. Desta forma, *à medida que submetermos o humano, que o limitarmos e a ele renunciarmos, só assim, e somente assim, é que podemos encontrar a Deus, nos relacionar com Ele e receber seus benefícios, que finalmente nos levarão à salvação.*

Sem sombra de dúvidas podemos afirmar que estas ideias são parte essencial do critério determinante que está no eixo do cristianismo, tal como este se nos foi explicado na teologia e na atividade pastoral da Igreja. Possivelmente isto nem sempre tenha sido dito desta maneira. Teoricamente, ao menos, estas coisas não costumam ser ditas. Entretanto, as consequências que decorrem de toda esta teologia são ditas, explicadas e exigidas das pessoas. A submissão do humano ao divino é aplicada e levada à prática na renúncia ao amor humano para que se possa responder, "como tem que ser", ao amor divino. Este é o critério que explica e justifica a razão pela qual a moral sexual, a moral matrimonial, as obrigações exigidas aos frades, monjas e religiosos, as relações dos "fiéis" com os "infiéis", dos "ortodoxos" com os "heterodoxos" etc., sejam como são, e sejam assim exigidas nas leis e costumes nos quais a religião nos doutrinou. De qualquer forma, e sem sombra de dúvidas, o esquema teórico e as consequências práticas que ele acarreta foram (e continuam sendo) tão centrais e determinantes para a teologia cristã que, sem este esquema e suas consequências, a teologia cristã teria sido completamente diferente.

A proposta que eu apresento neste livro quer centrar-se, sobretudo, num ponto que me parece capital: *a partir de uma teologia como esta, que assim apresenta "o humano" e nossa relação com "o divino", torna-se extremamente difícil, senão impossível, inteirar-nos e, sobretudo, compreender o que é o Evangelho, o que ele nos ensina e o que Jesus de Nazaré representa em nossas vidas e na vida, no governo e na ação da atividade da Igreja.*

O que aconteceu, na história do cristianismo, que levou a esta situação, e fez com que tivéssemos que viver na Igreja sem ter devidamente resolvido este problema capital? Teria sido este o resultado das mudanças tão rápidas e tão profundas que se produziram, na Igreja e no mundo, nos dois últimos séculos? Ou o problema viria de mais longe, obrigando-nos assim a remontar às origens do cristianismo?

---

[1]. BONHOEFFER, D. *Resistencia y submissión* – Cartas y apuntes desde el cautiverio. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 253.

[2]. Ibid.

[3]. VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1972, p. 483.

[4]. ESTACIO. *Tebaida*, 3, 661. Cf. BURKERT, W. *La creación de lo sagrado* – La huella de la biología en las religiones antiguas. Barcelona: Cantilado, 2012, p. 64. • VON STIETENCRON, H. (ed.). *Angst und Gewalt* – Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen. Dusseldorf: Patmos, 1979.

[5]. BOTTÉRO, J. *La religión más antigua*: Mesopotamia. Madri: Trotta, 2001, p. 87-96. Cf. BOTTÉRO, J. & KRAMER, S.N. *Lorsque les dieux faisaient l'Homme* – Mythologie mésopotamienne. Paris: Gallimard, 1989, p. 108.

[6]. BURKERT, W. *La creación de lo sagrado*. Op. cit., p. 146-147 [com ampla documentação bibliográfica].

[7]. DENZINGER, H. & HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum*, n. 125; doravante DH.

[8]. GIMAL, P. *La civilización romana* – Vida, costumbres, leyes, artes. Barcelona: Paidós, 2017, p. 78-80.

[9]. BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: Berkeley University Press, 1979, p. 88s.

[10]. VAN DER LEEUW, G. *Phänomenologie der Religion* [1933]. 2. ed. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1956, p. 87 [Trad. esp.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975]. Apud: BURKERT, W. *Homo necans* – Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia. Barcelona: Acantilado, 2013, p. 125. Cf. NILSSON, M.P. *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. I. Munique, 1955, p. 36-67.

[11]. WUNN, I. *Las religiones en la prehistoria*. Madri: Akal, 2012, p. 205-206.

[12]. Ibid., p. 196. Contudo, a opinião mais autorizada dos especialistas é que determinados vestígios, como é o caso dos enterros deliberados, não há por que supor necessariamente a crença numa alma independente do corpo, nem a fé nalguns poderes espirituais ou num mundo do além (HASENFRATZ, H.P. *Religion – was ist das?* Lebensorientierung und andere Wirklichkeit. Friburgo: Herder, 2002, p. 14.

[13]. Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia eclesiástica* 5, 5, 1.

[14]. Texto em castelhano em: KÜNG, H. *El cristianismo*: Esencia e historia. 7. ed. Madri: Trotta, 2013, p. 394 [ampla bibliografia à p. 858].

4
O problema começou com Paulo

Hoje sabemos com suficiente segurança que, nos primeiros anos da história do cristianismo, houve uma mudança estranha nas ideias e convicções mais fundamentais que os cristãos tinham sobre Jesus. Tanto que atualmente já se fala com clareza, e com argumentos sérios, da "descontinuidade entre a mensagem de Jesus e os ensinamentos do cristianismo primitivo"[1]. Em última análise, é exatamente isso que vinha dizendo a conhecida questão, amplamente aceita e discutida, sobre "o Jesus histórico e o Cristo da fé"[2]. Este problema, posto por H.S. Reimarus (no século XVIII), com K.L. Schmidt (no século XIX) desembocou na perigosa pergunta pelo *caráter fragmentário dos evangelhos*. O que levou diretamente a levantar tantas dúvidas sobre a vida e a história de Jesus que essa vida e essa história passaram a ser um assunto sem importância. Até ao extremo de afirmar que o fato de ter ou não conhecido a Jesus em sua vida mortal era uma questão sem interesse, e que sobre Ele quase nada se podia afirmar com segurança.

Obviamente, não pretendo resumir aqui o que já conhecemos suficientemente bem sobre o problema do Jesus histórico e o Cristo da fé. O que me interessa é destacar a importância determinante que teve o Apóstolo Paulo em todo este assunto e no tocante ao conhecimento da vida e dos ensinamentos de Jesus. Dito isto, como e por que razão se passou do movimento original do cristianismo, no qual o centro foi Jesus e sua mensagem, para um cristianismo no qual o centro acabou sendo o Cristo

ressuscitado, Redentor, Messias e Senhor, do qual fala continuamente o Apóstolo Paulo? E, sobretudo, quais consequências decorrem dessa discutida questão, não só *para a cristologia*, mas também *para a nossa vida* de crentes em Jesus e *para a vida da Igreja*?

Para começar a colocar alguma ordem na resposta que podemos (e devemos) dar à pergunta feita, convém iniciar lembrando que os primeiros escritos, que começaram a difundir-se na Igreja nascente, não foram os evangelhos, mas as cartas de Paulo. Com efeito, os evangelhos só foram definitivamente redigidos a partir do ano 70, pouco antes ou pouco depois, segundo a datação precisa que se dê à queda de Jerusalém[3], ao passo que as cartas de Paulo começaram a ser difundidas pelo Império uns vinte ou trinta anos antes, entre o ano 42 (1Tessalonicensis) e o ano 51/52 (Romano)[4]. Portanto, as primeiras comunidades cristãs aprenderam suas crenças e esperaram vivê-las, não segundo os ensinamentos de Jesus nos evangelhos, mas segundo os ensinamentos de Paulo em suas cartas e nas práticas que ele mesmo ia impondo nas comunidades que fundava e dirigia. Esta situação durou – seguramente – uns vinte anos. E, em não poucos casos, possivelmente muitos anos mais.

De qualquer modo, geralmente se aceita que, antes da redação definitiva dos quatro evangelhos canônicos, conhecia-se uma primeira redação de Marcos e a chamada fonte Q. Entretanto, que difusão estes escritos tiveram? Este é um assunto sobre o qual estamos muito longe de um acordo entre os especialistas nesta questão. E o mesmo se pode afirmar sobre a influência que pôde ter a tradição do denominado "Evangelho de Tomé". Por um lado, é importante saber que provavelmente Marcos não conhecia a fonte Q. E podemos ter menos segurança ainda sobre o conteúdo e a difusão que teve o "primeiro Marcos". Para além das hipóteses, sempre discutíveis, não se pode chegar a um acordo firme e solidamente argumentado. E some-se a isto outra questão debatida: Foi o Evangelho de Lucas redigido antes que o de Marcos? Seja como for, a

influência de Mateus não foi além de alguns domínios do judeo-cristianismo sírio. A literatura especializada que possuímos sobre este obscuro problema é enorme, como se pode ver, por exemplo, no recente estudo de Marcus Joel, *El evangelio según Marcos*[5]. Contrariamente, no tocante à personalidade e à influência do Apóstolo Paulo, desde os anos 40 até sua morte, temos as cartas de sua primeira e segunda geração e a detalhada informação que nos proporcionam os Atos dos Apóstolos. Através de toda esta documentação sabemos da influência de Paulo, de seu pensamento e atividade, desde a Arábia e Jerusalém até Roma, e inclusive é provável que ele tenha chegado à Espanha. A certeza do legado de Paulo à Igreja contrasta com as importantes incertezas do que se pôde saber sobre o Jesus histórico naquela Igreja nascente.

Obviamente, é bem conhecida a influência decisiva que teve o Apóstolo Paulo em questões fundamentais: 1) a *inculturação* do cristianismo no mundo e na cultura helenística; 2) a *universalização* do cristianismo, que, pela fecunda atividade de Paulo, deixou de ser uma pequena seita do judaísmo da Palestina, e chegou a ser uma religião universal[6]. Entretanto, se nos limitarmos a lembrar isto, da herança que Paulo deixou ao cristianismo, não nos inteiramos do que realmente ele legou aos cristãos. Isto porque, na vida e nos ensinamentos do Apóstolo Paulo, existe uma questão capital, que foi determinante para o cristianismo. Tão determinante que propiciou uma reviravolta completamente nova à fé que professamos e à Igreja que temos.

De fato, Paulo não conheceu o Jesus terreno, aquele que andava pelo mundo, o Jesus da história. A Paulo "apareceu-lhe o Ressuscitado, coisa que ele mesmo o repete diversas vezes (Gl 1,11-16; 1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,6) e da qual Lucas, nos Atos dos Apóstolos, oferece três relatos detalhados (9,1-19; 22,3-21; 26,9-18)[7]. É bem verdade que Paulo afirma ter visto Jesus (1Cor 9,1). Entretanto, ao acrescentar que aquele a quem vira era "nosso Senhor", o que na realidade ele expressa é o convencimento de que havia

visto o Ressuscitado dentre os mortos. Ou seja, o Cristo glorioso, não o Jesus histórico. Prova disto é que, nos relatos dos Atos dos Apóstolos, o ponto no qual se insiste é que Paulo viu uma luz "do céu" (At 9,3; 22,6; 26,13), isto é, ele teve uma "visão celestial" (At 26,19)[8], não uma constatação terrena ou histórica. Além disso, pela terminologia que se utiliza nestes relatos, o que se pretende destacar é que naquela visão se produziu a manifestação de "um ser de natureza divina"[9].

Entretanto, o que tudo isso nos diz, entre outras coisas, é que, ao longo de seus trinta, talvez quarenta, primeiros anos, o cristianismo se espalhou pelo Império Romano, sem ter, na grande maioria de suas comunidades, nem ideia de Jesus, da vida e da história de Jesus. No máximo, seguramente conhecer-se-ia "ditos soltos e muitas vezes fragmentários" dos relatos que mais tarde foram redigidos e ordenados nos evangelhos[10]. Definitivamente, isto significa que, no tocante ao que estudamos neste livro, a maioria dos primeiros cristãos se formaram e se organizaram como cristãos *sem poder conhecer a humanidade de Jesus*. Fica assim evidente que o cristianismo pôde sobreviver e se difundir *como mais uma religião*, uma religião de redenção, centrada na "outra vida". Não *como uma forma de viver* (a forma de vida vivida e explicada por Jesus), centrada "nesta vida", com a esperança na plenitude da ressurreição futura obviamente, mas sempre começando pela humanização deste mundo.

Para precisar melhor o que acaba de ser dito, é importante dar-nos conta de que, analisando o que foi a vida de Paulo, percebemos que este homem genial – inclusive depois de sua conversão – não mostrou um interesse particular por informar-se sobre o que foi ou como foi a vida terrena de Jesus. Sem nenhuma dúvida, o impacto da visão celestial que Paulo recebeu o fez tomar consciência de que ali mesmo havia recebido o encargo celestial e a nomeação de *ser apóstolo* (1Cor 9,1; Gl 1,1) e, aliás, *apóstolo dos gentios* (Rm 1,5; 15,15-16). Logicamente, Paulo não viu esta eleição como uma decisão do Jesus terreno, mas do Cristo ressuscitado,

glorioso, celestial. Daí sua decisão imediata, expressa por ele mesmo: "parti imediatamente para a Arábia, sem recorrer a nenhum conselho humano, nem mesmo fui a Jerusalém para ver os que eram apóstolos antes de mim, e depois voltei para Damasco" (Gl 1,16-17). Por que ele foi imediatamente para a Arábia? O mais lógico é dizer que Saulo foi para a Arábia "para pregar o Cristo entre os gentios"[11]. É verdade que o próprio Paulo nos informa que "depois de três anos [subiu] a Jerusalém para conhecer Cefas" (Gl 1,18). O mais provável é que, naquela visita, Saulo e Cefas tenham feito alguma referência a Jesus. No entanto, o motivo deste encontro foi "conhecer Pedro", não "conhecer Jesus" ou informar-se sobre sua vida. Sobre este assunto, Paulo não faz nenhuma menção.

Além disso – e chegando ao fundo do problema que aqui nos apresenta o pensamento de Paulo –, depois de sua experiência no caminho de Damasco, Saulo chegou a dizer que o conhecimento de Cristo "segundo a carne" não lhe interessava, pois "agora já não o consideramos assim" (2Cor 5,16). Este texto de Paulo foi amplamente discutido. Em todo caso, e sejam quais forem os matizes que são feitos a esta afirmação, o mais certo é que, nestas palavras, não se fala do Jesus terreno distinguindo-o do Cristo exaltado, mas que Paulo se refere a "um modo determinado de conhecimento". Num sentido concreto: não interessou a Paulo, em suas relações com Deus, *o conhecimento meramente humano*. Porque, para Paulo, o conhecimento de Deus só pode estar no "conhecimento pneumático" ou "conhecimento puramente espiritual"[12]. Daí por que, aquele que havia sido fariseu e perseguidor dos cristãos, proclamava publicamente que não conhecera pessoalmente o Jesus de carne e osso. A isto, sem dúvida, se refere o texto de 2Cor 5,16[13].

Mas, não é só isso. Paulo vai mais longe nesta questão. Na realidade, o que ele diz é que, mesmo se tivesse conhecido Jesus de uma maneira humana e terrena, aos seus adversários (que lhe jogavam na cara o fato dele não ser verdadeiro "apóstolo") lhes replicava que o conhecimento

humano de Jesus não lhe interessava, dado que isto não serve para relacionar-se com Deus[14]. Além disso, se lembrarmos que os adversários de Paulo eram os "superapóstolos" de Corinto, que se consideravam os autênticos e os que viviam repletos do Espírito de Cristo, a estes Paulo responde que a morte de Jesus não podia significar para eles o que ela significava para si mesmo. Para o Apóstolo Paulo, a morte de Cristo na cruz foi "o fim das relações terrenas e humanas com Jesus"[15]. Assim se explica por que Paulo, que tão insistentemente falou da "cruz" e do "crucificado" (Rm 6,6; 1Cor 1,13.17.18.23; 2,2.8; 2Cor 13,4; 3,1; 5,11.24; 6,12.14; Fl 2,8; 3,18), jamais se pergunte, em suas cartas, quem crucificou Jesus, por que o crucificaram, que motivos deu aquele galileu para terminar seus dias pendurado numa cruz... Toda a problemática histórica e terrena da morte de Jesus numa cruz não lhe interessa, tampouco parece ter sido motivo de preocupação para ele[16]. Nem jamais – que saibamos – falou deste assunto. Simplesmente porque tudo isso pertencia ao âmbito do *conhecimento humano* e das *relações humanas* dos mortais com Cristo e, em última análise, com Deus. Pois bem, tudo isso, na mentalidade de Paulo, não entrava no projeto de salvação. Nem nos meios que nos podem colocar no reto caminho para salvar-nos.

Se, de fato, Paulo não conheceu o Jesus terreno, nem lhe interessou sua condição humana, já que só conheceu o Senhor glorioso, de condição divina, segue-se inevitavelmente que Paulo viu-se enormemente em dificuldade para compreender Jesus e, em última análise, para compreender Deus, o Deus que se nos deu a conhecer através de Jesus. Deus, tal como se nos foi revelado na vida e nos ensinamentos de Jesus, somente pode ser conhecido pela *encarnação* (que comporta a *humanização*) de Deus em Jesus. Enfim, se Paulo não teve clara esta união de Deus com o humano, no homem que foi Jesus de Nazaré, os delineamentos e as soluções que Paulo apresenta à cristologia ficam presos inevitavelmente a este enigma. E às vezes se afundam no mistério. Por isso,

entre outras coisas, Paulo nos deu a conhecer a "condição divina" do Ressuscitado: "nascido da descendência de Davi segundo a carne, constituído Filho de Deus, poderoso segundo o Espírito santificador a partir da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo nosso Senhor" (Rm 1,4). Entretanto, nas cartas de Paulo não ficou claro seu conhecimento e sua familiaridade com a "condição humana" de Jesus. Na realidade, como é notório, quando Paulo fala de Deus, ele se refere ao Deus de Abraão e às promessas feitas a Abraão (Gl 3,16-21; Rm 4,2-20). De fato, depois do episódio de Damasco, Paulo continuou sendo um judeu fiel à sua tradição religiosa[17], a tradição religiosa de Israel.

Sendo assim, é evidente que, no cristianismo nascente, em seus primeiros anos, surgiram duas formas de compreensão de Jesus e de tudo aquilo que Jesus representa para os cristãos e para a Igreja. De um lado, se encontram os evangelhos que, como o sabemos, se centraram na vida e nos ensinamentos de Jesus: o Jesus terreno, histórico, humano e, portanto, um ser imanente, por isso mesmo vinculado (e de forma inseparável) ao que é próprio à nossa condição terrena, mortal, humana. De outro lado, também se conheciam as cartas de Paulo, que se centraram no Cristo ressuscitado e, por isso mesmo, não situavam o centro do cristianismo neste mundo, em nossa terra e em nossa imanência, mas na transcendência da "outra vida", isto é, na vida depois desta vida, onde está Jesus, o Senhor, Messias, Filho de Deus.

Logicamente, se existiram estas duas formas de entender o cristianismo, ninguém se surpreenderia com a constatação de que também tiveram de coexistir duas formas de viver a *fé* em Jesus, bem como duas formas de buscar a *salvação,* por ele propiciada: a apresentada nos evangelhos e a evidenciada nas cartas de Paulo.

A fé e a salvação, da forma como são apresentadas nos evangelhos, se relacionam, sobretudo, com problemas e preocupações próprias desta vida.

Concretamente falando, e de modo especial, elas dizem respeito ao sofrimento humano. Quando Jesus diz a alguém "tua fé te salvou", unindo fé e salvação, Ele se refere à libertação de sofrimentos, de carências humanas e de dores de pessoas excluídas ou rechaçadas pela sociedade ou pela religião. Trata-se de curas de enfermos (Mc 5,34; Mt 9,22; Lc 8,48; Mc 10,52; Mt 8,10.13; 9,30; 15,28; Lc 7,9; 7,19; 18,42), de paralíticos (Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26), de cegos (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; Mt 9,27-31), de leprosos (Lc 17,11-19), de moribundos (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), e inclusive de devolução da vida a um defunto (Mc 5,21-43; Mt 9,18-26; Lc 8,41-56)[18]. Evidentemente, esta relação direta que os evangelhos estabelecem entre fé, salvação e cura das enfermidades, indica, sem sombra de dúvidas, que a religiosidade de Jesus se centrava, acima de tudo, em algo tão profundamente humano como remediar o sofrimento. Isto é tão certo que "chama a atenção o fato de que o verbo *sozein* (salvar) significa sempre (nos evangelhos, com exceção de Mc 6,56) a restauração integral da pessoa"[19]. Considerando-se, além disso, que Jesus dava preferência, em muitos destes casos, à libertação do sofrimento humano ao invés da obediência que as normas da religião exigiam (Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6; Jo 5,1-9). Isto não significa afirmar que Jesus não se importasse com a relação com Deus. Jesus foi um homem profundamente religioso. O problema está no fato de que Ele não entendeu nem viveu a religiosidade como nós a entendemos e a vivemos. A religião, em última análise, é o meio que nós mortais temos para relacionar-nos com Deus e encontrá-lo. O que acontece é que a religiosidade pode ser entendida e vivida de duas maneiras: como *observação de rituais* e como *comportamento humano*. Lendo os evangelhos, fica evidente que, para Jesus, a religião consiste essencialmente em viver um comportamento tão autenticamente humano que nos leve a *ser integralmente humanos*. Somente assim podemos encontrar a Deus e manter com Ele a melhor relação possível.

A fé e a salvação, da forma como são explicadas nas cartas de Paulo, remetem, sobretudo, e em última análise, ao "além", à vida eterna. Naturalmente, Paulo pensava que a salvação é já uma realidade presente, que nos é oferecida pela graça divina. Assim é testemunhado, por exemplo, em 2Cor 6,2, que (citando Is 49,8) afirma: "este é o dia da salvação"[20]. Analisando o conjunto do vocabulário de Paulo sobre a salvação, é característico o emprego que ele faz do verbo "salvar" (*sôzô*). O verbo sempre se refere a uma destas duas coisas: "ou aos esforços missionários do Apóstolo, ou à decisão futura de Deus". Mais concretamente, o verbo "salvar", nas cartas de Paulo, expressa "o destino eterno", enquanto associado à redenção, à justificação e à reconciliação definitiva com Deus[21]. Trata-se, em última análise, da salvação escatológica (Fl 2,12; 1Ts 5,8s.; 2Ts 2,13), que é a salvação da ira vindoura de Deus (Rm 5,9; 1Cor 3,15; 5,5; 1Ts 1,10; 5,9). À medida que os cristãos são transformados à imagem do Filho de Deus, chega ao seu termo a ação de Deus, predestinada aos crentes desde o princípio (Rm 8,29; 2Ts 2,13s.)[22]. É a salvação, assim entendida, que primordialmente se refere à fé, que as cartas de Paulo apresentam. Trata-se da fé que se centra e se concentra no mistério da salvação que Deus realiza por meio de Cristo. E que produz a justificação à qual chega o homem de fé[23]. Em suma, a "redenção" (*apolytrôsis*) é o ato clemente e bondoso de Deus que se experimenta como "remissão dos pecados" mediante a "expiação" de tais pecados (Rm 3,24; 1Cor 1,30)[24]. Por outro lado, a este ideal de salvação, que não se alcança plenamente nesta vida nem neste mundo, só é possível se chegar até ele por meio da fé. Daí a conexão íntima e inseparável que se estabelece, nas cartas de Paulo, entre a fé e a salvação eterna. "Crer é aceitar como verdadeiros os conteúdos da pregação cristã" (cf. Gl 2,16; Fl 1,29)[25]. Por isso, na teologia de Paulo, "crer" se descreve como a resposta do homem à pregação apostólica: é a aceitação do kerigma cristão (cf. Tm 3,16; Rm 13,11; 1Cor 3,5; 2Ts 1,10).

Portanto, a conclusão mais óbvia do que acabo de explicar é *o contraste entre Jesus e Paulo* por ocasião do nascimento do cristianismo e nas origens da Igreja. Obviamente, Jesus e Paulo foram dois homens que, para um crente consciente de sua fé e consequente com suas crenças, nem são comparáveis. Nem, portanto, de modo algum, podem ser postos na mesma altura, pois se situam em âmbitos radicalmente distintos, como é sabido por qualquer crente em Jesus Cristo, o Senhor. Porém, se pensarmos em todo este tema desde o ponto de vista de *quem deixou uma marca mais forte e determinante na Igreja até o dia de hoje*, nos deparamos com um fato surpreendente, que consiste em questões muito importantes para a vida dos cristãos e para a vida da Igreja: Paulo foi mais determinante e marcou mais a Igreja do que Jesus. Por consequência, para não poucas pessoas, isto pode parecer inacreditável, mas em crenças e práticas importantes, *na Igreja atual, Paulo tem mais presença e se torna (na prática) mais importante do que Jesus*.

Não se trata aqui de discutir e de elucidar a velha – e tópica – questão de quem foi o "fundador do cristianismo"[26]. Não é essa a questão. Nem é esse o problema que hoje interessa esclarecer. O cristianismo tem sua origem em Jesus. E em Jesus tem sua explicação e sua razão de ser, por mais que seja inteiramente razoável defender que Paulo foi quem promoveu um "novo paradigma" do cristianismo como "religião universal da humanidade"[27]. O problema sério, que hoje urge resolver, é a questão que diz respeito a *quem tem uma presença mais efetiva na Igreja atual.* É Jesus? É Paulo? O que realmente enfrentamos ao colocarmos este problema? Que consequências decorrem disso? Este é o problema que nos ocupará no próximo capítulo. Mas, desde já, devo indicar que este problema não se resolve apelando para a fácil argumentação de que o Concílio Vaticano II afirmou que "os evangelhos ocupam, com razão, o lugar proeminente" (DV 18,1) na Igreja. Se esta afirmação não se faz vida na teologia, no direito, no

governo e na vida dos fiéis, não passa de uma mera afirmação teórica que não se faz realidade na vida.

---

[1]. DUNN, J.D.G. *Comenzando desde Jerusalén*. Vol. I. Estella: EVD, 2012, p. 45. Cf. TALBER, H. *Reimarus Fragments.* Filadélfia: Fortress, 1970, p. 71-72.

[2]. Como se sabe, o estudo geral mais bem documentado sobre este problema é o de G. Theissen e A. Merz: *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 2004).

[3]. COMBET-BALLAND, C. "El evangelio según Marcos". In MARGENAT, D. (ed.). *Introducción al Nuevo Testamento.* Bilbau: Desclée, 2008, p. 48.

[4]. LÜDEMANN, G. *Paulus der Heidenapostel.* Vol. I: Studien zur Chronologie. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. • VOUGA, F. "Cronología Paulina". In: MARGENAT, D. (ed.). *Introducción al Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 135-136.

[5]. JOEL, M. *El evangelio según Marcos*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 109-140.

[6]. Cf. KÜNG, H. *El cristianismo*: Esencia e historia. 7. ed. Madri: Trotta, 2013.

[7]. CASTILLO, J.M. "San Pablo y los problemas de la cristología". In: *Iglesia Viva*, 241, 2010, p. 21.

[8]. DUNN, J.D.G. *Comenzando desde Jerusalén*. Op. cit., p. 413-415.

[9]. VIDAL, S. *Pablo* – De Tarso a Roma. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 54.

[10]. FUNK, R.W. & HOOVER, R.W. *The Five Gospels*: The Search for the Authentic Words of Jesus. Nova York: Macmillan/Polebridge, 1993, p. 4.

[11]. É a conclusão na qual coincidem os especialistas nesta questão, como o demonstra a detalhada e documentada informação que oferece DUNN, J.D. *Comenzando desde Jerusalén*. Op. cit., p. 431, esp. n. 195.

[12]. BECKER, J. *Pablo*: El apóstol de los paganos. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 146.

[13]. BORNKAMM, G. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme, 2008, p. 53.

[14]. Ibid., p. 160.

[15]. Ibid., p. 223.

[16]. SAND, A. “Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe”. In: KERTELGE, K. (ed.). *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89). Friburgo, 1981, p. 11-24.

[17]. SCHNELLE, U. *Paulus* – Leben und Denken. Berlim: Walter de Gruyter, 2003.

[18]. ALFARO, J. “Fides in terminologia bíblica”. In: *Gregorianum*, 42, 1961, p. 476.

[19]. RADL, W. “Sôzô”. In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 1.638.

[20]. SCHNEIDER, J. “Redención”. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E. & BIETENHARD, H. *Diccionario teológico del Nueno Testamento*. Vol. IV. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 62.

[21]. RADL, W. “Sôzô”. Op. cit., p. 1.640.

[22]. SCHNEIDER, J. “Redención”. Op. cit., p. 62.

[23]. ALFARO, J. “Fides in terminologia biblica”. Op. cit., p. 482-483.

[24]. KERTELGE, K. “Apolytrôsis”. In: BALZ, H. & SCHNEIDER G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 415.

[25]. ALFARO, J. “Fides in terminologia biblica”. Op. cit., p. 483.

[26]. Esta questão vem de longe. Desde o início do século passado, a partir da investigação protestante, que fez de Paulo o fundador de uma “religião de redenção”. Cf. BORNKAMM, G. *Pablo de Tarso*. Op. cit., p. 291. O tema do “inventor do cristianismo” continua sendo motivo de controvérsia, atualmente do ponto de vista do cristianismo como “religião ou Igreja urbana”, diante dos “desafios de Jesus” (PERVO, R.I. *Pablo después de Pablo* – Cómo vieron los primeros cristianos al Apóstol de los gentios. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 573-575).

[27]. KÜNG, H. *El cristianismo*: Esencia e historia. Op. cit., p. 129-130.

5
Jesus e Paulo

Existem problemas na Igreja que, por sua evidência e atualidade, não necessitam de muita explicação. Eles simplesmente estão aí. E todos os conhecemos. Trata-se de problemas bem conhecidos e dos quais se fala com frequência. Refiro-me ao problema da *desigualdade da mulher,* da *homossexualidade* e da *escravidão*. Três problemas nos quais se percebe a distância que existe entre Jesus e Paulo. E três problemas que nos dizem, com clareza, que a Igreja tem sido mais fiel a Paulo do que a Jesus.

Quanto ao que se refere à *desigualdade entre a mulher e o homem*, é amplamente conhecida a situação – legal e social – de submissão e dependência em que vivia a mulher em relação ao homem (ele pai, esposo...), tanto na sociedade judaica[1] como na romana[2]. Dito isto, urge recordar o comportamento de Jesus com as mulheres, tal como este assunto aparece nos evangelhos. É verdade que Jesus, quando escolheu os doze apóstolos, não nomeou nenhuma mulher. Entretanto, não esqueçamos que os apóstolos foram considerados os "representantes autorizados" do Senhor e "testemunhas oficiais" da ressurreição de Jesus[3]. Pois bem, na cultura e nas leis daquele tempo, era impossível que uma mulher desempenhasse o cargo de representante ou testemunha oficial de alguma causa. Assim sendo, como é lógico, nem de Jesus nem dos cristãos dependia modificar uma situação cultural dessas. O que realmente dependia de Jesus era respeitar e dignificar a mulher. E foi o que Ele fez. Jesus teve, na verdade, diferenças, problemas e conflitos com muita gente. Mas, com as mulheres,

que tão frequentemente aparecem nos evangelhos, Jesus jamais teve o menor conflito, tampouco problema algum. Um bom grupo de mulheres o acompanhava habitualmente pelos caminhos e aldeias da Galileia (Lc 8,1-3). E as mulheres estiveram com Jesus até o momento de sua morte na cruz (Mc 15,40-41; Lc 23,55). As primeiras pessoas a quem Jesus ressuscitado apareceu foram precisamente as mulheres. E disto se fala repetidas vezes nos textos bíblicos (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-11; Jo 20,11-18). Além disso, ao longo de sua vida pública, Jesus sempre acolheu as mulheres desprezadas pelas pessoas da alta sociedade e pelos mais observantes e piedosos. É o caso da grande pecadora, da adúltera, da samaritana, das mulheres impuras ou estrangeiras, pelas quais Ele se deixou beijar ou perfumar, para o escândalo inclusive dos próprios discípulos. Tudo isto é bem conhecido. Assim como ninguém duvida que o relato de Mt 19,1-12 não se refere à indissolubilidade do matrimônio, mas trata-se de um ato valente de defesa da igualdade de direitos entre a mulher e o homem, diante dos hipócritas observantes, que se atribuíam o direito de repudiar (a eles e somente eles) a esposa "por qualquer causa" (Mt 19,3). Um adultério é sempre responsabilidade de duas pessoas, não só da mulher. Por que então só ao homem se lhe atribui todos os direitos?[4]

Frente a esta atitude de Jesus, respeitosa, tão humana, tão digna e dignificante a respeito da mulher, o pensamento e a postura de Paulo, em última análise, reproduz a aceitação dos códigos familiares existentes na cultura de seu tempo. Considere-se ou não como uma forma de desprezo para com a mulher, o fato é que Paulo defende que a mulher não está libertada da dependência do pai (1Cor 7,36-38) nem do marido (1Cor 11,3.7; cf. Ef 5,22-23; Cl 3,18; Tt 2,5). Tanto em suas relações com o pai quanto em suas relações com o marido, a atitude básica da mulher sempre terá de ser de submissão e de obediência. Além disso, o próprio Paulo afirma que a mulher tem um posto secundário no ensinamento oficial da

Igreja (1Cor 14,35-36; cf. Tm 2,11-12). Para ele, portanto, na Igreja, a mulher é sempre submissa e calada[5].

Obviamente, sabemos que as mulheres tiveram cargos de responsabilidade nas comunidades fundadas por Paulo[6]. Como também é verdade que Paulo indica que a mera distinção de sexos fica superada no cristianismo: "todos somos um em Cristo" (Gl 3,28). No entanto, isso não passa de uma crença própria dos cristãos. O que limita o problema ao âmbito da religiosidade ou da espiritualidade, ao passo que as relações de parentesco entram em cheio na situação social e legal de toda pessoa. O que Paulo impõe às mulheres é uma situação de submissão que limita, recorta e condiciona seus direitos mais fundamentais. Um condicionamento muito duro com raízes no pensamento e na prática da cultura helenística, abertamente patriarcal, machista e com perigo de beirar à misoginia. Tudo isso, além do mais, sobrecarregado pelo puritanismo estoico que, como o sabemos, remonta a Píndaro e Xenofonte[7]. Ou seja, impunha-se como algo de origem divina uma pesada carga cujas procedências reais são bastante obscuras e, logicamente, discutíveis.

A conclusão que se deduz da desigualdade entre a mulher e o homem é que o contraste entre Jesus e Paulo é tão forte que se pode inclusive pensar que estamos diante de duas posturas (até certo ponto) incompatíveis. Entretanto, o mais preocupante, neste assunto, é que a Igreja, até o dia de hoje, foi mais fiel a Paulo do que a Jesus. E como bem o sabemos, os êxitos conseguidos quanto à igualdade de direitos (homem-mulher) na sociedade, na família e em tantos outros âmbitos da vida, foram conquistas alcançadas pela pressão dos poderes civis, não pela exemplaridade e pelo esforço dos poderes religiosos. O que, para a Igreja e para a religiosidade em geral, foi mais prejudicial do que podemos imaginar. Sobre isso, porém, falaremos detalhadamente mais adiante.

Quanto à *homossexualidade*, nos evangelhos não aparece referência alguma a essa questão. Nos relatos evangélicos, o que se encontra em relação à moral sexual é "um silêncio surpreendente"[8]. Coisa que contrasta com a insistente referência, na pregação eclesiástica, aos pecados contra a pureza, a castidade, o sexo..., que os homens da religião referem tantas vezes em seus sermões ou exigem dos sofridos penitentes que acorrem aos confessionários. Lembrando que a proibição do "adultério" (Mt 5,27; cf. Mc 7,22) se refere à proibição do "desejo" (*epithymía*) de Ex 20,17, que pretende evitar a *cobiça do alheio*, raiz e origem dos outros males[9]. Jesus nunca proibiu o prazer sexual (*hêdonê*)[10]. Ao menos, tal proibição não aparece em nenhuma passagem dos evangelhos[11]. E, como logicamente se deduz do que foi afirmado, se os primeiros cristãos não recordam nenhuma palavra de Jesus contra o prazer sexual, menos ainda podiam referir-se a alguns possíveis ensinamentos evangélicos contra a homossexualidade[12].

Neste tema, o contraste com Paulo é patente. Na Carta aos Romanos, a última de suas cartas e teologicamente a mais bem elaborada, Paulo se refere acima de tudo ao pecado da "idolatria" que cometeram os pagãos (os "gregos", Rm 1,16). Entretanto, segundo o próprio Paulo, o fruto da idolatria (Rm 1,24.26.28) foi a *imoralidade*. Um fruto que consistiu, em primeiro lugar, na *homossexualidade*, isto é, em "suas paixões vergonhosas". E Paulo o explica assim: "suas mulheres mudaram o uso natural contra a natureza. Os homens também, abandonando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns pelos outros, homens com homens, cometendo torpezas e recebendo em si mesmos a paga por suas perversões" (Rm 1,26-27).

Como se afirmou muito bem, da mesma forma que outros moralistas judeus contemporâneos, Paulo, em sua acusação, considera a homossexualidade não somente algo mau, mas "antinatural". Naquela tradição, como também em outras, a natureza sexual estava determinada pela biologia, pelo corpo e concretamente pelos genitais. No entanto, muitos são os estudiosos que investigaram este assunto e o conhecem a

fundo, e que atualmente pensam que a natureza sexual é determinada nos seguintes termos: a atividade sexual é consequência da natureza sexual[13], porém o que e quais são as determinantes da natureza sexual? O que acontece se dissermos que a "homossexualidade" é tão natural quanto a "heterossexualidade"? Além disso, a que se referia Paulo quando considerava "natural" ou "antinatural" um ato humano[14]?

É importante responder sensatamente a esta última pergunta. Sabemos que Paulo considerava "antinatural" que os homens deixassem os cabelos longos e que as mulheres os cortassem (1Cor 11,14-15). O termo grego que Paulo usa, o mesmo em Rm 1,26 e em 1Cor 11,14, é o substantivo *physis*. O que chama a atenção é que este termo aparece com frequência na filosofia helenística, enquanto que em todo o Novo Testamento o encontramos apenas catorze vezes, dez delas em Paulo. Os evangelhos nunca o utilizam[15]. Estamos, pois, diante de um conceito filosófico, não exatamente evangélico, e que significa simplesmente "o que cresce naturalmente"[16]. Um conceito que, além disso, em última análise, nos diz que toda transgressão em matéria sexual é também, ao mesmo tempo, uma transgressão contra a ordem da natureza. Sem esquecer que em Rm 1,16 e Gl 4,8 Paulo emprega o termo *physis* ("natureza"), emprestando-o das ideias da filosofia popular estoica, de matriz helenística[17].

O fato é que o pensamento *religioso* de Paulo foi um pensamento *moralizante*. A tal ponto que o Reino de Deus que, para Jesus, era acima de tudo a cura de enfermidades e *sofrimentos* (Mt 4,23-34; 9,35; 10,7-8 par.), na mentalidade de Paulo era a superação dos *vícios* (1Cor 6,9-10; GL 5,19-21; Ef 5,3-5). Além disso – e sobretudo – assim como as curas dos sofrimentos aparecem em quase todas as páginas dos evangelhos, nas cartas do "corpus paulino" as listas dos vícios se sucedem de forma insistente (1Cor 5,10-11; 2Cor 12,20-21; Rm 1,29-31; 2,21-24; 13,13; Cl 3,5-8; Ef 4,31). Discute-se a origem destes catálogos de vícios[18], que Paulo manejava como um tema que lhe parecia familiar. De qualquer forma, o que esta

mentalidade e esta linguagem de Paulo nos dizem, com toda clareza e firmeza, é que a ética de Jesus e a ética de Paulo diferem numa questão que é central na vida: ao passo que, para Jesus, a preocupação determinante do cristão é a de remediar ou ao menos aliviar o sofrimento humano, para Paulo, a preocupação determinante do cristão deve ser a de acabar ou ao menos controlar os vícios, de forma que, com os viciados, não se pode "nem se sentar à mesa" (1Cor 5,11). Exatamente o contrário do que fazia Jesus, que comia com pecadores e publicanos (Lc 15,1-2; Mc 2,15-17 par.; Lc 19,5-6).

Além do mais, o projeto de Jesus e o de Paulo são literalmente opostos em outra questão, que foi e continua sendo fundamental na vida da Igreja: refiro-me ao tema da *moral sexual*. Já foi dito – e devidamente explicado – que os evangelhos nem mesmo mencionam o tema da sexualidade. Jesus, portanto, não considerou que a moral sexual fosse um problema determinante para a salvação e o futuro dos seres humanos. Por outro lado, o que chama primeiramente a atenção, ao ler os catálogos de vícios que Paulo apresenta, é a importância que ele concede às perversões relacionadas à sexualidade. Neste sentido, Paulo censura com todo rigor uma série de vícios: "impureza" (*akarthasía*) (2Cor 12,20s.; Gl 5,19; Ef 5,3-5; Cl 3,3-8; cf. 1Ts 4,7), "fornicação" (*porneia*) (1Cor 5,10s.; 6,9; 2Cor 12,20s.; Ef 5,3-5; Cl 3,3-8; cf. 1Ts 4,3), "adultério" (*moijeia*) (1Cor 6,9; Rm 2,22), "efeminação" (*málaxis*) (1Cor 6,9), "sodomia" ou "pederastia" (*arsenokoitês, arsên*) (1Cor 6,9; Rm 1,27), "pouca-vergonha" ou "libertinagem" (*asélgeia*) (2Cor 12,21; Rm 13,13; Gl 5,19; Ef 4,19). E ele o faz com uma refinada precisão. Nestes catálogos de vícios, chama a atenção que, em cinco deles, o que se destaca primeiramente são os vícios sexuais (1Cor 6,9-10; Gl 5,19-21; Ef 5,3-5; 1Cor 5,9-11; Cl 3,5). O que parece indicar que o tema da sexualidade preocupava seriamente a Paulo. E o preocupava como um problema fundamental. Ao menos, é o que razoavelmente se pode suspeitar[19].

Atitude que não deveria nos surpreender, nem estranhar, se lavarmos em conta que Paulo nasceu e viveu numa cidade helenística (Tarso). E recebeu uma educação helenístico-judaica, que logicamente deixou suas marcas no jovem Paulo[20]. Nessa cultura, é sabido que se pensava de forma muito negativa e com forte rechaço a respeito da homossexualidade. Fílon de Alexandria, por exemplo, contemporâneo de Paulo, condena com estes termos a conduta homossexual: "Como um mau lavrador, o homossexual deixa a terra fértil inculta e se cansa dia e noite com uma terra da qual não se pode esperar fruto algum [...]. Contra esses homens deve-se proceder sem piedade, já que as leis permitem matá-los sem rodeios, não os deixar com vida nem um só dia nem uma só hora, pois o homem efeminado falseia a marca da natureza, desonra a si mesmo, a família, o país e todo o gênero humano [...]. Busca o prazer contra a natureza, contribui para a desertificação e despovoamento das cidades, já que desperdiça seu esperma"[21]. Desta forma, e com tal mentalidade, ficou marcada a moral católica até hoje. É verdade que nos países de tradição cultural cristã não se queimam mais os homossexuais, visto que em nenhuma cultura avançada são queimados ou mortos. Mas o que continua vivo é o critério segundo o qual o prazer erótico se justifica somente enquanto incentivo e meio de procriação. Por isso – pensam não poucos moralistas católicos – a homossexualidade é reprovável, pois só serve para gozar e não para procriar. Com isso a "relação humana de amor" entre dois seres que se amam se vê reduzida a "instinto animal". O instinto que perpetua a espécie. Se nos acasalamos para deixar prenhe a fêmea, em que nos diferenciamos dos animais? Reduzimos a sexualidade a simples animalidade. Não se poderia pensar – pelo menos pensar – que esta redução do "humano" ao "animal" é um dos piores serviços que as religiões prestaram à humanidade?

O terceiro problema que indiquei, ao comparar os ensinamentos de Jesus com os de Paulo, é o da *escravidão*. Sabe-se que o comércio de

escravos existia na Palestina desde o século III antes de nossa era[22]. Nos povoados e aldeias não era frequente encontrar escravos. Mas era frequente nas cidades onde estavam ao serviço das casas. Seja como for, escravos e diaristas eram a base da economia na Palestina do século I. Jesus os menciona nos evangelhos (Mt 10,24-25; 24,15; Jo 13,16; 15,20 etc.). Entretanto, é justo reconhecer que os escravos judeus eram tratados com mais humanidade do que os escravos pagãos. Além disso, o escravo judeu tinha que ser libertado após seis anos (Ex 21,2; Dt 15,12)[23]. E ele mesmo podia voluntariamente vender-se (Lv 25,39-43), porém somente se fosse adulto e se vivesse em situação de extrema pobreza.

Situação muito distinta era a dos escravos em Roma e em seu vasto império. Porém, sabemos que a escravidão tem uma história muito mais antiga e também mais cruel do que podemos imaginar[24]. Sabe-se que a escravidão foi, na Antiguidade, a base da produção e, portanto, a base também da estabilidade dos impérios, reinos e governos mais ou menos totalitários[25]. Entretanto, muito antes de Roma, nos antigos impérios de sumérios e babilônios, a escravidão era justificada, como já consta no código de Hamurabi. E mais tarde na Grécia, na *República* e nas *Leis* de Platão. No tocante a Roma, o pensamento, o direito, os costumes e a economia (sobretudo a economia) se fundamentavam no fato brutal da escravidão. Um fato de tamanha importância que uns 75% da população (no século I de nossa era) viviam na condição escrava.

Obviamente, se Paulo quis tornar presente e integrar na sociedade do império a fé cristã, não teve mais remédio senão aceitar a escravidão e integrá-la aos costumes e à vida da Igreja. É verdade que, na Carta a Filêmon, Paulo pede a este proprietário romano que trate Onésimo, escravo fugitivo, não como um escravo infiel o merece, mas como um filho (Fm 12). O que supõe que a fé e o amor cristão, na mentalidade de Paulo, têm a força para mudar radicalmente as relações legais e sociais, até torná-las relações de amor paterno-filial[26]. Em última análise, Paulo nos diz que

Filêmon não pode manter Onésimo como um escravo cristão com a justificação de que, no fundo, espiritualmente, em nossas almas, todos nós somos iguais perante Deus. A libertação de Onésimo não pode ser simplesmente espiritual, ela tem de ser também física e social[27].

Entretanto, a verdade total e completa, sobre o magistério de Paulo acerca da escravidão, não se reduziu – como é notório – à carta a Filêmon. No conjunto do denominado "*corpus* paulino", o que Paulo ensina é que os escravos se submetam aos seus patrões, que lhes obedeçam e que os amem (Cl 3,22-24; Ef 6,5-9 e, sobretudo, Tt 2,9). É bem verdade que estes textos são hoje lidos como escritos de um "Paulo conservador e reacionário", o que não deixa de ser "terrivelmente lamentável"[28]. E não deixa de ser verdade. Tão verdadeiro quanto esta afirmação, entretanto, é o fato que, com o passar dos tempos, ao invés de antepor o Evangelho de Jesus a estes ensinamentos de Paulo mais conservador e acomodatício às atrocidades das culturas antigas, a Igreja reforçou a doutrina de Paulo sobre os escravos e a escravidão, chegando a "justificar" a existência desta realidade como algo estabelecido por Deus. Ou seja, justificou a brutalidade assombrosa da submissão dos mais fracos à prepotência dos poderosos.

De fato, os entendidos na história do direito romano, na evolução da Europa medieval, nos ensinam que "depois da evangelização da Inglaterra por parte de Roma no século VII, mesmo assim, a Igreja não reduziu seus ensinamentos ao Evangelho". Por isso, no *Penitencial* de Teodoro de Tarso em Canterbury, se ensinava, entre outras coisas, o estatuto dos escravos. E isto é o que ensinavam os homens de Igreja pela Europa de então, como ficou bem claro na *Etymologiae* de Santo Isidoro de Sevilha[29]. Não é surpreendente, pois, que o Papa Gelásio (492-496) proibisse a ordenação sacerdotal dos escravos ou sua admissão aos mosteiros, porque em tais casos eles deixariam de ser escravos e assim se prejudicaria o direito de propriedade privada de seus amos ou donos[30]. O respeito absoluto diante do direito de propriedade privada e diante das estruturas sociais

estabelecidas via-se assim nitidamente afirmado. E para que não houvesse dúvida das intenções que operavam em semelhante legislação, o próprio papa Gelásio acrescentava: "pensamos que os interesses da Igreja não são destruídos se se restitui o que pertence aos outros" (*nihil perire credimus ecclesiasticis utilitatibus, si quae sunt aliena reddantur*)[31]. O que importava ao papa era, acima de tudo, garantir os interesses da Igreja, por mais que os desvalidos deste mundo se vissem literalmente destruídos em sua liberdade e em sua dignidade pelos poderosos desta terra.

Vale lembrar que esta convicção continuou durante séculos na Igreja. Por exemplo: no século XI o *Decretum Gratiani*[32], fonte fundamental do direito canônico, repete de novo os mesmos critérios. Inclusive Tomás de Aquino justifica que um homem seja escravo de outro "pela utilidade que daí resulta, já que é útil que um homem seja regido por outro que é mais sábio do que ele" (*secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori*)[33]. O critério subjacente é patético: o poderoso é mais inteligente do que o fraco. Daí a conveniência do débil viver submetido ao poderoso. Literalmente, trata-se do *Evangelho lido às avessas*. A presença de Paulo na Igreja foi se fazendo sempre mais determinante, ao mesmo tempo em que o Evangelho de Jesus era lido com respeito e reverência, obviamente, mas já estamos percebendo que o Evangelho de Jesus não era determinante na resolução dos problemas mais graves e que mais afetavam a vida dos cidadãos.

Seja como for, seria uma ingenuidade interpretar os documentos históricos, de tempos já distantes, com a mentalidade de nosso tempo. Entretanto, também se deve ter presente que o problema, que aqui se coloca, não é um problema primordialmente de hermenêutica da cultura, mas, juntamente com isso, trata-se de um assunto que é central na nossa forma de entender e de viver as convicções religiosas que dão sentido a nossa vida. É bem verdade que, já no ano 882, o Papa João VIII publicou uma carta exortando os cristãos a suprimir a escravidão[34]. Assim como

Paulo III, em 1549, proclamava o direito do homem à liberdade e à propriedade[35]. E é sabido que foi o Papa Gregório XVI, em dezembro de 1839, quem suprimiu no magistério da Igreja a doutrina que justificava e continuava mantendo a prática da escravidão[36].

Tudo isto foi efetivamente assim. Entretanto, nunca deveríamos esquecer que estas decisões, bem como, só para dar outro exemplo, a supressão da Inquisição, chegaram a impor-se não porque se percebeu que estas coisas representavam um comportamento abominável, mas simplesmente porque chegou o dia em que a instituição tomou consciência de que não dispunha dos meios, tanto ideológicos como materiais, para continuar cometendo as atrocidades praticadas, tanto em relação à Inquisição quanto à escravidão. Chegará o dia em que a Igreja concederá às mulheres os mesmos direitos que os homens têm nos países de sociedades avançadas. E algo semelhante ocorrerá com o tema da homossexualidade. Não podemos saber quanto tempo este tema vai demorar para tornar-se um elemento constitutivo da cultura e ficar inscrito para sempre no tecido social. Mas este dia vai chegar. O dinamismo da vida e da história é irrefreável.

Entretanto, aqui me parece necessário fazer uma advertência, que considero importante. Com o que acabo de escrever não quero dizer que estou de acordo com o que tantas vezes se disse, e que recentemente o sociólogo e pensador Frédéric Lenoir tão bem resumiu ao escrever que "o grande paradoxo, a ironia suprema da história, é que o surgimento moderno da laicidade, dos direitos humanos, da liberdade de consciência, de tudo o que surgiu nos séculos XVI, XVII e XVIII contra a vontade dos clérigos, se produziu através do recurso implícito e explícito à mensagem original dos evangelhos. Dito de outro modo, o que denomino, neste livro, 'a filosofia de Cristo', seus ensinamentos éticos mais fundamentais, não chegaram aos homens pela porta da Igreja, mas pela janela do humanismo do Renascimento e da Ilustração. Durante estes três séculos, enquanto a

instituição eclesiástica crucificava o ensinamento de Cristo sobre a dignidade humana e a liberdade de consciência através da prática inquisitorial, Jesus ressuscitava através dos humanismos"[37].

De fato, foi assim! Não por mera coincidência ocasional, a matriz dos direitos e liberdades da Modernidade se espalharam pela consciência coletiva da humanidade precisamente a partir da Europa. Seria necessária uma grande cegueira para não ver, neste fato, a presença do Evangelho. E também a presença da Igreja. E isto por mais evidente que nos possa parecer o fato inquestionável do atraso que carrega a Igreja, sobretudo junto à sua hierarquia, no tocante às mudanças aceleradas que vêm se produzindo nos últimos séculos.

De qualquer forma – e seja lá o que for deste enorme problema –, a inevitável pergunta que venho discutindo neste capítulo e que sempre fica pendente, quando se pensa na distância, na inadequação e até mesmo na confrontação que todos percebemos entre o Evangelho e a Igreja, a pergunta sempre volta insistente e teimosamente: Onde está a raiz da contradição entre Jesus e Paulo? E, por consequência, Porque, em última análise, Paulo continua tendo na Igreja mais peso e mais presença do que Jesus?

---

[1]. JEREMIAS, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madri: Cristiandad, 1977, p. 371-390.

[2]. OSIED, C. & POUYA, J. "Los conceptos de género en el mundo imperial romano". In: NEUFELD, D. & DEMARIS, R.E. (eds.). *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Estella: EVD, 2014, p. 79-96.

[3]. BÜHNER, J.A. "Apostolos". In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 433-434. Cf. HAHN, H. "Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen". In: *Kerigma und Dogma*, 20, 1974, p. 54-77.

[4]. LUZ, U. *El evangelio según san Mateo*. Vol. III. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 140-141. Sobre a controvérsia entre os seguidores de Hillel e Schammai. Ibid., p. 130, n. 20.

[5]. Sobre "Paulo e o patriarcado", cf. CROSSAN, J.D. & REED, J.L. *En busca de Pablo*. Estella: EVD, 2016, p. 143-154. • BORG, M.J. & CROSSAN, J.D. *El primer Pablo* – La recuperación de una visión radical. Estella: EVD, 2009, p. 55-65.

[6]. ESTÉVEZ LÓPEZ, E. "Las mujeres en los orígenes cristianos". In: AGUIRRE, R. (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella: EVD, 2010, p. 511-531.

[7]. Segundo a explicação mais plausível, estas ideias tinham sua origem no "puritanismo" dos gregos, emprestado da cultura xamanística que ainda subsiste na Sibéria e que deixou suas pegadas sobre uma zona vastíssima, que se estende, em enorme arco, desde a Escandinávia até chegar, através da Eurásia, à Indonésia (cf. MEULI, K. "Scythica". In: *Hermes*, 70, 1935, p. 137s. Para um conhecimento mais atualizado deste assunto, cf. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. 11. ed. Madri: Alianza, 2001, p. 137-138 e 156, n. 30).

[8]. DONÍNGUEZ MORANO, C. *Creer después de Freud*. Madri: Paulinas, 1992, p. 179.

[9]. GIRARD, R. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Madri: Anagrama, 2002, p. 23-25.

[10]. Este termo aparece só numa variante, que introduz Lc 8,14 (ao texto prévio de Mc), na explicação da parábola do semeador, para referir-se aos que "se afogam nos cuidados, na riqueza e nos prazeres da vida, e não chegam a amadurecer". Não se refere estritamente, e menos exclusivamente, ao prazer sexual. Cf. WEISER, A. "Hêdonê". In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 1.770-1.771.

[11]. Numa tradução antiga, que já aparece em Orígenes (PG 12, 470) e Gregório de Nissa (Virg., 21), se coloca, no lugar de *epithymía*, o termo *hêdonê*. Mas isso não passa de uma adulteração do texto original (LUZ, U. *El evangelio según san Mateo*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 366).

[12]. Por isso é inexplicável – para não dizer ultrajante – que se citem textos dos evangelhos que mencionam Sodoma e Gomorra (Mt 10,15; 11,23-24; Lc 10,12) como referências de Jesus ao pecado da homossexualidade. P. ex., no *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madri: Paulinas, 1974, p. 457). Os evangelhos rechaçam Sodoma como rechaçam Corozaim ou Betsaida, Babilônia ou Jerusalém.

[13]. Para um estudo atualizado deste complicado problema, cf. DOMÍNGUEZ MORANO, C. *Los registros del deseo* – Del afecto, el amor y otras pasiones. Bilbau: Desclée, 2001, p. 145-179. • LACADENA, J.R. "Biología del comportamiento sexual humano: genética y homosexualidad". In GAFO, J. (ed.). *La homosexualidad*: un debate abierto. 3. ed. Bilbau: Desclée, 1998, p. 97-135.

[14]. BORG, M.J. & CROSSAN, J.D. *El primer Pablo*. Op. cit., p. 173.

[15]. PAULSEN, J. “Physis”. In: BALZ, H. & SCHNEIDER G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Op. cit., p. 2.013.

[16]. PAULSEN, J. “Physis”. Op. cit., p. 2.014.

[17]. VIELHAUER, P. “Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbriet”. In. VIELHAUER, P. *Oikodome*. Munique, 1979, p. 183-195.

[18]. ZAAS, P.S. “Cataloges and Context: 1 Corintians 5 and 6”. In: *New Testament Studies,* 34, 1988, p. 622-629. • SCHRAGE, W. “Der Erste Brief an die Korinther”. In: *EKK*, VII/1, 1991, p. 385-395 [Neukirchen]. • KREMER, J. *Der Erste Brief and die Korinther*. Ratisbona: Puster, 1997, p. 108-109. Para uma informação mais ampla neste assunto, cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios* – Por la vida e la dignidad de los seres humanos. 2. ed. Bilbau: Desclée, 2000, p. 256-257.

[19]. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios* – Por la vida e la dignidad de los seres humanos. Op. cit., p. 258-259.

[20]. BECKER, J. *Pablo* – El apóstol de los paganos. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 78. • CROSSAN, J.D. & REED, J.L. *En busca de Pablo*. Op. cit., p. 20.

[21]. FILÓN DE ALEJANDRÍA. *De spec. leg.,* 3,37-42. Cf. RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos por el reino de los cielos*. 2. ed. Madri: Trotta, 2005, p. 22.

[22]. Assim está provado nos papiros (cf. *Papiri greci et latini,* Florença, 1917, n. 406. • JEREMIAS, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madri: Cristiandad, 1977, p. 130. Cf. STRACK, H.L. & BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vol. IV. Munique: Beck, p. 689.

[23]. Cf. JOSEFO, F. *Ant. 8,28,* par. 273, XVI, 1,1, par. 3. • STRACK, H.L. & BILLERBECK, P. *Commentar*. Op. cit., vol. IV, p. 701s. Cf. JEREMIAS, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús.* Op. cit., p. 325, n. 23-24.

[24]. São conhecidos os estudos de M. Lengelle: *La esclavitud* (Villasar de Mar: Oikos-Tau, 1971), e de J.A. Saco: *Historia de la esclavitud* (Madri: Júcar, 1974).

[25]. MARX, K. & ENGELS, F. *La ideología alemana*. Madri: Akal, 2014, p. 18.

[26]. LAMPE, P. “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 76, 1985, p. 135-137. • RAPSKE, B. “The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus”. In: *New Testament Studies*, 31, 1991, p. 187-203.

[27]. BORG, M.J. & CROSSAN, J.D. *El primer Pablo*. Op. cit., p. 48.

[28]. Ibid., p. 55.

[29]. STEIN, P.G. *El Derecho romano en la historia de Europa*. Madri: Siglo XXI, 2001, p. 57-58.

[30]. Gelásio foi tão taxativo, neste assunto, que impôs aos bispos a obrigação de restituir os escravos ordenados a seus donos e senhores. O papa ameaçou com a excomunhão a quem não fizesse tal restituição, com o desejo de que com isto não houvesse danos para a Igreja (*Epist.* 14,14) (THIEL, A. *Epistolae Romanorum Pontificum*. 2. ed. Brausberg 1868, p. 370, D. 54, c. 12. Apud: GAUDEMET, J. *L'Église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. Paris: Sirey, 1958, p. 139, n. 3.

[31]. JAFFÉ, P. *Regesta pontificum romanorum*. Berlim, 1851, vol. I, 719, p. 93. • Cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. Op. cit., p. 139, n. 3.

[32]. D. 54, c. 12,1.

[33]. *Sum. Th.* II-III, q. 57, n. 3, ad 2. Além disso, no pensamento de Tomás de Aquino, a escravidão é de "direito natural", porque a natureza não é contra isso: *quia natura non inducit contrarium.* E deste princípio deduz a consequência: "'*Communis omnium possesio et omnium una libertas' dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, se per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae*" (I-II, q. 94, a. 5, ad 3). Por outro lado, no pensamento do Aquinate, a escravidão foi introduzida como castigo do pecado: *et sic servitus in poenam peccati introducta est* (In: *IV Sent.,* d. 36, q. 1, a. 1, ad 3). Daí que os escravos estão submetidos aos seus donos por toda a vida (II-II, q. 10, a. 10, ad 3). Além disso, se se compra um escravo para vendê-lo e se for o caso de um infiel, deve-se colocá-lo à venda num prazo de três meses (II-II, q. 75, a. 2, c). Estas ideias sobre a escravidão, de uma ou de outra forma expressas, eram correntes entre os grandes mestres da teologia escolástica, por exemplo, em Alberto Magno (*Sum. Th.* II, t. 10, q. 39, m. 2, a. 1, part. 1, in *Opera Omnia,* ed. Vives, vol. 32, p. 451); Boaventura (In *IV Sent.,* II, d. 44, a. 2, q. 2, in *Opera Omnia*. Vol. 2, p. 1.010-1.011).

[34]. Em sua carta *Unum est*, endereçada aos príncipes de Cerdeña (DH, 668).

[35]. No breve *Pastorale officium,* dirigido ao arcebispo de Toledo (DH, 1495).

[36]. Na Constituição *In supremo apostolatus fastigio* (DH, 2745-2746).

[37]. LENOIR, F. *El Cristo filósofo*. Barcelona: Planeta, 2010, p. 21.

6
Paulo e a religião

É fato que na Igreja está mais presente e é mais determinante a *religião* do que o *Evangelho*. Assim como é verdade que há muitos cristãos, e inclusive muitos sacerdotes, que sequer se dão conta disso. E, se este é um assunto do qual não poucos responsáveis e dirigentes da Igreja não adquirem consciência, obviamente a consequência inevitável é que, em não poucos ambientes eclesiásticos este não parece ser, nem pode ser, um problema que deva ser resolvido. Quem não vê um problema não pode nem ter a preocupação nem o interesse em resolvê-lo.

Por outro lado, se toda esta questão for pensada com frieza, logo fica evidente que é assim que as coisas funcionam. E por uma razão muito simples: é bastante difundida na Igreja a ideia segundo a qual o Evangelho é mais um elemento – um dentre outros – da "religião cristã". Pois, se toda religião consiste numa série de *crenças, normas e rituais* com os quais se pretende relacionar-se com Deus, o Evangelho (pensam alguns) é o melhor compêndio das crenças cristãs, dos rituais e das normas que todo bom cristão precisa pôr em prática. Isto, à primeira vista, parece perfeitamente lógico. No entanto, quem pensa dessa forma não se dá conta de que, por este caminho, se envereda numa contradição intrigante. Pois, como uma compilação de relatos – que são os evangelhos –, pode ser um elemento a mais da religião, quando, na realidade, o Evangelho nos apresenta o *enfrentamento mortal de Jesus com a religião*? Jesus não morreu de morte natural. Foi uma morte violenta, causada, orquestrada e forçada,

sobretudo, pelos "homens da religião". Então, se esta foi a realidade dos fatos, como podemos dizer que religião e Evangelho são a mesma coisa?

Seja como for, o que está fora de dúvidas é que se alguém visita a Praça São Pedro, em Roma, ou entra na Basílica Vaticana, a impressão lógica que ele tem é que aquele é um lugar religioso, um ambiente religioso, um espaço religioso. O que não está tão claro, longe disso, é se aquele monumento impressionante é uma expressão viva, atual e patente do Evangelho. E o que digo do Vaticano pode ser dito, com a mesma propriedade e razão, de muitas catedrais do mundo, dos palácios episcopais e mansões cardinalícias, de tantos e tantos conventos, e assim sucessivamente. Que a Igreja seja uma religião, ninguém duvida. Que ela seja igualmente evangelho, isto não é tão evidente nem tão claro. Além disso, para muita gente, a grande dificuldade em crer no Evangelho reside em muitas coisas, pessoas e manifestações da Igreja: em seus templos, cerimônias, normas, dogmas, clero, propriedades, privilégios, solenidades etc. Seria possível desembaraçar-se desta questão espinhosa apelando para a fragilidade humana, para a contradição nas condutas ou apelando para tantos outros recursos similares? Obviamente, em todas estas situações existe muita verdade. Mas é igualmente verdade que ao apelar para tais argumentações não se chega à essência do problema. Onde estaria então a essência da questão?

Se voltarmos às origens do cristianismo, poderíamos dizer que, na Igreja nascente, dois personagens se destacaram sobre os demais. Refiro-me, evidentemente, a *Jesus* e a *Paulo*. Na Igreja de hoje, à qual nos reportamos e na qual vivemos, a vida e os *ensinamentos de Jesus* estão muito presentes na piedade, nas devoções, na religiosidade popular, nos temas lembrados na oração e na espiritualidade, na arte, nos argumentos de não poucos livros de religião, em alguns temas da teologia e, principalmente, na exegese bíblica do Novo Testamento. As homilias das missas e das meditações dos retiros espirituais são momentos e ocasiões da vida cristã em que

encontramos, sobretudo e de imediato, a presença de Jesus e a referência ao Evangelho. Entretanto, tão certo quanto o que acabo de afirmar, na Igreja que hoje temos, conhecemos e na qual vivemos, a vida e os *ensinamentos de Paulo* estão mais presentes e são mais determinantes em dois âmbitos capitais da religião cristã: na *estrutura da teologia, sobretudo como doutrina e "mensagem de salvação"*, e na prática dos *"rituais religiosos"*.

Em última análise, *na Igreja temos mais religião do que Evangelho*. E por isso tem tanta gente que na Igreja vê "*religião*". O que não se vê tão facilmente na Igreja é a "*boa notícia*", ou seja, Evangelho. Sem dar-nos conta do que realmente nos vem acontecendo a nós cristãos, temos sido, e ainda somos muitos, os que pensamos e vivemos de tal maneira que, em nós, o que está mais presente e tem mais peso é *o Apóstolo Paulo e sua teologia*. E com mais peso e mais presença do que *Jesus e seu Evangelho*.

O que isto significa e quais são as consequências?

Comecemos pelo primeiro e o mais fundamental quando nos referimos à religião: *o tema de Deus*. Sabemos que Paulo, depois da experiência que mudou sua vida, no caminho de Damasco (Gl 1,11-16; 1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,6; At 9,1-19; 22,21; 26,8-18), ao falar de Deus, ele se refere ao Deus de Abraão (Gl 3,16-21; Rm 4,2-20)[1]. Isto significa que Paulo, mesmo depois de ter conhecido o Jesus ressuscitado, continuou crendo no "Deus dos pais" (Gn 31,5.29; 43,23; 46,3; 50,17; Ex 3,6 etc.)[2]. Ou seja, nele está presente uma representação de Deus que, ao longo do Antigo Testamento, vai evoluindo e se faz presente como o Deus que liberta, a partir do chamado feito a Moisés (Ex 2,24; 3,7.16; 6,3-8; 33,1) e das exigências da Torá (Dt 1,8; 6,10; 29,13), um Deus que acompanha o "seu povo"[3]. Mas, com muita frequência, descrito como um Deus que se nos apresenta marcado, de forma clara e bem evidente, pela vingança sangrenta, e de forma tão acentuada que sua violência aparece com mais frequência do que

a violência humana[4]. Um agravante que dificulta mais a aceitação da teologia apresentada por Paulo. Sobretudo quando em Rm 3,25 ele chega a afirmar que "Deus o destinou [Jesus Cristo] para sacrifício de expiação dos pecados, por seu próprio sangue, mediante a fé". Trata-se de uma referência a Cristo que suporta, a título vicário, a ira desenfreada de Deus sobre os pecadores (Rm 3,18-20). Sobre o Crucificado recaiu, pois, o juízo destruidor de Deus.

Por que esta "violência perigosa" de Deus? Pelo fato de Paulo ter colocado no centro do problema da salvação o pecado. Assim o homem vive em estado de "não salvação". E o centro de semelhante estado, segundo Paulo, é o pecado[5]. Sem esquecer que, em sua teologia, o pecado é uma força "que habita" cada ser humano (Rm 7,20). Sendo, portanto, o pecado, um fato "universal", ele fundamenta a "universalidade de Cristo como salvador" (Rm 5,12ss.)[6].

Evidentemente, para qualquer pessoa de mentalidade moderna, esta ideia central do pecado e da expiação dos pecados diante de Deus se torna escandalosa. Sublinhe-se ainda que Paulo chega a afirmar que Deus, com a morte de Jesus, condenou "o pecado em sua carne" (Rm 8,3), ou que Jesus se fez "maldição" (Gl 3,13) e "pecado" (2Cor 5,21) por nós[7]. Obviamente Paulo não se limita a dizer que Cristo se fez "expiação", "maldição" e "pecado". Para Paulo, a morte expiatória de Jesus é também "justiça" (Rm 3,26; 2Cor 5,21) e "bênção" (Gl 3,14). Porém, também é certo que o Deus no qual Paulo pensa é um Deus justiceiro que concede a *bênção* aos que passam pelo fato avassalador da *maldição*.

Estamos, pois, diante da estranha prática do *sacrifício religioso* em sua interpretação mais violenta. Pois não se trata apenas do sacrifício de "oblação", ou do sacrifício de "comunhão", mas, sobretudo, do sacrifício de "agressão"[8], que supõe sempre uma destruição que recai sobre o mais fraco. Ou seja, trata-se de uma agressão (brutal e total) contra um

indefeso[9]. E foi assim, de fato, a morte violenta que Jesus teve que suportar, visto que, na cultura do império, assim era vista e interpretada a morte de cruz[10]. A morte de Jesus não obedeceu a nenhum "ritual religioso". Sua morte foi o que historicamente sabemos que foi, ou seja, *a execução de um delinquente sentenciado e condenado*. Trata-se da função mais baixa e do papel mais repugnante que uma sociedade pode atribuir a um indivíduo[11]. Foi exatamente isto, e não "um sacrifício religioso", a morte de Jesus. Não esqueçamos que um "sacrifício religioso", segundo as ideias e costumes da Antiguidade, não consistia simplesmente na morte da vítima. E menos ainda nas dores e humilhações que o condenado tinha que padecer. O "sacrifício religioso" consistia essencialmente em "ritos predeterminados" que incluíam necessariamente a morte da vítima, contanto que executada no templo, pelas mãos dos sacerdotes e derramando o sangue sobre o altar (Lv 17,11.14; Dt 12,16.23)[12]. Sem estes componentes sagrados e rituais não haveria sacrifício religioso. Sabemos perfeitamente que um crucificado, executado pelo delito de *subversão*[13] (que foi o motivo da morte de Jesus), era o mais radicalmente oposto à dignidade santa e venerada de uma "vítima sagrada" ou de um "ritual religioso".

Sendo assim, o que salta primeiramente aos olhos é que, no *Deus que Paulo apresenta, se percebe, se adverte e se sente um contraste com o Deus que Jesus apresenta*. O Deus de Paulo é um Deus que nos salva *sacrificando a vítima*, ao passo que o Deus de Jesus é um Deus que nos salva *curando aquele que sofre*. O Deus apresentado por Paulo é *um Deus que sacrifica* porque se trata de um Deus que exige violência, sofrimento, sacrifício e morte, para perdoar, redimir e salvar. Já o Deus apresentado por Jesus é *um Deus que cura* porque se trata de um Deus que dá vida, saúde e felicidade. O Deus de Paulo nos salva para a "outra vida". O Deus de Jesus salva dos sofrimentos "desta vida". E, sobretudo, o Deus de Paulo *necessita do sangue da vítima* (que é seu Filho) para perdoar[14], ao passo que o Deus que nos é

revelado em Jesus, viveu, agiu e falou de tal forma que *chegou a derramar seu próprio sangue*. Ou seja, trouxe vida aos mais infelizes desta vida. Desta forma, dando vida nesta vida, nos obteve a esperança na plenitude da vida (Hb 9,11-14.25; 10,4)[15]. É um Deus que acolhe, abraça, beija o extraviado, o perdido, o abandonado, até organizar-lhe uma festa, um banquete, com traje de luxo, comida opulenta, música festiva, sem censurar nada, nem lhe jogar nada na cara. Este é o Deus que se identifica com os pequenos, os ignorantes, as crianças, os enfermos, os estrangeiros, os encarcerados, os que ninguém quer e os que todos desprezam.

Por tudo isso, é chocante que Paulo, que tantas vezes se referiu a Cristo crucificado (Rm 6,6; 1Cor 1,17.18.23; 2,2.8; 2Cor 13,4; Gl 2,19 etc.), nunca se pergunte em suas cartas quem crucificou Jesus, por que o crucificaram, o que Ele fez para merecer semelhante tormento nos últimos dias de sua vida e, menos ainda, se tais circunstâncias, tão fundamentais para um cidadão romano, representavam algo para o que Paulo queria dizer acerca de Deus e da salvação que nos concede Deus por meio do Crucificado. Para Paulo, posto que a decisão da morte de Jesus numa cruz foi uma decisão tomada por Deus, sem dúvida tal decisão era intemporal e não pertencia à "ordem deste mundo"; nem às circunstâncias desta vida. Nos evangelhos, no entanto, esta questão nos é apresentada de forma muito diferente. Jesus anunciou, por três vezes, que morreria de forma humilhante e própria a um malfeitor (Mc 8,31 par.; 9,31 par.; 10,33s. par.). Como bem foi afirmado, "o curso exterior de seu ministério obrigou Jesus a ter que contar com uma morte violenta"[16]. Pela simples razão de ter vivido, falado e feito coisas que aquela sociedade e aquela religião não permitiam, nem podiam tolerar. Desde suas primeiras atuações públicas, quando num sábado, na sinagoga, curou um homem que tinha uma mão paralisada, o poder religioso e o poder político começaram a colocar-se de acordo para matá-lo (Mc 3,6).

A consequência do que acabo de explicar se resume sucinta e facilmente: o contraste entre a "representação" do Deus que procede de

Paulo e a "representação" do Deus que encontramos em Jesus é forte. Tudo isto, em última análise – falando numa linguagem acessível a todos –, mostra que o Deus de Paulo *odeia o pecado*, ao passo que o Deus de Jesus *ama o pecador*. Por isso é possível afirmar que *o centro das preocupações do Deus de Paulo é o "pecado"*, que rompe a nossa relação com o "divino", enquanto que *o centro das preocupações do Deus de Jesus é o "sofrimento"*, que rompe a nossa relação (gratificante e positiva) com o "humano".

Conclusão: como é lógico, e nem podia ser diferente, se a Igreja talvez vive fraturada, talvez por isso desorientada, por nela coexistirem imagens de Deus que não se enquadram nem se encaixam, que não podem ser coincidentes, disso resulta inevitavelmente que, se nas crenças cristãs temos "*duas representações de Deus*", inevitavelmente coexistem também "*dois projetos de vida*". Um projeto, dedutível da teologia de Paulo, é o que brota de um Deus que quer nos salvar das misérias e pecados desta vida para levar-nos ao céu. É um projeto alcançável mediante a aceitação e a observância do acontecimento salvador por excelência: a morte de Cristo na cruz, atualizada no *ritual do sacrifício*, com aquilo que tudo isso supõe e exige de obediência, submissão e morte. O outro projeto brota da vida e da história de um humilde camponês da Galileia do primeiro século. É o projeto dedutível da forma de vida, do *projeto de vida*, que levou Jesus de Nazaré, "ungido por Deus com a força do Espírito Santo, que passou fazendo o bem e curando todos os oprimidos pelo diabo" (At 10,38). Neste caso, o acontecimento salvador por excelência não se concentra num *ritual religioso e sagrado*, mas num *projeto de vida centrada na integridade ética*.

Logicamente, e sendo coerentes com o que acabamos de afirmar, se na Igreja temos duas representações de Deus e dois projetos de vida, inevitavelmente dessas duas formas fundamentais de pensar e de viver brotam, por sua vez, duas maneiras de entender e colocar em prática o comportamento ético. Da *teologia de Paulo* deriva a *ética do "pecado"*, ao passo que do *Evangelho de Jesus* brota, acima de tudo, a *ética do "delito"*. Ao

dizer isto, não se trata de insinuar que estas duas formas fundamentais de entender e colocar em prática a conduta ética devam ser dissociadas. É evidente que podem existir – e existem – pecados que de modo algum são delitos, assim como existem delitos que não preenchem os requisitos do que os moralistas consideram como pecado. De qualquer forma, o que importa é ter muito claro que "a simbólica do mal"[17] pode ser experimentada e formulada não só mediante os "símbolos primários" da mancha, do pecado e da culpa, mas também pode ser vivida concretamente a partir de uma consciência laica e secular, a partir da integridade e da retidão de quem não tolera o delito, conforme as leis civis que regem a conduta de um bom cidadão.

Não penso que seja este o lugar e o momento de precisar o que, na teologia moral e na filosofia do Direito, representam as distinções entre pecado e delito. O que me parece importante destacar é que foram muito diferentes as preocupações de Jesus e de Paulo neste assunto, e mais concretamente em relação ao tema do pecado. Sabemos que o pecado, na mentalidade de Paulo, é uma atitude fundamental pervertida em face da própria vida e da realidade (Rm 7,10; 8,5)[18]. Uma atitude que o próprio Paulo define como "desejo" (*epithymía*) (Rm 7,7s.; 1Cor 10,6), a tentativa do homem de viver para si mesmo, considerando-se o centro de tudo. Se Deus, no pensamento de Paulo, pôs uma norma e um objetivo à vida e à criação inteira, a atitude inversa do homem (esse é o pecado) supõe uma hostilidade radical para com Deus (Rm 5,10; 8,7). Atitude à qual Deus responde com a ira e o juízo (Rm 1,18; 2,1ss.), e com a lei como uma "governanta" (Gl 3,23-25), o que, na realidade, afunda ainda mais o homem no pecado (Rm 7,7ss.)[19]. Além disso, o pecado chega a ter tamanha força, nas ideias teológicas de Paulo, que essa perversa realidade que é o pecado se constitui numa segunda pessoa que age no homem (Rm 6,6.12-14; 7,23). E, o que é pior, quando Paulo fala do pecado, ele não se refere simplesmente a um ato ou a uma ação, mas o pecado se constitui

num aspecto da pessoa mesma. Isso significa dizer que o pecado não é uma dimensão da pessoa, mas chega a identificar-se com a pessoa do pecador. Por isso, na Carta aos Romanos se afirma que o pecado não está fora do homem, mas dentro dele (Rm 7,20). Daí por que, segundo o pensamento de Rm 8, o homem – por sua condição "carnal" – tende à hostilidade para com Deus ou contra Deus[20]. Por tudo isso, compreende-se que, na teologia de Paulo, o problema da redenção e da salvação do ser humano, feito pecado e inclusive identificado com o pecado, teve que passar pelo sofrimento, o sangue e a morte de Jesus a fim de *redimir-nos e salvar-nos do pecado*.

A mentalidade e a conduta de Jesus em relação ao tema do pecado foram muito diferentes. Já o afirmei antes: enquanto em Paulo o *pecado* ocupa o centro de sua teologia, a preocupação determinante na vida e nos ensinamentos de Jesus foi o *sofrimento* humano.

Este contraste entre uma teologia que coloca no centro de suas preocupações *o problema do pecado* e outra que coloca esse centro *no problema do sofrimento*, já aparece nos evangelhos, da forma como neles é apresentado o ministério de João Batista, por um lado, e o ministério de Jesus, por outro. O que os evangelhos destacam do Batista é que ele "pregava um batismo de penitência para o perdão dos pecados" (Mc 1,4; Lc 3,3). Por isso as pessoas acorriam a João "confessando seus pecados" (Mt 3,6). Os próprios sermões de João Batista eram um chamamento e até uma ameaça dirigida aos pecadores, aos que João denunciava e denominava "raça de víboras" (Mt 3,7; Lc 3,7), ameaçados com a "ira iminente" (Mt 3,7; Lc 3,7). Daí a sentença do castigo implacável anunciado pelo Batista: "o machado está posto na raiz das árvores", e a que não der fruto será "cortada e jogada ao fogo" (Mt 3,10; Lc 3,9).

Como já foi dito anteriormente, a preocupação máxima de João Batista era com o tema do pecado. Em um sentido concreto, ele veio para acabar

com os pecados e com os responsáveis pelo pecado, os pecadores. Na teologia do Evangelho de João, esta mesma preocupação se explica com outra imagem bíblica, a imagem do "cordeiro de Deus que tira o *pecado* do mundo" (Jo 1,29). Consequentemente, de acordo com estes textos, a missão do Messias não tinha outra finalidade nem outro destino senão apagar e suprimir os muitos pecados que nós mortais cometemos. E cortar pela raiz todos os males e desgraças, que é "o pecado do mundo"[21].

Quando os evangelhos começam a relatar o que foi e como se desenvolveu a vida, a atividade e os ensinamentos de Jesus, a abordagem de tudo o que se refere ao tema do pecado muda completamente. Assim, quando os evangelhos falam do "pecado" (*hamartía*), eles não pretendem teorizar sobre a maldade ou suas consequências, mas simplesmente afirmar que Jesus, quando se depara com o pecado, perdoa imediatamente, sem impor condicionamentos ou exigências, isto é, sem exigir confissão, arrependimento, propósito de emenda ou cumprimento de penitência do pecador. É o caso concreto do paralítico (Mc 2,5; Mt 9,2; Lc 5,20). E é importante também sublinhar que, nos evangelhos, faz-se referência ao pecado pela relação que, na cultura daquele tempo, se estabelecia entre "pecado" e "enfermidade". É assim com o mencionado relato do paralítico, com o caso do paralítico da piscina (Jo 5,14), e especialmente com episódio do cego de nascença (Jo 9,2s.).

Por outro lado, é importante ter presente também que, nos evangelhos, bem mais do que o "pecado" (*hamartía*), é dos "pecadores" (*hamartolói*) que se fala. Não para condená-los, mas para perdoá-los. Tanto que a relação de Jesus com os pecadores foi motivo de escândalo para os observantes religiosos, sobretudo os fariseus e os doutores da lei (Mc 2,5ss. e par.; Lc 7,34.39; 15,1s.). Esses "homens da religião", quando se deparavam com o pecado ou com o pecador, sempre reagiam com atitudes de rechaço, de enfrentamento ou de condenação. Jesus procedeu de forma diametralmente oposta. Ele fez-se amigo de publicanos e pecadores (Mc

2,15ss. e par.; Lc 15,1s.; Mt 11,19; Lc 19,7), explicou e justificou esta "amizade perigosa" sempre se reportando à alegria do enfermo ao ver restabelecida sua saúde, à felicidade dos extraviados ao reencontrar-se, à alegria de Deus e seus anjos pela cura celebrada com banquetes e festas. Experiências de humanidade e de felicidade estas que Jesus nunca mencionava ao referir-se aos "justos", aos "piedosos" e aos "observantes" das leis, dos rituais e das normas sagradas. E menos ainda ao referir-se aos dirigentes ou responsáveis pelo Templo e por suas cerimônias sagradas. Sem sombra de dúvidas, Jesus foi mais revolucionário do que imaginamos ou suspeitamos.

Talvez esteja aqui a razão pela qual os evangelhos, ao relatar a atividade apostólica ou missionária de Jesus, dele não mencionem nem atos religiosos, nem celebrações rituais, nem sermões ou conversas sobre o pecado, sobre a salvação, sobre a condenação ou tantas outras coisas que hoje são proferidas e ouvidas em nossas igrejas, capelas, conventos ou casas de retiros espirituais. Jesus percorreu os povoados e aldeias da Galileia anunciando a chegada do Reino de Deus. E anunciava esta chegada – e aqui reside o importante – relacionando-a com a cura dos males e enfermidades das pessoas (Mt 4,23-24; Lc 6,17-19; Mt 9,35 etc.), com a superação das suas carências e extravios, com as necessidades concretas do povo (Mt 9,36 par.). Daí por que, por ocasião do envio de seus apóstolos a anunciar o Reino, Jesus vincule esta missão à cura de enfermidades e alívio dos sofrimentos das pessoas (Mt 10,7-8; Mc 6,12; Lc 9,1.6). Sem esquecer que nos relatos evangélicos a referência às curas e fatos prodigiosos não deve ser imediatamente interpretada em termos de "milagres" visando a demonstrar a divindade de Cristo ou a intervenção divina. Não se trata disso. O mais provável é que tais relatos, segundo a mentalidade daquele tempo, não passem de *formas literárias* "que também estão presentes nos relatos pagãos e judeus desse gênero"[22].

Seguramente tudo isto explica a razão pela qual João Batista, já estando no cárcere (Mc 1,14), "ouviu falar das obras do Messias" (Mt 11,2). E o que deixou João desconcertado foi a conduta de Jesus. A atitude de Jesus com os pecadores não se enquadrava com o que João tinha anunciado do Messias como "juiz do fogo" (Mt 3,10)[23]. Jesus fez-se amigo de pecadores e pessoas de má vida, os *óchlos*, isto é, essa gente que, segundo os homens do Templo, "ignora a lei e são uns amaldiçoados" (Jo 7,49). Como poderia este Jesus ser a personificação do Messias que João tinha anunciado? Daí a razão pela qual João envia emissários até Jesus com uma pergunta grave: "És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?" (Mt 11,3). A resposta de Jesus não foi nem sim nem não. Ele apenas limitou-se a referir os sofrimentos das pessoas que Ele havia aliviado, fazendo alguma alusão a Is 26,19 (Mt 11,5-6).

Jesus desconcertou a todos. Inclusive "o maior dentre os nascidos de mulher" (Mt 11,11), o precursor enviado por Deus, João Batista. Ou seja, ele não só desconcertou os "homens da religião", mas também "os profetas do deserto", como era o caso de João Batista (Lc 1,80). Nada de estranho que Jesus termine sua mensagem a João expressando um desejo surpreendente: "Feliz daquele que não se escandalizar de mim" (Lc 7,23; Mt 11,6). Entretanto, como poderia ser motivo de escândalo o fato de viver a vida fazendo o bem, aliviando o sofrimento, fazendo com que os surdos ouvissem e dando a "boa notícia" aos pobres? Não é fácil responder a esta pergunta. No entanto, o fato é que Jesus foi continuamente ocasião de escândalo. Por isso, a afirmação *skandalízomai en tini* se refere sempre a Jesus. O próprio Jesus (e tudo o que evocava sua forma de vida) foi motivo de tropeço, de autêntico escândalo, quando, por exemplo, ele anuncia aos discípulos a sua paixão (Mt 26,31); quando anuncia seu fracasso e sua morte a Pedro (Mt 16,22); quando anuncia aos fariseus sua doutrina (Mt 15,12); e até ao Batista, quando este se dá conta do programa de Jesus (Mt 11,3-6)[24]. Neste último texto, o que se diz é que se alguém se dedica a

abrir os olhos das pessoas, a fazer com que os cidadãos ouçam o que lhes é ocultado, a abrir os olhos para a realidade da forma como ela se apresenta, quem se dedica a tal tarefa – e foi o que Jesus realmente fez –, sem dúvida tropeça (e tropeçará) no grande escândalo que foi, e continua sendo, este personagem chamado Jesus. Quando não nos situamos diante da realidade tal qual ela é, ou quando ocultamos esta realidade aos outros, o que de fato fazemos é negar a Jesus. É renegar a nossa fé nele[25].

Até este extremo devemos chegar para compreender a fundo até onde nos leva o projeto de vida de Jesus e, portanto, a ética de Jesus, que é a ética do delito. Pois, delito não é somente *infringir a leis* civis que nos proíbem de fazer o mal. Delito é também *ocultar a realidade* da qual brotam as causas e os motivos de tantos sofrimentos. Quem deforma a realidade ocultando-a, para ocultar certas causas, o que realmente faz é perpetuar o mundo de injustiças, desigualdades, sofrimentos, humilhações, fracassos e aflições que nos aniquilam em tantas ocasiões. Tendo sempre presente que a realidade é ocultada não só quando é deformada, mas também quando se cala ou se adota uma postura de passividade que deixa as coisas como estão. Com isso se perpetua a desordem, a corrupção e a pouca-vergonha. Se Jesus tivesse ficado em Nazaré, vivendo e trabalhando como um modesto artesão toda a sua vida, teria morrido no anonimato de homem bom que jamais cometera um delito. Não teria sido um delinquente, logicamente. No entanto, com sua passividade teria colaborado para perpetuar a delinquência.

A religião, além de muitas coisas boas, tem a qualidade negativa que consiste em tranquilizar as consciências das pessoas observantes e piedosas. Os conventos, as paróquias, as cúrias episcopais e tantos outros centros eclesiásticos estão repletos de pessoas de boa vontade que, sem ser conscientes do que fazem na vida, na verdade acabam sendo tão "religiosas" quanto "cúmplices" da delinquência de tantos senhores, de tantas pessoas desordeiras, de tantas instituições de todo tipo que, na realidade, são os

colaboradores imprescindíveis que hoje necessita a mais inadvertida delinquência no mundo e na sociedade. Tão inadvertida quanto criminosa. Nestes casos, a força determinante do desastre não é o Evangelho. Essa força perversa e oculta é a religião. Por isso Jesus bateu de frente com ela, com a religião e seus dirigentes. Algo assim está acontecendo ao Papa Francisco. Seguramente porque a este bispo de Roma lhe atrai mais o Evangelho do que a religião.

---

[1]. SCHNELLE, U. *Paulus* – Leben und Denken. Berlim: Walter de Gruyter, 2003, p. 56.

[2]. DE VAUX, R. *Historia antigua de Israel*. Vol. I. Madri: Cristiandad, 1975, p. 268-269. Trabalho fundamental sobre este tema: ALT, A. *Der Gott der Väter* – Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion. Stuttgart, 1929.

[3]. BRUEGGEMANN, W. *Teología del Antiguo Testamento* – Un juicio a Yahvé. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 190-202.

[4]. SCHWAGER, R. *Brauchen wir einen Sündenbock?* Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Viena/Munique: Thaur, p. 64-81. Cf. FREDERIKSSON, H. *Yahwe als Krieger*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1945. Apud: SCHWAGER, R. p. 64, n. 7. • ESTRADA, J.A. *Qué decimos cuando hablamos de Dios*? Madri: Trotta, 2015, p. 110.

[5]. GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Madri: Trotta, 1998, p. 66.

[6]. BRANDENBURGER, E. "Adam und Christus". In: *WMANT*, 7, 1962, p. 68-157 [Neukirchen].

[7]. THEISSEN, G. *La religión de los primeros cristianos.* Salamanca: Sígueme, 2002, p. 179. • CASTILLO, J.M. "San Pablo y los problemas de la cristología". In: *Iglesia Viva,* 241, 2010, p. 33.

[8]. THEISSEN, G. *La religión de los primeros cristianos*. Op. cit., p. 187-189.

[9]. BURKERT, W. *Homo necans* – Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia. Barcelona: Acantilado, 2013, p. 36-50. A expressão mais forte desta força destrutiva no "ritual sagrado", que supõe a concussão do golpe mortal e o derramamento de sangue, ao qual se segue a felicidade corporal e anímica da comida festiva, cujo ponto culminante de fascinação se encontra no sacrifício de si mesmo. Cf. WEIDKUHN, P. *Agresivität, Ritus, Säkularisierung*. Basilea, 1965, p. 62.

[10]. KUHN, H.W. "Kreuz". In: *Theologische Realenzyklopädie.* Vol. XIX, 1990, p. 717.

[11]. THEISSEN, G. *El movimiento de Jesús* – Historia social de una revolución de valores. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 53. Excelente exposição deste tema, em todas as suas dimensões e consequências: ALEGRE, X. "Los responsables de la muerte de Jesús". In: *Revista Latinoamericana de Teologia,* 41, 1997, p. 139-172.

[12]. VANHOYE, A. *Epistolae ad Hebraeos, Textus de Sacerdotio Christi.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1969, p. 15. • VANHOYE, A. *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. Paris: Seuil, 1980, p. 40-41; 302-304.

[13]. Cf. ALEGRE, X. "Los responsables de la muerte de Jesús". Op. cit., p. 169 [com a bibliografia indicada na nota n. 119].

[14]. É patética a afirmação da Carta aos Hebreus (9,22): "sem derramamento de sangue não há perdão". Nos enunciados do Novo Testamento acerca do sangue de Jesus culminam todas as esperanças da piedade antiga, que eram colocadas no efeito do sangue do sacrifício para purificar e apagar os pecados (BÖCHER, O. "Haima". In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 115).

[15]. Ibid., p. 115.

[16]. JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 323.

[17]. RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. 2. ed. Madri: Trotta, 2011, p. 165s.

[18]. BECKER, J. *Pablo*: El apóstol de los paganos. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 456.

[19]. Ibid., p. 459.

[20]. Ibid., p. 465.

[21]. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*. 4. ed. Madri: Trotta, 2007, p. 37.

[22]. MEIER, J.P. *Un judío marginal* – Nueva visión del Jesús histórico. Vol. II/2, Los milagros. Estella: EVD, 2002, p. 624. Cf. CLARK KEE, H. *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Time* (SNTSMS 55). Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 75-78.

[23]. LUZ, U. *El evangelio según san Mateo*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 230.

[24]. GUHRT, J. "Escándalo". In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E. & BIETENHARD, H. (eds.). *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 98.

[25]. MATEOS, J. "Skamdaliso". In: *Filología Neotestamentaria*, 2, 1989, p. 57-92. • GIESEN, H. "Skamdaliso". In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Op. cit. p. 1.417.

7
Paulo e a Igreja

A Igreja teve seu ponto de partida em Jesus. Ou, mais exatamente, na atividade pública de Jesus, quando Ele começou a anunciar a chegada do Reino de Deus. Assim o disse expressamente o Concílio Vaticano II[1]. Entretanto, as primeiras comunidades, nas quais começou a organizar-se e estruturar-se "o movimento de Jesus"[2], e das quais temos notícia como "igrejas", foram as assembleias de cristãos que conhecemos pelas cartas de Paulo. Aquelas reuniões ou assembleias decidiram assumir o nome grego de *ekklesía*, um termo civil que designava as assembleias de cidadãos livres com direito a voto[3]. Na realidade, a *ekklesía* é um dos termos usados pelo cristianismo e que tem sua origem no vocabulário da democracia ateniense[4].

Pois bem, para conhecer o que é a Igreja, o que realmente acontece nela e porque ela está presente na sociedade como "de fato" o está, uma questão de primeira importância é ter muito claro que a informação mais abundante que temos das primeiras "igrejas" (assembleias cristãs) procede de Paulo[5]. É bem verdade que a palavra grega *ekklesía* também aparece no Evangelho de Mateus (16,18; 18,17) e nos Atos dos Apóstolos (5,11; 8,1.3; 9,31; 11,22.26; 12,1 etc.). No entanto, se quisermos falar deste assunto com propriedade e precisão, urge ter presente que as cartas de Paulo foram escritas mais de vinte anos antes do Evangelho de Mateus[6] e mais de trinta anos antes dos Atos dos Apóstolos, que foram escritos entre os anos 80 e 90[7]. Como o sabemos, as cartas de Paulo foram escritas entre o final dos

anos 40 e meados dos anos 50[8], ao passo que os evangelhos (da forma como chegaram até nós) começaram a ser conhecidos depois dos anos 70. E não esqueçamos que, quando Paulo escrevia às "igrejas", estas já se reuniam há tempos (talvez anos), falando de Cristo, rezando juntas, etc.

Ora, se isto aconteceu efetivamente assim, então estamos diante de um fato realmente surpreendente, que consiste no seguinte: a Igreja começou a viver, a organizar-se e a gerir-se sem conhecer o Evangelho de Jesus. E, portanto, começou a agir como *a Igreja de Jesus sem conhecer a Jesus*, sem saber como foi a história de Jesus, sua vida, sua exemplaridade e seus ensinamentos. Assim seguramente foi e, além disso, seguramente foi o que aconteceu, ao menos em muitos casos. E, sobretudo, cientes de tudo isso, nos damos conta de que a Igreja nasceu e passou a fazer parte deste mundo sem saber quase nada sobre *a condição humana de Jesus*. Obviamente existem os que pensam que não foi exatamente assim, já que antes da redação definitiva dos evangelhos sinóticos existiu uma primeira redação de Marcos e a chamada fonte Q. Entretanto, mesmo hoje em dia, é geralmente aceita a incerteza e a insegurança de muitos desses dados sobre os quais os estudiosos continuam discutindo[9]. E mais incerta é a possível expansão daqueles supostos dados. Como fundamentar conclusões sérias e firmes sobre um problema de tão graves consequências a partir de meras hipóteses de cujo alcance só podemos fazer conjecturas?

Seja como for, e seja o que for do problema que acabo de apontar, uma coisa é certa: o Apóstolo Paulo é o exemplo mais claro e mais sólido de um homem que começou a fazer teologia cristã sem conhecer a vida e a história de Jesus. Paulo, portanto, é o primeiro caso de um teólogo cristão que estava convencido de que podia (e devia) fazer cristologia, sem levar absolutamente em conta a história, o exemplo de vida e a condição humana de Jesus. Assim, os pilares da teologia cristã se edificaram prescindindo da humanidade de Jesus. Fato este cujas graves consequências que inevitavelmente se desprendem talvez ainda não tenhamos deduzido.

A primeira questão que deve ser encarada é este dado capital: *Paulo não conheceu Jesus de Nazaré*[10]. Neste fato, tão determinante para qualquer teologia cristã, ele coincidia com Barnabé, Timóteo e Tito, e com os cristãos de Damasco e de Antioquia[11]. Porém, se nos limitarmos a Paulo – como já foi indicado no capítulo 4 deste livro –, e aos relatos que o próprio Paulo nos deixou de sua experiência no caminho de Damasco, o que neles vemos repetidas vezes é a afirmação de que lhe apareceu "o Ressuscitado". Por isso, em 1Cor 15,8, Paulo diz: "por último apareceu também a mim". É a fórmula que a tradição israelita utilizava para indicar as manifestações de "um ser de âmbito divino"[12]. Além disso, o próprio Paulo afirma que, depois da revelação que Deus lhe fez do Ressuscitado, "imediatamente, sem recorrer a nenhum conselho humano nem subir a Jerusalém para ver os que eram apóstolos antes de mim, parti para a Arábia, de onde voltei para Damasco" (Gl 1,16-17). Sem dúvida alguma, a experiência do Ressuscitado foi tão forte, tão penetrante e tão determinante para Paulo que ela açambarcou todo seu interesse e saciou sua busca apaixonada e o destino que, a partir de então, orientou sua vida. Na verdade, depois de referir-se à sua estada na Arábia, o próprio Paulo acrescenta: "Três anos depois, subi a Jerusalém para conhecer Cefas e fiquei com ele quinze dias" (Gl 1,18). Será que Paulo foi a Jerusalém para informar-se sobre Jesus, sobre sua vida e seus ensinamentos? Disto Paulo não faz referência alguma. Segundo o próprio Paulo, a única finalidade desta viagem e desta estada em Jerusalém foi a de "*conhecer Cefas*". Paulo não faz a menor alusão de um possível e, à primeira vista ao menos, um lógico interesse por *saber algo sobre Jesus*, como viveu, que coisas ele ensinou, quem o crucificou, a razão pela qual o mataram... Nada disso parece ter sido motivo ou tema de interesse (ou pelo menos de curiosidade) para Paulo.

Percebe-se que, para Paulo, o Jesus humano não interessava. Toda sua religião, fé e teologia se ampararam e se satisfizeram com o Ressuscitado

que lhe apareceu no caminho de Damasco. Por isso, na Carta aos Romanos, onde se resume e se condensa o essencial de sua teologia[13], ao começar mencionando o "Cristo Jesus" (Rm 1,1), imediatamente Paulo acrescenta que "se refere ao Filho (de Deus), nascido da descendência de Davi *segundo a carne*" (*katà sárka*) (Rm 1,3), expressão esta que, segundo o significado básico da *sárx* (carne) na linguagem paulina, indica "o homem em sua condição humana"[14]. Por isso, sem dúvida, o próprio Paulo acrescenta de imediato: "constituído Filho de Deus, poderoso segundo o Espírito santificador a partir da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo nosso Senhor" (Rm 1,4). Isto é o que importava para Paulo, e no qual centrou sua fé e o sentido de sua vida. O Jesus *katà sárka*, puramente humano, carnal, ficou reduzido a um "campo referencial" no qual a condição carnal designa a existência meramente terrena e natural, inclusive a existência mundana e, o que é pior, *sárk* (especialmente em Paulo) "designa o homem submetido ao pecado"[15]. Obviamente, semelhante Jesus – se é que Paulo o relacionava com este tipo de ideias –, para o novo apóstolo, absorto e açambarcado pelo Senhor ressuscitado, não lhe podia interessar. Nem lhe interessou.

Por isso, como já se falou com autoridade, nos escritos de Paulo desaparecem as aldeias da Galileia, o Lago de Genesaré e Jerusalém com o Templo e os sacerdotes. Nestes escritos Jesus não fala nem como mestre nem realiza prodígios. Não é batizado por João e não chama seus discípulos a segui-lo. Não há nem sinagoga, nem Páscoa, nem fariseus, nem adversários, nem Herodes, nem Pilatos. Jesus carece de "biografia", sequer faz parte de um determinado entorno palestino. Nas cartas de Paulo, somente conta a vontade de Deus na "história da salvação", sua aparição "quando se havia cumprido o tempo" (Gl 4,4). A estrutura fundamental da vida de Jesus como vida para os outros, o fardo suportado por aquele que não tinha pecado e o fardo aliviado aos que choram sob seus próprios pecados, e o senhorio atual de Jesus Cristo desaparecem. Assim as

comunidades de Paulo não têm de recordar e atualizar as palavras de Jesus, mas devem concentrar todo seu interesse em ser crucificadas com Cristo[16].

Obviamente, poder-se-ia (e dever-se-ia) aprofundar sempre mais o que foi o pensamento cristológico de Paulo, seus conteúdos, sua linguagem, as questões que tiveram importância para ele e as que careciam de importância em sua vida. Tudo isto se poderia aprofundar e explicar melhor. Porém, o exposto até aqui basta para enfrentar uma questão básica sobre o tema deste capítulo. Estamos falando de *Paulo e da Igreja*. Pois bem, justamente por essa razão a pergunta lógica que devemos formular é esta: posto que Paulo difundiu, organizou e gerenciou a maioria das "igrejas", que em poucos anos se espalharam por todo o império, que tipo de "assembleias religiosas" ("igrejas") podia surgir de um homem que pensava como Paulo, que tinha a formação que teve Paulo e que viveu a vida e os valores que deram sentido ao viver levado adiante por Paulo de Tarso? Das crenças que teve Paulo e da religiosidade que ele praticou, que tipo de igrejas podiam brotar? Dito isso, a partir daquela mentalidade e a partir daquela forma de praticar a religião, seria possível organizar e gerenciar uma Igreja que, em termos atuais, teve seu começo e seu ponto de partida na pregação do Reino anunciado por Jesus?

Por menos que se pense nesta pergunta, e por menos que se conheça a respeito do essencial da teologia e da forma de vida do cristianismo nascente, não é difícil compreender o estranho desajuste e a notável desorientação que hoje temos e vivemos na Igreja. Um desajuste e uma desorientação dos quais, com frequência, sequer temos consciência. Por isso, quando vemos que a Igreja vai ficando deslocada na sociedade, que a cada dia ela interessa menos à maioria das pessoas, que só lhe resta um bom nome, e que é acolhida nos países mais pobres e menos desenvolvidos do mundo, não raro lançamos a culpa por semelhante transtorno (e desastre) sobre a incompetência dos padres, dos frades e dos bispos; ou nos apropriamos dos usuais chavões segundo os quais todos somos pecadores,

corruptos, incoerentes e tantas outras coisas do gênero, desculpando-nos. Entretanto, será que realmente nos sentimos seguros de que, recorrendo a estes chavões, estamos tomando consciência de fato do que realmente nos está acontecendo?

Antecipo que este problema é mais complexo do que seguramente suspeitamos. E mais complicado do que muitos pensam. É o que vou tentar explicar – ou ao menos apontar – no próximo capítulo.

---

[1]. *Lumen gentium*, 5, 1. As palavras do Concílio são claras: *Dominus enim Jesus Ecclesiae suae initium fecit praedicando faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei* [O Senhor Jesus iniciou sua Igreja pregando a Boa-nova, isto é, o advento do Reino de Deus].

[2]. THEISSEN, G. *El movimiento de Jesús* – Historia de una revolución de valores. Salamanca: Sígueme, 2005. Trata-se de um estudo sociológico, mas escrito por um dos exegetas e estudiosos mais reconhecidos das origens do cristianismo (cf. p. 15-16).

[3]. VIDAL, S. *El proyecto messiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 183-185. • BECKER, J. *Pablo: El apóstol de los paganos*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 506-507. • STEGEMANN, E.W. & STEGEMANN, W. *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella: EVD, 2001, p. 355-359.

[4]. HILHORST, H. "Termes chrétiens issus du vocabulaire de la démocratia athénienne". In: *Filología Neotestamentaria*, 1, 1988, p. 27-32.

[5]. Paulo menciona constantemente "as igrejas" ou simplesmente "a Igreja..." (cf. Rm 16,1.4.5.16.23; 1Cor 1,2; 4,17; 7,17; 10,32; 11,16; 14,33; 16,1; 2Cor 8,18.23.24; 11,8; Gl 1,2.22; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1).

[6]. CUVILLIER, É. "El evangelio de Mateo". In: MARGUERAT, D. (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento*. Bilbau: Desclée, 2008, p. 70.

[7]. MARGUERAT, D. "Los Hechos de los Apóstoles". In: Ibid., p. 112.

[8]. VIDAL, S. *Pablo* – De Tarso a Roma. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 110 e p. 198. • VOUGA, F. "Cronología paulina". In: *Introducción al Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 135. Este autor antecipa em vários anos a redação das cartas de Paulo. Com isso a distância entre Paulo e os evangelhos fica maior. Cf. LUDEMANN, G. *Paulus der Heidenapostel* – I. Studien zur Chronologie (FRLANT 123). Gotingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

[9]. JOEL, M. *El evangelio según Marcos*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, p. 79-85. • KLOPPENBORG, J.S. *The Formation of Q.* Filadelfia: Fortress Press, 1987. • MARGUERAT, D. "El problema sinóptico". In: *Introducción al Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 11-33.

[10]. Assim o afirma textualmente um bom conhecedor do tema: BECKER, J. *Pablo*: El apóstol de los paganos. Op. cit., p. 151.

[11]. Ibid.

[12]. VIDAL, S. *Pablo* – De Tarso a Roma. Op. cit., p. 54.

[13]. Ibid., p. 199.

[14]. SAND, A. "Sarx". In BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 1.365.

[15]. Ibid. Cf. BRANDENBURGER, E. *Fleisch und Geist* – Paulus und die dualistische Weisheit (WMANT 29). Neukirchen/Vluyn, 1968, p. 42-58.

[16]. BECKER, J. *Pablo*: El apóstol de los paganos. Op. cit., p. 153.

8
Igrejas com mais religião do que humanidade

Confesso que muitas vezes tive (não sei se) a audácia ou a mórbida curiosidade de perguntar-me o mesmo que, há apenas quatro ou cinco anos atrás, se perguntava o professor da Universidade de Minnesota (Estados Unidos) Richard I. Pervo: "Por que a Igreja cristã venera os evangelhos e confessa Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador, mas prefere a ética mais convencional da tradição paulina aos sólidos ensinamentos de Jesus?"[1]

Para termos uma ideia do que isto representa, vale lembrar, como já fiz no capítulo anterior, que o Vaticano II afirmou que Jesus colocou o ponto de partida da Igreja ao anunciar o Reino de Deus (LG, 5,1), Reino sobre o qual os melhores estudiosos afirmaram com propriedade ser o centro e a síntese do Evangelho[2]. Um primeiro dado eloquente: enquanto os evangelhos sinóticos falam mais de cento e vinte vezes do Reino de Deus, nas cartas de Paulo e nas chamadas deuteropaulinas (Efésios e Colossenses) faz-se referência ao Reino de Deus somente onze vezes[3]. Parece evidente, pois, que Jesus colocou no centro de sua mensagem o Reino ou "reinado" de Deus, coisa que, pelo visto, a Paulo pouco ou de forma muito marginal lhe interessava.

Entretanto, o mais eloquente não está no maior ou menor interesse de Paulo no tema do Reino. O decisivo, nesta questão capital, é que, para

Jesus, o Reino de Deus se faz presente, se manifesta e consiste, acima de tudo, *em aliviar o sofrimento humano*. Anunciar o Reino está associado ao ir pela vida "curando toda doença e enfermidade do povo" (Mt 4,23b par.), assim como a missão de anunciar o Reino está diretamente unida à tarefa de "curar enfermos, ressuscitar mortos, limpar leprosos e expulsar demônios" (Mt 10,7 par.). Por isso, como bem o explicam os melhores exegetas, o reinado de Deus é *o amor sem limites de Deus aos desprezados e marginalizados, aos pobres, às mulheres, aos pecadores, aos samaritanos*[4]. Este é um tema muito estudado e repetido, e no qual, portanto, não precisamos insistir. O que me parece conveniente é resumir o conteúdo essencial do Reino de Deus, e o faço na seguinte afirmação eloquente, condensada no Evangelho: segundo os sinóticos, *o central e determinante na vida, na atividade e nos ensinamentos de Jesus, está em sua profunda humanidade e em sua profunda proximidade com os que sofrem na vida*.

No caso de Paulo, no entanto, o tema do Reino de Deus se desloca. Para Paulo, o central e determinante do Reino consiste não naquilo que nos *humaniza*, mas no *moralizador*. O que equivale a dizer que, na mentalidade e na mensagem de Paulo, o importante na vida não é *remediar o sofrimento*, mas *impor obrigações* e deveres às pessoas com as quais nos relacionamos. Daí as listas de vícios que, quando não superados, impossibilitam "herdar o Reino de Deus" (1Cor 6,9-10; Gl 5,19-21; Ef 5,3-5). Tendo presente que as cartas de Paulo e as deuteropaulinas apresentam mais listas de vícios (1Cor 5,10-11; 2Cor 12,20-21; Rm 1,29-31; 2,21-24; 13,13; cf. 3,5-8; Ef 4,31)[5].

Muito se discutiu sobre a origem destas listas ou catálogos de vícios, isto é, de onde Paulo tirou estes catálogos[6]. A conclusão mais fiável que se pode deduzir deste debate é que não houve verdadeira influência direta do pensamento estoico em Paulo[7]. Com razão, Tertuliano disse: "O que tem a ver a proclamação do Messias judeu Jesus com a tradição intelectual grega, tão profundamente arraigada em Atenas?"[8] Entretanto, mesmo sendo estas

afirmações bastante seguras, também é verdade que "existem coincidências de lugares comuns, de reflexões semelhantes que vêm sugeridas por pertencer à mesma época e dar resposta a inquietações de homens contemporâneos"[9]. E, efetivamente, assim foi no caso de Paulo. Uma das coisas que mais chama a atenção e é mais significativa, nas listas de vícios que (segundo Paulo) impedem a entrada no Reino de Deus, é a relevância dada aos pecados em matéria de sexo. O que leva a pensar que, de fato, o "puritanismo", que os gregos arrastavam desde Pitágoras e o siciliano Empédocles[10], teve repercussões que sem dúvida alcançaram Paulo. Obviamente, Paulo não chegou às aberrações dos estoicos radicais, que se atreveram a denunciar como inadmissíveis todas as relações sexuais, inclusive dentro do casamento, coisa que Empédocles chegou a defender[11]. De qualquer forma, o mais preocupante desta mentalidade, que marcou tão profundamente a cultura do Ocidente, está no fato de que "a pureza, melhor do que a justiça, se converteu (em muitos casos e para muitas pessoas) em meio fulcral da salvação"[12]. Paulo condenou os pecados contra a castidade, mas não condenou as injustiças que se cometiam contra os escravos, as mulheres, as crianças...

Sem nos adentrarmos mais neste problema, pelo menos por enquanto, voltemos ao tema da sexualidade. Neste ponto concreto, o contraste com os evangelhos é patente. Se nos atemos ao que nos ensinam os quatro evangelistas, Jesus nunca falou de vícios ou pecados que podem ter alguma relação com a sexualidade. A homossexualidade sequer é mencionada. E, em suas relações com as mulheres, consta que Jesus se deixou tocar (Lc 7,39), beijar (Lc 7,45) e perfumar (Lc 7,46) por uma "pecadora" conhecida. E tudo isto em público, ao participar como convidado de um banquete. Um bom grupo de mulheres o acompanhou pelos caminhos da Galileia (Lc 8,2-3). Ele inclusive descriminalizou o adultério quando uns hipócritas farsantes denunciaram em público uma mulher adúltera (Jo 8,1-11). Jesus não rechaçou as "más companhias"[13]. Seu contraste com Paulo é patente.

Paulo censura com rigor os seguintes vícios: "impureza" (*akarthasía*) (2Cor 12,20s.; Gl 5,19; Ef 4,19; 5,3-5; Cl 3,5-8; cf. 1Ts 4,7), "fornicação" (*porneia*) (1Cor 5,10s.; 6,9; 2Cor 12,20s.; Ef 5,3-5; Cl 3,3-8; cf. 1Ts 4,3), "adultério" (*moijeia*) (1Cor 6,9; Rm 2,22), "efeminação" (*málaxis*) (1Cor 6,9), "sodomia" (*arsenokoites*, sodomita) (1Cor 6,9; Rm 1,26-27).

Sobre estes vícios, Paulo insiste: quem comete tais coisas se incapacita para "herdar o Reino de Deus" (1Cor 6,9-10; Gl 5,19-21; Ef 5,3-5).

Por que esta preocupação tão realçada de Paulo pelos vícios ou pecados relacionados ao sexo? A explicação desta primordial preocupação pelo sexual tem profundas conexões com o que já explicamos sobre o puritanismo dos gregos, tão profundamente marcados pelo estoicismo. Mas isto não foi o mais determinante. Os vícios que atingem este âmbito da experiência humana, que têm a ver com o sexo, são (segundo Paulo) "obras da carne" (*erga tês sarkós*) (Gl 5,19)[14]. Aqui alcançamos um dos temas mais importantes da teologia de Paulo, que precisa ser esclarecido, abordando inclusive as consequências dessa teologia para a Igreja de hoje. Refiro-me, aqui, ao *gnosticismo*, que esteve mais presente do que imaginamos no pensamento e na vida de Paulo e das "igrejas" que ele organizou e dirigiu.

Para termos uma ideia da importância que este tema teve nas origens do cristianismo basta lembrar que a gnose foi uma das correntes de pensamento que mais tiveram influência nos primeiros séculos da vida da Igreja[15], sobretudo em segmentos cristãos tão influentes como de fato foram, naqueles tempos, os teólogos e os monges.

Provavelmente, a raiz a partir da qual começou a tomar forma o gnosticismo foi a proposta do pensamento grego, de origem platônica, segundo o qual a irrealidade que percebemos na vida ou as banalidades estoicas sobre a necessidade de sobrepor-se ao sofrimento cotidiano se aliaram ao dualismo do Oriente (Irã, Índia). E assim foram surgindo

respostas a essas perguntas que nunca sabemos responder, levando não poucas pessoas a afirmar que aquilo que percebemos com os sentidos é mera ilusão. A realidade autêntica, a que nos pode salvar, é a realidade espiritual[16]. Assim, aos poucos, o "dualismo iraniano", o "dualismo órfico" e o "dualismo platônico" desembocaram no "dualismo anticósmico", que propõe, acima de tudo, *uma distinção radical entre Deus e o mundo;* e, em segundo lugar, *um mundo fechado e separado do âmbito do divino*. Consequência lógica e inevitável: existe uma oposição radical nas relações entre "o humano" e "o divino". Daí por que o gnosticismo propõe e exige que aceitemos um Deus radicalmente transcendente e transmundano: um Deus absolutamente desconhecido, de tal forma que, diante de semelhante Deus, toda realidade mundana, material e corporal é perversa e, consequentemente, inútil para levar-nos à salvação de que necessitamos. Só o "conhecimento" (*gnosis*) é que nos pode salvar. "O homem espiritual é redimido por meio do conhecimento"[17].

Sendo assim, era inevitável que alguns autores (ou textos) do Novo Testamento se vissem afetados e condicionados pela gnose. Isto aconteceu concretamente com Paulo, que distinguia no homem três partes: o corpo, a alma e o espírito (1Ts 5,23); ou dividia os homens em "espirituais" e "carnais" (1Cor 2,14s.; 15,21.44-48). Por isso, como se afirmou com todas as letras, "talvez o mais profundamente gnóstico em Paulo seja esse dualismo rígido e essencial que ele estabelece entre Deus e o mundo presente (1Cor 2,12), esse radical menosprezo pela matéria e pelo corpo [...], esse desinteresse absoluto pelo terreno, perverso (Gl 1,4), que merece ser crucificado (Gl 6,14) para o homem, que caracteriza o pensamento paulino e que predetermina toda a sua ideologia, inclusive quando ele se refere à instituição matrimonial (cf. 1Cor 7). Isto explica o desinteresse paulino por qualquer ação construtiva deste mundo, por qualquer tipo de afeto pelas coisas da política ou pela realização do ser humano neste universo. Assim se explica a profunda contradição entre os sóbrios e vigilantes, os espirituais e

seus contrários, os carnais, isto é, entre luz e trevas (cf. Rm 13,11-13; 1Ts 5,4-6); a oposição entre 'espírito' e 'carne' (Gl 3,3; 5,16), entre 'reta consciência' e 'corpo de morte' (Rm 7,24s.; 8,8s.). O que não interessava absolutamente a Paulo era o Jesus carnal, o da história. Por isso ele centrou sua atenção unicamente no Cristo ressuscitado, isto é, no preexistente, que é um esquema que corresponde à perfeição da mentalidade gnóstica, que se ocupa somente com o revelador gnóstico, que se manifesta depois da ressurreição"[18].

Face a tudo isso, o contraste com Jesus, com o que foi Jesus, o que Ele fez, o que Ele disse, o que Ele viveu e como morreu, toda esta floresta de fatos e seu "relato subversivo" (J.B. Metz) é algo tão assombroso e representa um "projeto de vida" tão diferente, que calá-lo, ocultá-lo ou simplesmente dissimulá-lo, com pretextos de não sei qual pressuposta intelectualidade científica e seletiva, seria uma covardia tão vergonhosa e tão desumana que só em pensá-lo produz rechaço e desprezo. Não se trata aqui de desprestigiar Paulo. Trata-se de colocar cada um em seu devido lugar. Porque – e deve-se dizê-lo sem medo – à força de valer-nos da sublimidade da teologia de Paulo, o que na realidade fizemos na Igreja foi ocultar a força do Evangelho. Ao ponto de livrar-nos de uma mensagem, de um projeto de vida, que não aceitamos, nem suportamos, como caminho a seguir em nossas vidas. Até que ponto foi exatamente isto que aconteceu nos primeiros séculos do cristianismo? E, sobretudo, que significação e que importância tem tudo isto para a Igreja e para os cristãos de hoje, vinte séculos depois do nascimento do cristianismo?

Com todo o respeito, mas também com toda a sinceridade: parece um simplismo começar a confrontar a obra de Paulo com a de Jesus para terminar dizendo que "uma diferença fundamental entre as tradições em torno de Jesus e aquelas acerca de Paulo reside no fato de que a tradição jesuânica é fortemente antiurbana ao passo que Paulo sempre está mais ou menos vinculado à cidade"[19]. Obviamente, quem disse isto não reduziu

suas conclusões a esta única afirmação. Mas é evidente que, ao relacionar o pensamento e a atividade de Paulo com os conteúdos dos evangelhos, salta imediatamente aos olhos um problema cujas consequências continuam, ainda hoje, açoitando a Igreja, e muito mais do que o imaginamos.

Começando pelo mais sério e mais determinante: *o problema de Deus*. Para entender Paulo, a primeira coisa que devemos ter presente é esta: este judeu afirmava de si mesmo que "no zelo superava muitos dos compatriotas de minha geração, mostrando-me extremamente zeloso das tradições paternas" (Gl 1,14)[20]. Pois bem, este judeu crente e fiel, com indícios de fanático, inclusive depois da assombrosa experiência que mudou sua vida no caminho de Damasco, continuou crendo no mesmo Deus no qual sempre havia crido e vivendo a religião em que se havia educado. Por isso, quando fala de Deus, como já foi dito, Paulo se refere ao Deus de Abraão e às promessas feitas a Abraão (Gl 3,16-21; Rm 4,2-20). Daí a afirmação de que Paulo "nunca se aplica a si mesmo o vocabulário da conversão nem expressa sua passagem do judaísmo à fé em Jesus". Além disso, ele nunca sugeriu a ideia de que em sua vida se havia produzido "uma mudança de religião"[21].

Desta forma, se Paulo continuou crendo no Deus de Abraão, isto significa que ele continuou aferrado às suas crenças num Deus que pediu a Abraão que, para demonstrar sua fé, matasse seu filho e o oferecesse em sacrifício (Gn 22). Partindo de nossa mentalidade atual não seria nenhum exagero, tampouco tirar as coisas do contexto, se disséssemos que, se a relação com Deus tivesse que ser assim, então teríamos que praticar uma religião na qual a relação com o Ser Supremo exige a suprema desumanização. O que nos levaria inevitavelmente a perguntar-nos: o que tem a ver semelhante Deus com o Pai de bondade e de amor que nos revelou e explicou Jesus? Esta pergunta é mais difícil de responder, se levarmos em conta a teologia de Paulo sobre a "ira (*orgê*) de Deus", um tema paulino recorrente. Só na Carta aos Romanos este tema aparece doze

vezes. Segundo Paulo, a ira de Deus impor-se-á no juízo final (Rm 2,5.8; 3,5; 5,9.22a,b; 1Ts 1,10; 5,9). Uma ideia que volta a aparecer nas outras cartas da escola de Paulo (Cl 3,6; Ef 5,6; cf. 2,3). A ira não afeta unicamente os pecadores e a salvação dos justos. Não se trata disso. Trata-se do fato de que todos somos pecadores (Rm 3,23); e a todos se nos aplica a eliminação da ira por meio da cruz de Jesus (Rm 3,24). Ou seja, quando falamos da "ira de Deus" não nos referimos a um atributo divino, mas a um juízo de Deus sobre o pecado[22].

Como é evidente, fica difícil de harmonizar esta maneira de apresentar a Deus e falar de Deus com a imagem do Deus Pai sempre bom e acolhedor de que nos fala Jesus no Sermão da Montanha (Mt 5,44-45), ou na parábola do filho extraviado (Lc 15,11-32). O Pai acolhe sempre, perdoa sempre, não pede explicações, nem acerto de contas. A ira (*orgê*) aparece em Jesus contra os demônios, causadores de sofrimento para os humanos (Mc 1,25; 9,25; Lc 4,41). E quando Jesus sente "ira" em relação às pessoas não se refere aos pecadores, mas aos homens religiosos que, por fidelidade às suas tradições, perseguem e ameaçam a Jesus (Mc 3,5). *De acordo com a imagem do Deus no qual cremos, assim também será a conduta que adotamos*.

Mas sempre tendo presente que aqui não estamos diante de um problema teológico, tampouco diante de uma questão moral, mas de um *juízo das tradições religiosas* e da *desumanização* que com frequência estas tradições geram. E isto em sentido concreto, ou seja: se Paulo viu que sua vida tinha sentido como luta contra o pecado, que a ira de Deus castiga com a danação e com a condenação, e se, além disso, ele entendeu que a redenção e a salvação dessa condenação foram obtidas mediante o sacrifício da vítima sagrada, que foi Jesus Cristo na cruz, disto inevitavelmente se conclui que a Igreja de Cristo precisa ser uma instituição religiosa que, mediante sua *autoridade* e seu *culto sagrado*, ou seja, através de uma autoridade competente e de alguns cerimoniais religiosos, controlados por

dita autoridade, faça chegar os frutos da redenção e da salvação a todos os mortais.

Abordemos o *tema da autoridade*. Os teólogos em geral, e concretamente os especialistas que estudam o Novo Testamento, ao referir-se a este tema, parecem falar de "estruturas de liderança"[23]. No caso concreto de Paulo, o que estava em jogo era sua "autoridade" e, delimitando mais o tema, o que importava a Paulo era assegurar seu "poder" na nascente Igreja[24]. Já se falou com toda razão que a autoridade é "a interpretação do poder"[25]. No caso concreto de Paulo, pode-se falar de uma "autoridade carismática". O que significa, entre outras coisas, que seus poderes e qualidades não eram considerados acessíveis a qualquer um. Paulo estava convencido de que tais poderes eram de origem divina. Coisa que ele mesmo explicava afirmando que dispunha do poder que exercia pelo fato de ser "apóstolo" (1Ts 2,6; Gl 1,1; 1Cor 1,1; 9,1-2; Rm 1,1; 11,13). Esta denominação, que aparece no cabeçalho de suas cartas, dá a impressão de que o próprio Paulo utilizava esse título de "apóstolo" como uma espécie de cartão de visita ou como um título profissional, tamanha a importância deste tema para Paulo. Ao assim denominar-se, o que na verdade ele fazia era situar-se ao nível das mais altas autoridades da Igreja (1Cor 12,28; 15,9-11; 2Cor 11,5). Na verdade, Paulo se considerava a si mesmo portador de um mandato recebido diretamente do Senhor ressuscitado (1Cor 15,8-9). Ou seja, o que ali se delineava era uma missão que ele havia recebido diretamente como revelação do céu (Gl 1,15-16). Com tudo isso, em última análise, o que se estava dizendo às pessoas, concretamente aos cristãos de suas comunidades ou "igrejas", era que, quando ele pregava, seus ouvintes deviam ouvi-lo e acolhê-lo como se Deus mesmo lhes estivesse falando (1Ts 2,2-4.13; 4,15; 1Cor 14,37; 2Cor 5,18-20). O que era tão forte para Paulo, que, se alguém negasse a sua mensagem, estaria renegando a Deus (1Ts 4,8; Gl 1,8)[26].

Entretanto, o problema de Paulo não residia apenas na *origem do poder* (se era humano ou divino; Paulo estava convencido de exercer um poder diretamente emanado do céu), mas, sobretudo, no *modo de exercer tal poder*. Em seus confrontos como os "superapóstolos", que se opunham à autenticidade de Paulo como verdadeiro apóstolo, ele lhes responde com arrogância irônica (1Cor 4,11-13; 2Cor 6,4-10; 11,23-29). E a postura de Paulo chega a surpreender quando ameaça aos de Corinto com a possibilidade de ir até eles com um bastão (*en rhábdo pròs ymâs*) (1Cor 3,21)[27]. É evidente, pois, que Paulo não usava meias-medidas em seu exercício do poder na Igreja. Parece até mais grave a ameaça que ele faz em 2Cor 13,1-4. Paulo não pensa "ter complacências" para com os que "exigem prova de que Cristo fala em mim"; neste delicado assunto, partindo de sua fraqueza, ele vai demonstrar-lhes o "poder de Deus". E como o faria? Seguramente mediante um processo judicial, coisa que se pode inferir do recurso ao texto de Dt 19,15, que vai nesta direção[28].

Obviamente, este tema do poder, nas "igrejas" em que começou a estabelecer e a difundir o Apóstolo Paulo, mereceria ser analisado mais detalhadamente e com maior profundidade. É um trabalho que já foi feito a partir de diversos pontos de vista[29]. Com o que foi afirmado, parece ser suficiente para fazer-nos uma ideia das pretensões de poder que teve Paulo, coisa que ele nunca escondeu. Sendo assim, qualquer um compreende sem dificuldade que desde os primeiros escritos que nos dão conta das origens do cristianismo ficaram evidentes os problemas, as tensões e os conflitos que a Igreja sofre e arrasta desde os seus mais remotos inícios. Sabemos, através dos evangelhos, que Jesus teve de resolver as primeiras tensões que já se produziram entre os Doze, seus seguidores da primeira hora, por este motivo. É bem conhecido o relato que fala da ambição de Tiago e João, os filhos de Zebedeu, quando pediram para ser instalados nos primeiros postos "no dia da glória" do Messias (Mc 10,37b), "no teu Reino" (Mt 20,21b). Uma petição de privilégios que provocou tensão no grupo e

logicamente "se indignaram" (Mc 10,41; Mt 20,24). As ambições dos "oportunistas" começaram muito cedo na Igreja, antes de sua constituição como tal, quando ainda estava dando seus primeiros passos. E sabemos que Jesus optou pelo saudável. Disse àqueles primeiros apóstolos que eles nem faziam ideia do que estavam dizendo: "*Não sabeis o que pedis*" (Mt 20,22; Mc 10,38). O Evangelho de Lucas dramatiza ainda mais este incidente enquanto o transporta, na tensão conflituosa dos ambiciosos, ao momento mesmo da cena da despedida (Lc 22,24-27). E sabemos o ensinamento que, com este motivo, Jesus lhes deu: *quem quiser ser o primeiro tem de se fazer 'escravo'* (*doulos*) *dos outros* (Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 22,27). O que o quarto evangelho traduz em forma de relato ao narrar o lava-pés (Jo 13,12-15), que era específico dos escravos, nas sociedades mediterrâneas daquele tempo.

Jesus não suportou as pretensões de poder, importância ou privilégio. Por isso cortou pela raiz as discussões dos discípulos sobre qual deles era o mais importante (Mc 9,31-32; Mt 18,1-5; Lc 9,46-48). Assim como não tolerou a postura que Pedro adotou ao rechaçar o destino do fracasso final que esperava Jesus em Jerusalém (Mt 16,21-23 par.).

No tema do poder religioso – e poder na Igreja –, o Evangelho não deixa nem margem de dúvidas, tampouco de discussões, se for verdade o que Jesus disse a Pedro, o primeiro dos apóstolos, que não se mostrava disposto a colocar-se em último lugar, a ser o último, a renunciar a toda importância e a todo privilégio. Pelo visto, o desejo de Pedro era evangelizar. Mas ele queria fazê-lo com poder e comando. Por isso não cabia em sua cabeça que o Messias terminaria sua vida condenado, torturado e executado, não como uma "vítima propiciatória", como ensinava Paulo. Não. O Messias Jesus acabaria executado como um malfeitor. E é isto que Pedro não tolerava. Jesus, no entanto, pensava – de Pedro e de todos os que pensavam como Pedro – que todos eram portadores de um projeto

simplesmente "satânico". Foi justamente isso que Jesus disse a Pedro: "Afasta-te de mim, satanás" (Mt 16,23).

O contraste entre o pensamento sobre o poder que aparece nos evangelhos e o que antes havia aparecido nas cartas de Paulo é evidente. Hoje, os muitos que buscam ser coerentes com o Evangelho se sentem seduzidos pelo pensamento e pela conduta de Jesus. No entanto, a semente do poder religioso na Igreja já estava semeada há uns trinta anos antes dos evangelhos. E o fato é que "as circunstâncias históricas de muitas comunidades em sua caminhada para o século II parece tê-las levado a estruturas de liderança mais rígidas. A legitimação da autoridade dos responsáveis se converteu em principal meio para garantir a sobrevivência das comunidades"[30]. Isto é o que dá a entender, se dúvida alguma, a orientação autoritária que vai se acentuando nas cartas aos Colossenses e aos Efésios, que já marcam um caminho sem volta. Provavelmente os códigos familiares e as estruturas de liderança davam mais segurança e estabilidade às "igrejas", embora tivessem de pagar um preço muito elevado. O preço da liberdade, garantida pelo poder do *pater familias*, amo e chefe da casa. E da comunidade[31].

Por fim, precisamos lembrar e analisar um tema capital: *o do culto sagrado*. Digo que é um "tema capital" porque um *elemento essencial do culto é o ritual*. Sem rituais religiosos não existiria o culto sagrado.

Porém, antes de entrar na análise do que este tema representa na história do cristianismo, é importante recordar dois fatos que, ao menos em seu conteúdo mais básico, são indiscutíveis. O *primeiro destes fatos* é o que já foi indicado no título do presente capítulo. Quero dizer que, tal como foram evoluindo as coisas na história do fenômeno cristão em seu conjunto, é um fato que a Igreja, da forma como ela se organizou e da forma como está presente na sociedade, nela está mais presente e operativa a religião do que a humanidade. *Na Igreja se nota, se vê e se sente mais religião do que*

humanidade. A Igreja se situa no âmbito da religião. Não se situa, nem com a mesma espontaneidade nem com a mesma proporção, no âmbito do humano, do mais profundamente humano. E, o mais preocupante (do que estou dizendo), é que muita gente – gente profundamente religiosa – não viu nem vê nisto problema algum. Inclusive pensaram e pensam ainda: Por qual motivo colocar esta questão? Na realidade, ao colocar-nos esta questão, estamos tocando um dos problemas mais preocupantes da Igreja. Sobretudo nos tempos em que estamos vivendo. Tempos de profundo rechaço da religião ou de crescente desinteresse por ela. Ao identificar "Igreja" e "religião", quando a religião se vê marginalizada por grandes setores da sociedade e da cultura, igualmente e na mesma medida a Igreja também se vê marginalizada e excluída. Mais adiante tentaremos compreender a profundidade do problema que isto representa.

O *segundo fato* que interessa ter presente é que, segundo está demonstrado à saciedade, *os rituais, especialmente os ritos de sacrifício, são os elementos mais antigos da ação religiosa*. Fato que foi suficientemente bem demonstrado no último meio século[32]. Ao dizer isto, deparamo-nos com a seguinte realidade: a própria base do cristianismo é um assassinato, a morte inocente do Filho de Deus[33]. Como já vimos, o Apóstolo Paulo interpretou este fato da forma mais radical com a qual se refere à intervenção divina neste assassinato. Porém, inclusive pensando naquilo que realmente aconteceu na vida histórica de Jesus, o fato foi que Jesus morreu de forma violenta e cruel. Além do mais, tudo isto nos vem dizer que, tal como aconteceram as coisas na evolução e no desenvolvimento do ser humano, o fato religioso teve suas primeiras origens nos ritos de sacrifício. De forma que os rituais e cerimônias sagradas apareceram, na pré-história da religião, milhares de anos antes que começasse a existir alguma ideia de Deus[34]. Por isso, dos cem mil anos que, segundo se aceita comumente entre os paleontólogos, o *Homo sapiens* tem, pelo menos uns noventa mil o ser humano viveu sem ter nem ideia de Deus. Como então

os humanos expressavam seus anseios de transcendência (enquanto lhes era possível), segundo as diversas representações que eles mesmos se faziam? Sem dúvida alguma, mediante os ritos funerários e, em geral, através dos rituais de sacrifício. O importante estudo de Ina Wunn, *Die Religionen in vorgeschichlicher Zeit* (2005), analisa detalhadamente como no Mesolítico (uns dez mil anos a.C.) a morte e os enterros eram acompanhados de requintados rituais, muito embora não se faça menção alguma a crenças em Deus[35].

Sendo assim, compreende-se – e não nos deve surpreender – a tenaz presença dos ritos (e, em geral, das expressões cultuais ligadas ao ritual) nas tradições religiosas que foram descobertas no mundo inteiro. Desde a religião mais antiga que se conhece, a religião da Mesopotâmia, os ritos sagrados e os rituais ocuparam um lugar central na prática do religioso[36]. Observe-se que – e isto não é novidade – a oposição ao culto ritual foi muito forte por parte dos profetas de Israel. Ao extremo de alguns autores, como J. Vellhausen e P. Volz, afirmarem que o Deus do Antigo Testamento odeia o culto por ser ímpio em seu fundamento mesmo[37]. Entretanto, sem entrar aqui nesta antiga *quaestio disputata* entre os especialistas da história bíblica, o fato é que, nas origens do cristianismo, este problema volta a aparecer na confrontação entre a conduta de Jesus e a de Paulo.

O comportamento mais chocante, e os ensinamentos que mais chamam a atenção sobre todo este assunto, são simplesmente o que fez e disse Jesus de Nazaré sobre o culto sagrado e seus ritos correspondentes. Sabemos, obviamente, e não vale a pena deter-nos neste ponto, que *Jesus foi um homem profundamente religioso*. Sua relação (tão íntima, tão profunda) com o Pai e suas incessantes referências a Deus como Pai de bondade e proximidade colocam em evidência que sua relação com esse Deus era central e determinante em sua vida. Daí a quantidade enorme de referências que os evangelhos nos mostram da prática da oração, que foi tão frequente na vida de Jesus, até o final mesmo, gritando a Deus seu

desamparo (Mt 27,46; Mc 15,34) e sua confiança (Lc 23,46). Nisto não precisamos mais insistir.

O problema não está em saber se Jesus foi ou não um homem profundamente religioso. A questão reside em saber *como Jesus praticou sua religiosidade e o que Ele ensinou aos outros a respeito de como e em que consiste essa religiosidade*.

Sabemos que Jesus foi um homem conflituoso. E também sabemos que seus embates não foram com os poderes civis ou militares. Nem com os estrangeiros, os crentes de outras religiões, os pecadores, as pessoas de vida desregrada etc. Os conflitos de Jesus foram conflitos com "os homens da religião": os sacerdotes, sobretudo os sumos sacerdotes, os letrados ou mestres da Lei religiosa, e os mais piedosos e observantes daquela religião, os homens da facção farisaica. Ou seja, o *conflito de Jesus foi um conflito mortal com a religião representada em seus dirigentes ou em seus mais fiéis observantes*, os que mandavam na religião e os que obedeciam à normativa religiosa. Mas, que fique claro: não busquemos explicações a este fato dizendo que Jesus se enfrentou com aquela religião e com seus representantes porque tais representantes eram degenerados ou perdidos. Se o que Jesus queria remediar fosse a maldade pecaminosa das pessoas relacionadas com a religião, ter-se-ia comportado com aquelas pessoas exatamente como se comportou com os outros pecadores e pecadoras que abundam na Palestina daquele tempo. Jesus sentou-se à mesa com fariseus importantes (Lc 7,36; 14,1), bem como com pecadores e publicanos (Mc 2,15; Lc 15,1-2; 19,5b). Entretanto, ao passo que elogiou os pecadores e publicanos (Mc 2,17; Lc 15,3s.; 19,9), aos fariseus que o convidaram jogou-lhes na cara o que tinha que dizer, sem papas na língua (Lc 7,44-47; 14,2-6).

Sendo assim, e se lermos os evangelhos sem preconceitos, o que espontaneamente chama a atenção é que, na vida pública, a partir do

batismo recebido de João, Jesus nunca aparece organizando atos ou cerimônias de culto ritual. É certo que as citações veterotestamentárias de Jesus como realizador das promessas bíblicas cruzam toda a obra de Mateus e de Lucas[38]. Entretanto, o que não se diz em parte alguma é que Jesus cumpriu (ou foi o realizador) das práticas rituais ou das celebrações sagradas do povo de Israel. Muito pelo contrário! O que expressamente afirma o Evangelho de Mateus é que Deus *quer misericórdia e não sacrifícios* (Os 6,6). Um texto que Mateus repete doze vezes: quando Jesus explicou por que comia com os publicanos (9,13) e quando explicou que violou o sábado para que os discípulos não passassem fome (12,7). Muito se discutiu sobre o alcance desta afirmação de Jesus[39]. Entretanto, se levarmos em conta a conduta global de Jesus ao longo do seu ministério, o que obviamente se deduz é que o Deus de Jesus não "antepõe" a misericórdia (com os pecadores e com os famintos) ao culto religioso. O que Jesus afirma é que *nos relacionamos com Deus por meio da misericórdia*, não *pela eficácia do culto*. Sublinhando, além disso, que a misericórdia não deve ser entendida como simples piedade, mas no sentido forte de fazer justiça. A justiça que Deus quer e que se opõe às estruturas próprias do *status quo*, que impedem que haja pão (e tudo o que isso representa) para todos os humanos, superando leis que tornam impossível a igualdade de direitos[40]. Por outro lado, e na mesma direção do que estamos vendo, sabemos que Jesus disse aos fariseus que a pureza de coração é que importa, não a pureza ritual (Mc 7,14-23; Mt 15,10-20)[41].

Entretanto, sem dúvida alguma, é no Evangelho de João que se vê e se sente com mais clareza (e até com atrevimento) como, na missão de Jesus, o *determinante não foi a religião e seus rituais, mas sua humanidade e a sensibilidade diante do sofrimento ou da felicidade dos outros*. É isto que fica patente praticamente desde o início deste evangelho. E quando Jesus reuniu seus primeiros seguidores (Jo 1,35-51), o relato nos apresenta imediatamente – como paradigma para o resto daquilo que nos quer

ensinar – *dois fatos* que são os pilares sobre os quais se orienta toda a sua mensagem[42]. *O primeiro* destes fatos é o das Bodas de Caná, no qual surpreendentemente Jesus substituiu a água das "purificações rituais" (*ton katharismón*) (Jo 2,6)[43] pelo melhor vinho de uma festa de amor entre seres humanos que se unem. Isso, sem pôr nem tirar, é uma boda, o que quer dizer literalmente que *Jesus fez com que o amor humano fosse a substituição dos rituais religiosos*. *O segundo fato*, que o quarto evangelho adianta e coloca no início da vida pública de Jesus, é a expulsão violenta dos vendilhões do Templo (Jo 2,12-22). Neste caso, trata-se da substituição do "lugar sagrado" (*hieron*) (Jo 2,14) pela relação pessoal (a pessoa mesma de Jesus) (Jo 2,19-22). Na teologia do Evangelho de João não se adora Deus num espaço determinado, mas "em espírito e verdade" (Jo 4,21-24).

Sendo assim, segundo as ideias de Jesus, nem os rituais nem o templo são as mediações religiosas que nos relacionam com Deus. Além disso, o autor deste evangelho se encarrega de sublinhar que Jesus nunca se dedicou a administrar o rito do Batismo (Jo 4,1-2)[44]. Como tampouco se pode afirmar que, segundo os quatro evangelhos, instituiu o rito da Eucaristia. No relato que João faz da Última Ceia não se diz nada de um ritual relacionado com o pão e o vinho. Exatamente onde os sinóticos falam de pão e vinho, entre o anúncio da traição de Judas (Mc 14,17-21 par.) e o anúncio da negação de Pedro (Mc 14,27-31 par.), e no Evangelho de João, entre o anúncio do traidor (13,21-32) e a predição da negação de Pedro (13,36-38), o que João lembra é o "código distintivo"[45] dos cristãos, que consiste em querer-se entre si como Jesus sempre os amou. Tanto que saber-se-á se são discípulos de Jesus não por um ritual, mas pelo muito que se querem mutuamente (Jo 13,33-35). E assim, a ordem de "fazei isto em minha memória" em João não se refere a nenhum cerimonial, mas ao lava-pés, que é o mesmo que perpetuar o serviço dos escravos (Jo 13,14-15). João interpreta assim o fato da ceia e do pão partido e compartilhado[46]. A mudança que, sobretudo a partir do século III, se levou a cabo, vem nos

dizer que foi a mudança "do simpósio para a Eucaristia", o que na realidade representa "a evolução do ritual do refeitório ao altar, e do mundo social do banquete ao da ordem social"[47]. À medida que a ceia de Jesus se cristalizou e se converteu num cerimonial ritual (um *rito sagrado*), nesta mesma medida a Igreja se afastou da sociedade, da cultura, da vida das pessoas e, sobretudo, daquilo que mais desejamos na vida: sentir-nos compreendidos, acompanhados, queridos, seguros, amparados sempre pelo "sentimento de grupo", que determina a identidade de nossas vidas e de nossa convivência com os outros nesta vida[48].

Esta sacralização e este ritualismo, que se produziram na Igreja com o passar do tempo, têm sua razão de ser e sua explicação no fato que, tão certo como *a ausência de ritos sagrados na vida terrena de Jesus,* é igualmente verdadeira e está bem demonstrada *a presença de ritos religiosos na atividade apostólica de Paulo*. Este assunto tem sido muito estudado. E está amplamente demonstrado. É bem verdade que estudiosos do cristianismo nascente defenderam a ausência total de ritos religiosos nas primeiras comunidades cristãs[49]. Entretanto, os dados históricos mais confiáveis que temos dizem exatamente o contrário. Nas "igrejas" que Paulo foi fundando em suas viagens celebravam-se reuniões cultuais com seus rituais religiosos. Celebrações das quais temos ampla documentação nas próprias cartas de Paulo e nas deuteropaulinas (Efésios e Colossenses).

Aqui é importante compreender a importância dos ritos, concretamente na experiência religiosa e na vida de um grupo religioso. Frequentemente as pessoas não se dão conta disto. Tampouco tomam consciência das consequências que disto derivam. Por isso, antes de explicar o que Paulo fazia em suas comunidades, importa dizer algo sobre o que representam os ritos e os rituais religiosos, que são bem mais do que muitas vezes pensamos. Obviamente, não se trata aqui de analisar a razão de ser e os conteúdos do "rito". Para o que nos interessa neste trabalho basta ter presente que, no âmbito da biologia, entende-se por *rito* "um esquema de

comportamento desligado de sua função pragmática"[50]. Este fenômeno já se produz em não poucas espécies animais, por exemplo, nas relações de casal, para assim tornar estáveis essas relações. Por isso os ritos constituem um fator importante na sobrevivência das sociedades humanas, que desde incontáveis gerações se converteram (os ritos) em fatores de seleção. Isto equivale a dizer que quem não quer ou não pode adaptar-se aos ritos da sociedade ou do grupo não tem nenhuma possibilidade de prosperar nesta sociedade ou neste grupo; somente os indivíduos integrados, mediante a observância dos ritos estabelecidos, podem chegar a ocupar posições de influência[51]. Outro dado importante: quando falamos das crenças religiosas e do papel que a colocação em prática dos ritos desempenha, está mais do que comprovado que "o âmbito de comportamento primário (de uma crença ou de um mito religioso) é o rito, não é o *ethos*"[52]. Dito mais claramente: *o fator decisivo na conduta da grande maioria das pessoas crentes não é a ética, mas os ritos*. Por que isto acontece assim? Porque, como já se afirmou com justeza, "os ritos são ações que, devido à exatidão e o rigor na observância das normas, se constituem num fim em si mesmos"[53]. Disto decorrem duas consequências: 1ª) *Os ritos tranquilizam a consciência* da pessoa religiosa, já que o observante (por sua própria observância) concede ao rito perfeitamente executado uma espécie de eficácia automática para sentir-se libertado dos sentimentos de culpa. 2ª) *Os ritos não melhoram o comportamento ético*, pela simples razão de que (sem dar-nos conta) se constituem num fim em si mesmos, o que reforça a paz de consciência e a segurança na observância. Tudo isto explica a razão pela qual muita gente religiosa é conhecida e reconhecida como crente *mais por sua observância ritual do que por sua exemplaridade ética*.

A consequência, que decorre do que foi afirmado, é tão iluminadora quanto patética, visto que a grande originalidade de Jesus, que os evangelhos destacam, é seu enfrentamento com a fidelidade à observância ritual. Daí seus conflitos com os fariseus observantes, com os mestres da Lei

e com os sacerdotes do Templo. Porque, sem dúvida alguma, *Jesus viu que quando uma pessoa centra sua vida no cumprimento fiel dos ritos estabelecidos, ela se sente em paz e segura, o que pode justificar as condutas mais injustas e, além disso, cegar a sensibilidade das pessoas para com o sofrimento alheio.*

Isto, que ficou tão claro e foi tão determinante na vida (e na morte) de Jesus, em grande medida passou inadvertido a Paulo. Obviamente, sabemos que Paulo insistiu em suas frequentes exortações à unidade e ao amor mútuo entre os cristãos (Rm 13,8-10; 1Cor 13,1-13; Gl 3,25-29; 5,22-24; Fl 2,1-18). Entretanto, é um fato que entre Jesus e Paulo existiu uma profunda diferença. Provavelmente, na mentalidade de Paulo influenciou o fato dele ter exercido seu ministério principalmente em cidades, não em povoados ou aldeias como se desenvolveu o ministério público de Jesus[54]. Porém, o problema que enfrentamos aqui não é meramente sociológico, mas principalmente teológico. Jesus viu que o ser humano se encontra com Deus quando se encontra com os outros, sobretudo com quem mais sofre na vida. Paulo não via as coisas assim. Porque *o centro das preocupações religiosas de Paulo não foi o sofrimento, mas o pecado*. O que estava em jogo não era a melhor relação possível com o outro (o que sofre), mas com Deus (o que nos congrega para a salvação). Daí por que os cristãos das comunidades de Paulo tinham que se perguntar não onde estão os que sofrem, os que passam fome, os enfermos, os pecadores desprezados, os humilhados (crianças, órfãos, viúvas), mas tiveram que se perguntar onde encontrar Deus, onde vencer o pecado, onde estaria o caminho da salvação, onde seria possível louvar juntos o Senhor da glória etc. E isto equivalia a perguntar-se: Onde se poderia encontrar "o sagrado?"[55].

A resposta a esta pergunta, para os cristãos educados na fé por Paulo, foi clara: nossa busca encontra sua devida resposta "na *ekklesía*". Ainda que não seja seguro com que frequência se reuniam aquelas comunidades, o mais provável é que tinham reuniões assíduas, talvez semanais (1Cor 5,4;

11,17.18.20.33.34; 14,23.26)[56]. Nestas reuniões, tudo devia realizar-se com tal espírito e tal exatidão que, se nela "entrar um não crente ou um simpatizante" (1Cor 14,24), ao tomar parte da reunião, "caindo de joelhos, adorará a Deus, confessando que realmente Deus" está com aquela comunidade de crentes (1Cor 14,24-25). Logicamente, ao dizer isto, Paulo estava se referindo a uma reunião de culto religioso. Nestas reuniões, além disso, falava-se em línguas estranhas (1Cor 14,4ss.), utilizavam-se instrumentos musicais, tais como flautas e cítaras (1Cor 14,7), faziam-se orações (1Cor 14,14), rezava-se impulsionados pelo Espírito (1Cor 14,15), davam-se bênçãos (1Cor 14,16). Além do mais, na comunidade havia "profetas", que deviam falar ordenadamente (1Cor 14,29-32), ao passo que as mulheres não podiam falar na assembleia, deviam ficar caladas (1Cor 14,34-35). É evidente que, com todos estes dados na mão, fica inteiramente lógico concluir que as "igrejas" dirigidas por Paulo viviam com toda naturalidade uma série ampla de rituais religiosos, nos quais os primeiros cristãos, antes de conhecer os evangelhos e o que tinha sido a vida de Jesus, viam e viviam tais ritos como algo inteiramente natural, conveniente e necessário.

Menção especial deve ser feita ao Batismo e à Ceia do Senhor. Quanto ao *batismo*, sabemos que o verbo grego *bápto* e o substantivo *baptizô* eram usados na Antiguidade para designar lavatórios rituais relacionados com a purificação dos pecados[57]. A expressão por si só, portanto, nos situa no âmbito do ritual, relacionado obviamente às práticas religiosas. Sendo assim, é bem conhecida a importância que Paulo concedeu ao Batismo. Por meio deste ritual, os cristãos vivem "em Cristo" e "revestidos de Cristo" (Gl 3,26-27). Além do mais, o Batismo "em Cristo" é Batismo "em sua morte" (Rm 6,3ss.). De modo que a morte de Cristo na cruz se converte na própria morte do cristão: "Com Ele fomos sepultados no Batismo..., para que assim também nós vivamos uma vida nova" (Rm 6,4). Desta maneira nos tornamos "corpo de Cristo", ou seja, trata-se de um Batismo "na Igreja" (cf.

Gl 3,27ss.; 1Cor 12,13). O Batismo, que foi determinante na Igreja nascente, se constitui assim (na linguagem teológica de Paulo) no cerimonial religioso que introduz os cristãos no âmbito próprio e específico do "ritual" e do "sagrado". O "Movimento de Jesus", que originou o ponto de partida do cristianismo como uma religiosidade leiga e centrada "no humano", viu-se deslocado, pela teologia de Paulo e antes que se conhecesse os evangelhos, para um âmbito distinto, o âmbito do "sagrado" e do "ritual". Assim, o projeto de Jesus deixou de ser um "relato na história" e passou a ser um "dogma para a eternidade".

Quanto à *Ceia do Senhor*, o problema é mais complexo, já que dessa Ceia a Igreja nascente nos deixou quatro relatos (1Cor 11,23-26; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,17-20). Não se trata aqui, obviamente, de repetir ou de tentar resumir a enorme quantidade de estudos, teorias e sentenças que biblistas e teólogos publicaram sobre estes relatos. De qualquer modo, é importante deixar claro que, em tais relatos, se recorda a Ceia de Jesus com seus discípulos mais próximos, Ceia celebrada na noite anterior ao dia em que foi condenado e executado. Não parece, portanto, aceitável a ousada teoria que tenta explicar a "Ceia do Senhor" a partir do "simpósio" ou banquete de que nos informam autores bem conhecidos da Antiguidade[58]. Por outro lado, como é bem conhecido, existe um notável desacordo entre os especialistas quanto ao dia em que Jesus celebrou a Ceia de despedida. Foi no dia da Páscoa (segundo os sinóticos) ou foi na véspera (como afirma João)? Não existe acordo possível sobre esta questão, já que os argumentos, *prós* e *contra* de uma ou de outra opinião, são incertos e dão margem à continuidade dessa discussão. Seja como for, e seja qual for a opinião que se adote, nunca se deve prescindir de um fato evidente, a saber: *a data* da Ceia não determina *a condição ritual* daquela Ceia. Os três sinóticos, que fixam a Ceia no dia da Páscoa, ao relatar o que se fez naquela Ceia, não mencionam nem o cordeiro pascal, nem o sacrifício ritual do cordeiro no templo, nem falam das ervas amargas que deviam ser comidas, nem

mencionam os *mazzen*, nem dizem palavra alguma sobre a *haggadá* pascal, tampouco aludem ao primeiro *hallel*[59]. Esta total ausência de menção ou lembrança dos rituais próprios da "Ceia pascal" faz suspeitar – pelo menos isso – que o propriamente ritual daquela noite (se não é certo o que expressamente afirma o quarto evangelho) não teve ali significação alguma. Tampouco se deu importância ao ritual[60].

Entretanto, o mais importante que devemos lembrar quando falamos do presumível "ritual eucarístico" das igrejas nascentes, é que Paulo, em 1Cor 11,17-34, nos informa sobre as divisões que existiam na comunidade de Corinto (1Cor 11,18). As divisões que ali se haviam produzido eram divisões entre ricos e pobres. É verdade que, naquela comunidade, não havia "nem muitos sábios, nem muitos poderosos, nem muitos de famílias distintas" (1Cor 11,26). Entretanto, se não havia "muitos", alguns, pelo menos, havia. O que, por outro lado, era indispensável nas "igrejas" que Paulo organizou. Pois se aquelas "igrejas" eram "assembleias" cultuais para reuniões numerosas seriam necessárias casas grandes e espaçosas. Ou seja, deviam ser casas de gente rica e abastada[61]. A religião de ritos, culto sagrado e solenidades sagradas, por mais insipientes que sejam, será sempre uma Igreja de ricos e poderosos. Pois bem, dito isto, a solução que Paulo encontrou para o problema daquelas divisões consistiu em que os ricos celebrassem suas comilanças em casa, e que, na Ceia do Senhor, todos (ricos e pobres) comessem juntos, compartilhando da mesma maneira o pão e o vinho (1Cor 11,33-34)[62]. Obviamente, pode-se afirmar que Paulo acreditava que as divisões da comunidade de Corinto contradizem o significado mais profundo da "Ceia do Senhor", segundo o que ele mesmo expõe em 1Cor 10,16-17[63]. Mas também é verdade que aquelas divisões se produziram desde o momento em que Paulo separou a Ceia da eucaristia, isto é, a comida compartilhada (comensalidade) do rito do pão e do vinho consagrados. Ali se estabeleceu o ponto de partida de um processo que acabou dissociando a *vida* do *rito*. Jesus instituiu uma "Ceia" e agora temos

a "missa". Quem poderia demonstrar que esta dissociação (com suas consequências) foi um fato pretendido e programado por Jesus?

A tudo o que foi dito até aqui se deve ainda acrescentar algo que interessa ao estudo que este livro apresenta. Trata-se de lembrar que as cartas aos Colossenses e aos Efésios (chamadas deuteropaulinas) refletem a continuação e a consolidação do processo de institucionalização da Igreja imediatamente posterior a Paulo[64]. A este propósito, pode-se afirmar que, ao que parece, o mais provável é que a prática de rituais sagrados, nas "igrejas" que foram organizadas depois de Paulo, consolidou-se e fez-se mais consistente. Com isto igualmente tornou-se mais sólida e estável a experiência do "sagrado", dada a forte conexão que se produz entre os "rituais religiosos" e o sentimento do "sacrado"[65]. Por isso, sem dúvida, nestas cartas se insiste que, durante as assembleias cristãs, eram proferidos salmos, hinos e cânticos espirituais (Ef 5,19-20; cf. Cl 3,17), bem como se realizavam bênçãos e ações de graças (Ef 1,3-14; cf. 1Cor 1,3; 1Pd 1,3). A literatura sobre este assunto é abundante[66]. Com isso se pretende indicar que o vocabulário relacionado com o rito do Batismo tinha como objetivo lembrar a conduta propriamente cristã (cf. Cl 1,12-14; 2,9-15; 3,1-3.10-11; Ef 1,11-14; 2,1-6; 4,4-6.22-24.30; 5,25-27)[67].

Não obstante tudo, cuidado! Desta abundância de manifestações e expressões rituais não deveríamos concluir, com mais pressa do que profundidade, que os primeiros cristãos prestaram culto religioso a Jesus. Isto, que pode parecer evidente, não é tão evidente assim. O mais provável é que Cristo foi mais *o tema* dos louvores e hinos do que *o destinatário* de um presumível culto que, na realidade, parece não ter existido. Como já se disse acertadamente, os primeiros cristãos não concebiam Jesus somente como aquele através do qual *os crentes chegam até Deus*, mas também como aquele pelo qual *Deus chega aos crentes*[68]. Em última análise, Jesus é a encarnação de Deus. E, neste sentido, Jesus é a humanização de Deus.

Definitivamente, em Jesus se nos revela Deus, se nos dá a conhecer o Inalcançável, o Desconhecido, o Transcendente[69].

Em todo caso, e seja o que for do culto que os primeiros cristãos prestaram a Jesus ou a Deus (ou a Jesus e a Deus), o fato é que aqueles cristãos aprenderam rapidamente e puseram em prática, com não pouco entusiasmo e fidelidade, uma série de cerimônias e ritos cultuais que tiveram um resultado de consequências imprevisíveis. Aquelas primeiras *ekklesíai* (assembleias de cristãos), às que Paulo se dirigia e eram dirigidas pelo próprio Paulo, se entregaram à tarefa religiosa quase sem ter conhecimento e experiência, que deveriam ter tido, de *quem foi Jesus, como viveu aquele Jesus, o que significava sua mensagem sobre o reinado de Deus e o que representa na vida assumir e integrar como projeto o "seguimento" daquele Jesus, que já havia morrido, e do qual eles não tinham suficiente conhecimento, nem a necessária experiência*. Em última análise, o resultado foi o fato bem conhecido: na Igreja, foi – e continua sendo – mais determinante e nela tem mais presença Paulo, e sua teologia, do que Jesus e seu Evangelho. Na prática diária da vida, isto se traduz no fato de que *temos mais religião do que humanidade*. Entretanto, o que significa isto? Por que isto se produziu?

---

[1]. PERVO, R.I. *Pablo después de Pablo* – Cómo vieron los primeros cristianos al Apóstol de los gentiles. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 20.

[2]. TRILLING, W. *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*. Munique, 1969, p. 40.

[3]. Rm 14,17; 1Cor 4,20; 6,9s; 15,24s.50; Gl 5,19-21; Ef 5,3-5; Cl 1,11-14; 4,11; 1Ts 2,10-12; 2Ts 1,4s. Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios* – Por la vida e la dignidad de los seres humanos. Bilbau: Desclée, p. 247-248.

[4]. LUZ, U. "*Basileia*". In: BALZ, H. & SCHEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 606 [ampla bibliografia sobre este ponto nas col. 600-602].

[5]. Também se encontram catálogos de vícios nas cartas pastorais: 1Tm 1,9-10; 2Tm 2,5; Tt 3,3. Para uma bibliografia sobre a origem destes catálogos em Paulo, cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*. Op. cit., p. 256-257.

[6]. Para um bom resumo desta controvérsia, que vem desde a metade do século XX, cf. ZAAS, P.S. "Catalogues and Context: 1 Corintians 5 and 6". In: *New Testament Studies*, 34, 1988, p. 622-629. • SCHRAGE, W. *Der Erste Brief and die Korinther*. EKK VII/1. Neukirchen, 1991, p. 385-395.

[7]. BUSTO, J.R. "Teología paulina y filosofía estoica". In: PIÑERO, A. (ed.). *Biblia y helenismo* – El pensamiento griego en la formación del cristianismo. Córdoba: El Almendro, 2006, p. 384.

[8]. TERTULIANO. *De Praescriptione Haereticorum*, 7. Cf. DUNN, J.D.G. *Comenzando desde Jerusalén*. Vol. I. Estella: EVD, 2012, p. 788.

[9]. BUSTO, J.R. "Teología paulina y filosofía estoica". Op. cit., p. 384.

[10]. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. 11. ed. Madri: Alianza, 2001, p. 144.

[11]. HIPÓLITO, *Ref. Haer*. 7.30 = Empédocles B 110. • DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Op. cit., p. 151 e 167, n. 123.

[12]. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Op. cit., p. 150.

[13]. HOLL, A. *Jesus in schlechter Geselschaft*. Munique: Haymon, 2002.

[14]. BORSE, U. *Der brief an die Galater*. Ratisbona: Puster, 1984, p. 198. Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios* – Por la vida e la dignidad de los seres humanos. Op. cit., p. 259.

[15]. Para um bom resumo do que representou a "gnose" nas origens do cristianismo, cf. KÜNG, H. *El cristianismo*: Esencia e historia. 7. ed. Madri: Trotta, 2013, p. 151-161. Para a melhor síntese sobre a "gnose", cf. RUDOLPH, K. *Die Gnosis* – Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig: Koehler & Amelang, 1977. • PETERSON, E. *Frühkirche, Judentum und Gnosis* – Studien und Untersuchungen. Friburgo: Herder, 1959. • PETERSON, E. *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt, 1982. Para uma obra divulgativa bem-documentada, cf. CULDAUT, F. *El nascimiento del cristianismo y el gnosticismo* – Propuestas. Madri: Akal, 1996. • JONAS, H. *La religión gnóstica*. Madri: Siruela, 2000. Indispensável conhecer os textos gnósticos da biblioteca de Nag Hammadi, editados e comentados por A. Piñero, J. Montserrat Torrents e F. García Bazán (*Textos gnósticos* – Biblioteca de Nag Hammadi. 4. ed. Madri: Trotta [vol. I, 2011; vol. II, 2009].

[16]. MACCULLOCH, D. *Historia de la Cristiandad*. Barcelona: Mondadori, 2011, p. 153.

[17]. IRINEU DE LYON. *Adv. Haer.*, I, 21,4.

[18]. PIÑERO, A. & MONTSERRAT TORRENTS, J. “Introdução geral”. In: *Textos gnósticos.* Op. cit., vol. I, p. 102.

[19]. PERVO, R.I. *Pablo después de Pablo*. Op. cit., p. 375.

[20]. LÉGASSE, S. *Pablo Apóstol* – Ensayo de biografía crítica. Bilbau: Desclée, 2005, p. 51-55.

[21]. Ibid., p. 82. • SCHNELLE, U. *Paulus* – Leben und Denken. Berlim: Walter de Gruyter, 2003, p. 56.

[22]. PESCH, W. “Orgê”. In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 591-592. • WILKENS, U. *La Carta a los Romanos*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 61.

[23]. Cf. MacDONALD, M.Y. *Las comunidades paulinas* – Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deutoropaulinos. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 77.

[24]. SCHÜTZ, J.H. *Paul and the Anathomy of apostolic Authority.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 26 [Society of New Testament Studies (Monograph Series, 26)]. • MEEKS, W.A. *Los primeros cristianos urbanos*. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 205.

[25]. SCHÜTZ, J.H. *Paul and the Anathomy of apostolic Authority.* Op. cit., p. 14. Cf. MEEKS, W.A. *Los primeros cristianos urbanos*. Op. cit., 205. Importante para todo este assunto é o estudo de J. Hainz: *Ekklesía: Strukturen paulinischer Gemeinde – Theoligie und Gemeinde – Ordnung* (Ratisbona: Pustet, 1972).

[26]. MacDONALD, M.Y. *Las comunidads paulinas*. Op. cit., p. 78-79.

[27]. Aqui Paulo não utiliza o substantivo *rhábdos* como o faz Mt 10,10 e Lc 9,3 (Q), no sentido de “bastão de caminhante”, mas em seu significado mais comum de “pau”, “vara” ou “bastão” (BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Op. cit., p. 1.295-1.296. Cf. ThWNT VI, p. 966-970).

[28]. MEEKS, W.A. *Los primeros cristianos urbanos*. Op. cit., p. 208. Importantes as referências que deste problema se fizeram ao poder da Igreja. Cf. SCHÜTZ, J.H. *Paul and the Anatomy of Apostilic Authority*. Op. cit., p. 187-203; 214-221. Já antes havia analisado o tema, mostrando algumas posturas críticas, GÜTTGEMANNS, E. *Der leidende Apostel und sein Herr.* Gotingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

[29]. Boa informação bibliográfica sobre este assunto no citado MEEKS, W.A. *Los primeros cristianos urbanos*. Op. cit., p. 311-348.

[30]. MacDONALD, M.Y. *Las comunidades paulinas*. Op. cit., p. 199.

[31]. LÜHRMANN, D. “Neutestamentliche Haustafeln und Antike Ökonomie”. In: *New Testament Studies*, 27, 1980-1981, p. 83-97.

[32]. MEULI, K. “Griechische Opferbraüche. Phyllobolia”. In: *Festschrift Peter von der Mühll*. Basileia: Schwabe, 1946, p. 183-288. • BURKERT, W. *Homo necans* – Interpretaciones de los ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia. Barcelona: Acantilado, 2013, p. 36-37, com abundante bibliografia.

[33]. LORENZ, L. *Das sogennante Bose* – Zur Naturgeschichte der Agression. Viena: Taschenbuch, 1963.

[34]. MARETT, R.R. “The tabumana formula as a minimum definition of religion”. In: *ARW*, 12, 1909, 186-194. • NILSSON, M.P. *Geschichte der grichischen Religion*. Munique: C.H. Beck, 1955, p. 47-60; 68-71.

[35]. WUNN, I. *Las religiones de la Prehistoria*. Madri: Akal, 2012, p. 202-214.

[36]. BOTTÉRO, J. *La religión más antigua*: Mesopotamia. Madri: Trotta, 2001.

[37]. RAMLOT, I. In: *DB*, Sup. VII, 1123, com bibliografia abundante.

[38]. THEISSEN, G. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 205.

[39]. LUZ, U. *El evangelio según san Mateo*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 73-74; 311-313, com ampla bibliografia.

[40]. CARTER, W. *Mateo y los márgenes* – Una lectura sociopolítica y religiosa. Estella: EVD, 2007, p. 399.

[41]. DUNN, J.D.G. *Jesús recordado*. Estella: EVD, 2009, p. 654.

[42]. Assim o destaca G. Theissen em *La religión de los primeros cristianos* (Op. cit., p. 231-232).

[43]. THYEN, H. “Katharismós”. In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Op. cit., p. 2.102-2.193. • FORSTELL, J.T. “The Word of the Cross”. In: *AnBibl*, 57, 1974, p. 155s. [Roma].

[44]. O mais provável é que as referências que dão conta de que Jesus ou seus discípulos batizavam são meramente redacionais. Cf. BROWN, R.E. *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbau: Desclée, 2010, p. 58-59.

[45]. MATEOS, J. & BARRETO, J. *El evangelio de Juan*. Madri: Cristiandad, 1979, p. 613.

[46]. É decisivo lembrar que a ceia de despedida, tal como a relatam os evangelhos, não se refere em nenhum momento aos rituais próprios da “ceia pascal”. Nenhum evangelista se refere ao

cordeiro, nem ao sacrifício do cordeiro no templo, nem aos distintos copos de vinho que tinha que tomar no ritual da Páscoa, nem às ervas amargas. Todos estes elementos, que estavam em vigor no tempo de Jesus, não aparecem nos relatos dos evangelistas. Aquele não foi um "ritual sagrado", mas um "simpósio", expressão da comensalidade, da vida compartilhada (Cf. LÉON-DUFOUR, X. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1997, p. 456-457. • SMITH, D.E. *Del simposio a la eucaristía* – El banquete en el mundo cristiano antiguo. Estella: EVD, 2009, p. 412-431).

[47]. SMITH, D.E. *Del simposio a la eucaristía*. Op. cit., p. 431.

[48]. DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madri: Cristiandad, 1975, p. 178-179.

[49]. JUDGE, E.A. "The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History". In: *Journal of Religious History*, 11, 1980, p. 212.

[50]. LORENZ, K. *Das sogennante Böse* – Zur Naturgeschichte der Agression. Viena: Taschenbuch, 1963, p. 89-127. • EIBL-EIBESFELDT, I. *Liebe und Hass* – Zur Naturges-chichte elementarer Verhaltensweisen. Munique: Piper, 1970, p. 60-70. Cf. BURKERT, W. *Homo necans*. Op. cit., p. 51s.

[51]. BURKERT, W. *Homo necans*. Op. cit., p. 65-67.

[52]. THEISSEN, G. *La religión de los primeros cristianos*. Op. cit., p. 151.

[53]. Ibid., p. 151-152. Cf. LANG, B. "Ritual/Ritus". In: *HRWG* IV, p. 442-458.

[54]. MEEKS, W.A. *Los primeros cristianos urbanos*. Op. cit., p. 23-92.

[55]. MacDONALD, M.Y. *Las comunidades paulinas*. Op. cit., p. 100.

[56]. ROWLAND, C. *Christian Origins*: An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism. Londres: D. Gowler, 1985, p. 240-241.

[57]. BEASLEY-MURRAY, G.R. "Bautismo". In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E. & BIETENHARD, H. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 160-161.

[58]. SMITH, D.E. *Del simposio a la eucaristía*. Op. cit., p. 275-278 [com abundante bibliografía, p. 433-473].

[59]. LUZ, U. *El evangelio según san Mateo*. Vol. IV. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 163.

[60]. Cf. STEMBERGER, G. "Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments". In: *Kairos*, 29, 1987, p. 147-158.

[61]. AGUIRRE, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*. Estella: EVD, 2009, p. 90. Cf. KLAUCK, H.J. Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. *SBS*, 103, 1981, p. 15-40 [Stuttgart].

[62]. THEISSEN, G. "Integración social y acción sacramental – Un análisis de 1Cor 11,17-34". In: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985, p. 257-283.

[63]. Ibid., p. 280.

[64]. MacDONALD, M.Y. *Las comunidades paulinas*. Op. cit., p. 133.

[65]. GEERTZ, C. "Religion as a Cultural System". In: BANTON, M. (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* Londres: Tavistock Publications, 1966, p. 25-34.

[66]. BURGER, C. *Schöpfung und Versöhnung*. Neukirchen/Vluyn: Neukirchener, 1975. • DEICHGRÄBER, R. *Gotteshymnus und Christushymnus in der Frühen Christenheit* – Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 5. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. • ALETTI, J.-N. *Colossians 1,15-20*. Roma, 1981. • SANDERS, J.T. *The New Testament Christological Hymns*: Their Historical Religious Background. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Cf. MacDONALD, M.Y. *Las comunidades paulinas*. Op. cit., p. 204. • Importante tb. o aporte de J.D.G. Dunn, *Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (Estella: EVD, p. 53-59). • HENGEL, M. "Hymns and Christology". In: HENGEL, M. *Between Jesus and Paul*. Londres: SCM, 1983, p. 78-96.

[67]. MacDONALD, M.Y. *Las comunidades paulinas*. Op. cit., p. 207.

[68]. DUNN, J.D. *Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?* Op. cit., p. 167.

[69]. CASTILLO, J.M. *La humanización de Dios* – Ensayo de cristologia. 2. ed. Madri: Trotta, 2010, p. 119-152.

9
De Jesus ao descrédito de "ser humano"

O problema capital que este livro aborda não se refere à morte ou ao "desaparecimento do ser humano", seja através do "processo da Modernidade" ou pela transformação que está causando a "tecnologia genética"[1] ou a tecnologia em suas múltiplas manifestações, que avança numa velocidade vertiginosa e a cada dia nos surpreende sempre mais. Assim ficou evidente no recente debate coordenado pelos professores Albert Cortina e Miquel-Àngel Serra[2]. Talvez as abordagens aqui propostas vão num nível mais profundo. E seguramente chegará o dia em que se tornará urgente deixar muito claro o que de fato estamos vivendo. No momento, entretanto, um problema que nos pressiona – e que não admite adiamento – é o descrédito da Igreja, da religião, do cristianismo, em grandes (enormes) setores da opinião pública, da massa social do mundo globalizado em que vivemos. Por que decaímos tanto? Por que a cada dia temos menos audiência? Por que a cada dia que passa é menor o número das pessoas que se fiam da Igreja e de seus teólogos?

Quando nos fazemos estas perguntas, se é que as encaramos de verdade e as confrontamos com a nossa própria forma de viver, fica quase inevitável lembrar um texto genial de Nietzsche: "O 'Evangelho' morreu na cruz. O que passou a se chamar 'Evangelho' desde então é o oposto que ele viveu: uma '*má notícia*', um *desevangelho*. É falso até o absurdo ver numa 'fé', por

exemplo, na fé na redenção de Cristo, o emblema distintivo do cristão: somente a *prática* cristã, uma vida como a dele, que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida assim é possível, para *alguns* homens até necessária: o cristianismo verdadeiro, o original, será possível em todas as épocas... *Não* uma fé, mas um agir, sobretudo *não*-fazer-muitas-coisas, *ser* de outra forma..."[3] Se, honestamente, se pensa em tudo isto, urge inclusive admitir que a coisa é realmente assim. E por que nós cristãos nos damos por satisfeitos com o "crer" e quase nunca chegamos ao "fazer"? Que estranho muro de separação temos erguido entre nossas "crenças" e nossa "vida"? Além disso: por que, com tanta frequência, a firmeza e a segurança nas crenças, com a suficiente exatidão nas observâncias da religião que professamos, nos deixam tão tranquilos e até nos fazem pensar que somos *como deveríamos ser*?

São Paulo se antecipou ao Evangelho de Jesus. E pôs-se em seguida a difundir as ideias que ele tinha sobre o Cristo ressuscitado, o Senhor e Messias da glória, tal como ele o entendia, a partir da revelação que o Deus de Abraão lhe havia feito, que era o Deus no qual Paulo acreditava (Gl 3,16-21; Rm 4,2-20). Esse mesmo Deus que "lhe revelou seu Filho", para que o anunciasse aos gentios (Gl 1,15-16). Paulo, portanto, com todo seu amor sincero e seu entusiasmo por Cristo, não conheceu (nem pôde conhecer) ao Deus que se nos relevou em Jesus, na profunda humanidade de Jesus. O Deus que faz cair a chuva e o sol sobre bons e maus, o Pai que acolhe o filho extraviado, o Deus da alegria no grande banquete no qual entram até os vagabundos de todos os caminhos da vida. O Deus difundido por Paulo é um Deus que pede, manda e até necessita de rituais de sacrifício, morte e, se necessário, vinga com violência. É o mesmo Deus que encontramos em tantas páginas do Antigo Testamento.

Mas Paulo não se limitou ao ensinamento. Além disso, ele se dedicou à organização e à institucionalização. Nasceram assim as "igrejas", que logo se viram e viveram como a "Igreja". Uma Igreja administrada pelo poder,

entendido como um "serviço sagrado" (*latreuô*) (Rm 1,9)[4], como o exercício de uma *leitourgía*, nas funções e tarefas públicas (Rm 13,6). E também para designar, ocasionalmente, a função com que Cristo, atuando pelo Apóstolo, se oferece a Deus em sacrifício pelos homens (Fl 2,7). Às vezes Paulo se apresenta como "ministro" (*leitourgon*) de Cristo, que exerce o sagrado ofício do Evangelho "para que a oblação dos gentios seja agradável, santificada pelo Espírito Santo" (Rm 15,16).

Como seguramente não pode ter sido diferente, este processo de institucionalização foi se consolidando. E sempre na mesma direção que Paulo já havia sinalizado. Por isso não é estranho que na *Didaqué*, ao comentar a participação na assembleia, no "dia do Senhor", se recomende que se confessem os pecados para que o "sacrifício" (*thysía*) "seja puro"[5], isto é, que seja um "rito de louvor"[6]. Com mais clareza, Clemente de Roma disse aos cristãos que não se esquecessem das "oferendas" (*prosphoràs*) e do "serviço divino (*leitopurgías*)[7]. Este vocabulário é tão frequente e é tão assumido em Clemente que as referências à linguagem das instituições religiosas do Antigo Testamento é constante[8]. Já neste tempo, no início do século II, a linguagem e a celebração litúrgica de rituais sagrados era vista como um acontecimento normalíssimo na vida da Igreja. Além disso, como já se falou e está muito bem documentado, se compararmos a concepção eucarística da Igreja dos primeiros séculos com a do século IV, tal como ela se encontra nos escritos de Cirilo de Jerusalém, de Ambrósio de Milão ou de Santo Agostinho, logo constatamos que não há diferenças quanto à dimensão ritual ou sacrificial do culto eclesiástico. A Igreja, desde a *Didaqué* até Tertuliano e, mais tarde, até Cipriano, se compreendia a si mesma e vivia como uma religião centrada em seu culto sagrado e em seus rituais[9].

Mas não se tratava somente de culto eucarístico. O espaço natural do culto sagrado é o templo. Por isso os templos não demoraram a aparecer na Igreja. No ano 270, Porfírio publicou sua argumentação *Contra os cristãos*,

que já naquele tempo possuíam importantes riquezas e por isso construíam edifícios religiosos em diversos lugares[10]. Quanto ao resto, a documentação sobre a existência de templos e edifícios de culto, desde muito cedo, nos primeiros séculos da Igreja, é abundante e está bem documentada[11]. E é bem conhecida a existência de "sacerdotes" e homens consagrados desde o início do século III[12]. Tendo sempre presente que, desde a Igreja da Antiguidade e durante a alta Idade Média, o fato de ser ordenado clérigo era considerado, pelos sínodos e concílios da Igreja, uma "honra", uma "dignidade", uma "potestade" etc.[13] Não em vão se disse – e seguramente com toda razão – que o cristianismo se constituiu "como religião" nos três primeiros séculos de sua história. E se constituiu a tal ponto que "precisou da diferença religiosa, precisou que o judaísmo fosse seu outro: a religião falsa"[14]. Não se discute aqui o acordo ou o desacordo que podemos ter com esta tese. Se aqui lembramos este critério, é para vermos até que extremo se pode afirmar, por estudos bem documentados, que efetivamente o cristianismo se constituiu como uma religião. Vemo-nos assim diante de um contraste provocativo. Porque, se (segundo os evangelhos) os homens do Templo mataram Jesus porque o julgaram incompatível com sua religião (Jo 11,47-53), o contraste provocador está no fato de que não se passou muito tempo para que a situação se revertesse. A tal ponto de ser possível afirmar que "a diferença entre o cristianismo e o judaísmo não é tanto uma diferença entre duas religiões, mas uma diferença entre uma religião (o cristianismo) e uma entidade que rechaça sê-lo (o judaísmo)"[15].

Em última análise, no tocante à primazia do controle do *religioso*, está fora de dúvida que, desde a Antiguidade, este controle foi mais exigente e está mais e melhor documentado do que o compromisso ou o controle que os responsáveis pela Igreja puderam ter ou *de fato* tiveram sobre a fidelidade dos cristãos do que o *evangélico*, começando pelos dirigentes. Na Igreja, sem dúvida alguma, a presença de Paulo e seu projeto foram mais determinantes do que a presença de Jesus, o Jesus histórico. Por isto, e por

mais louvável que seja o empenho para fixar onde deve ser situado o "centro" do Novo Testamento[16], nunca será possível haver um acordo entre os teólogos. Esse centro está em Jesus? Está em Paulo? Não é possível responder a estas perguntas com precisão ou com uma consequente aceitação generalizada. O que nos interessa não é ter uma boa teoria sobre onde está o centro da teologia do Novo Testamento. Não! O que importa é ter muito claro o que é que tem uma presença mais determinante na Igreja. O mais determinante na Igreja seria a religião? Seria o Evangelho? Pois bem, colocada assim a questão – se pensada com objetividade e sem ideias preconcebidas e apaixonadas –, a resposta é clara: na vida da Igreja e da grande maioria dos crentes tem mais presença e é mais determinante a Religião (com suas normas e seus rituais religiosos) do que o Evangelho. A religião tomou a dianteira do Evangelho. E hoje estamos vendo (e vivendo) que a Igreja está organizada e é administrada de tal forma que as exigências sobre o cumprimento da Religião são mais fortes e melhor gerenciadas do que as exigências sobre o cumprimento do Evangelho de Jesus.

Entretanto, nem tudo está dito. Ainda falta dizer algo que talvez seja o mais importante. Trata-se da *teologia*. Não interessa aqui analisar ou resumir *o método* teológico que foi se impondo nos primeiros séculos da Igreja. O que importa, neste estudo, é fixar *o tema* que mais preocupou a Igreja e que foi visto como o mais importante e urgente, necessitando assim ser especificado, explicado e compreendido. Sabemos que o tema que, no século II, preocupou (e muito) foi a gnose e os enfrentamentos com o judaísmo. Daí o espinhoso tema das heresias que tanto deu o que falar nos séculos II e III[17]. Entretanto, no tempo dos Pais da Igreja, o tema determinante foi sem dúvida alguma a *cristologia*. É verdade que, na história da teologia daqueles séculos, sobretudo no século IV, o problema principal era a Trindade (concílios de Niceia e Constantinopla), ao passo que, nos séculos V e VI, a questão fundamental girava ao redor das controvérsias cristológicas[18]. De fato, os quatro primeiros concílios

ecumênicos da Igreja se ocuparam, sobretudo, com o tema capital da cristologia. Isto porque a Igreja sempre viu em Cristo o eixo de sua origem, de sua missão e, portanto, de sua razão de ser. Como se afirmou com toda precisão, "Cristo não é um segundo Deus ou semideus junto ao verdadeiro Deus". Não! O que se deve afirmar é que "o verdadeiro Deus está presente através dele"[19]. Ou seja, através de Cristo.

Acontece, porém, que com esta afirmação não tocamos o problema de fundo do Jesus da história. Este problema é percebido, com toda a sua clareza e força, a partir do momento em que nos fazemos a seguinte pergunta: é possível fazer teologia cristã *prescindindo da história de Jesus*? Por conseguinte, é possível fazer teologia sobre Cristo (cristologia) tomando como tema o que representa e nos disse o Cristo morto, crucificado e ressuscitado, tal como o apresenta Paulo em Rm 1,4? Além disso, a fé em Cristo se expressaria adequadamente se nos limitássemos a afirmar que cremos nesse Cristo como "Salvador", como "Senhor" e como "Filho de Deus"? Obviamente, tudo isso é verdadeiro. Entretanto, também devemos ter presente que, com tudo isso, a fé cristológica *permanece radicalmente incompleta*. E resta incompleta porque, numa cristologia que se limita a isso (à redenção, à salvação, à glorificação...), falta-lhe algo essencial[20]. Por quê? Simplesmente porque uma teologia sobre o Salvador e sobre a salvação (soteriologia) que não começa levando em conta e a sério a vida e a história de Jesus, não pode dar resposta a perguntas que os crentes em Jesus podem e têm que fazer-se. Concretamente: do que nos salvou Jesus? Para que nos salvou? Em que consiste essa salvação? Só para irmos ao céu? Claro que não! Quem afirma apenas isso sequer se inteirou sobre quem foi Jesus, o Cristo. Tampouco tem a menor ideia do que representa, significa e exige a salvação que nos concede Jesus, o Senhor.

Para compreender o que estas perguntas representam, e a ignorância de quem não consegue respondê-las, comecemos recordando algo que já foi dito muitas vezes. É fato que Paulo começou a falar de Cristo assumindo

como ponto de partida o Cristo morto e ressuscitado. Ou seja, o problema de Cristo emerge e se resolve *para além da história*, está fora da história, não é assunto deste mundo. Isto já é grave. Mas talvez nem seja o pior. O mais perigoso é que, se a abordagem de Paulo for completa e nos limitássemos ao que Paulo disse sobre Cristo, ao nos referirmos a um ser que está fora da história, fora do mundo, fora desta vida, *não nos restaria outra alternativa senão utilizar o pensamento e a linguagem do "ser", e não o pensamento e a linguagem do "acontecer"*. Ou seja, nos elevaríamos à *metafísica* e teríamos que sair da *história*. Com isso nos converteríamos em seres estranhos, gente que não tem os pés no chão, e que se entrega à especulação de teorias nas quais tudo pode entrar, menos o que de fato preocupa e interessa às pessoas. Além disso, assim procedendo estaríamos abandonando a linguagem e o pensamento bíblicos, que são uma linguagem e um pensamento *históricos*, e não exatamente *metafísicos*. A Bíblia não se limita "ao que é" (*was ist*), mas "ao que acontece" (*was geschah*)[21]. Vendo o que acontece na vida e na história aprendemos o que é cada pessoa, cada situação, cada acontecimento. E, sobretudo, vivendo com uma pessoa e como essa pessoa vive, é possível conhecê-la mais a fundo. Assim são os humanos. Finalmente é isto que define nossa condição e nosso ser.

Sem dúvida – e por essa razão mesma –, J.B. Metz nos fez perceber que "o saber cristológico não se constitui nem se transmite no conceito, mas nos relatos de seguimento". Isto significa afirmar que "só seguindo a Jesus os cristãos sabem em quem se confiaram e quem os salva"[22]. Esta é a originalidade e a peculiaridade da cristologia e da ética cristã: não se aprende nos livros, nem estudando, nem ouvindo conferências magistrais sobre o Evangelho. A cristologia só pode ser aprendida *seguindo a Jesus*, ou seja, compartilhando sua forma de viver, vivendo com Jesus. E levando a vida como Jesus levou a sua. D. Bonhoeffer o compreendeu perfeitamente quando explicou a "ética de Cristo" usando apenas uma palavra: *Nachfolge*

("seguimento"). E o explicou com tanta simplicidade quanto profundamente: "Jesus chama ao seguimento, não como mestre e modelo, mas como... o Filho de Deus". Seu chamado se reduz a uma palavra: "Siga-me". "Isto é tudo". Ele não propõe um programa, nem explica o conteúdo de seu chamado, nem o ideal a seguir[23]. E isso, para o Evangelho, é tão decisivo que Jesus não admite condições: nem riqueza ou dinheiro que se possa ter, nem sequer o enterro do próprio pai[24]. Quando, na vida, nossa relação com Jesus se faz vida em nós, então – e só então – é que vivemos a cristologia e a compreendemos profundamente, e até suas últimas consequências.

O problema que teve (e tem) a Igreja com o Evangelho e com a cristologia está, em boa medida, na forte carga de *pensamento helenista* que condicionou não só a teologia dos Padres[25], mas talvez mais – e seguramente mais – o pensamento dos protagonistas da heterodoxia, desde Ário[26] até Êutiques[27]. Isto explica o estranho fato que, como se sabe, os conceitos determinantes de nossa fé não foram termos extraídos do Evangelho, nem da Bíblia, mas expressões típicas da linguagem helenista: *homoousios* (Niceia), *physis*, *hypóstasis*, *prósopon* (Calcedônia). A "substância", a "natureza", "pessoa". Expressões e conteúdos que, em última análise, nós homens inventamos, e assim manejamos nossas crenças religiosas de forma a nos deixarem tranquilos, seguros, e até com o sadio orgulho de sermos os detentores da verdade.

Ao dizer isto não se pretende usar uma demagogia vulgar para resolver um assunto tão sério. O problema, na definição cristológica de Calcedônia, está naquilo que já nos advertia K. Rahner: na qualidade das afirmações sobre Jesus, que é ser humano e divino, e que devem ser duas afirmações diferentes. Pois sabemos perfeitamente o que é o ser humano, mas o ser divino não está ao nosso alcance[28]. Por outro lado, hoje nos é difícil compreender como se pode afirmar que Jesus foi perfeito em sua humanidade e, ao mesmo tempo, não foi uma pessoa humana. Em todo

caso, "a doutrina do Concílio de Calcedônia que soa mais verdadeira hoje é a declaração inequívoca de que Jesus é consubstancial aos seres humanos. Contra o monofisismo que tendia a fazer de Jesus de Nazaré menos que um ser humano completo devido à natureza divina, Calcedônia, à sua maneira e dentro de seu marco particular, situa de novo a cristologia no Jesus da história"[29].

Por isso exatamente, pelo que acabamos de dizer, percebe-se claramente, na teologia e na Igreja, o predomínio do *ser* sobre o *agir*. Que não é outra coisa senão defender a importância determinante do pensamento especulativo sobre o pensamento histórico. Dito diferentemente significa convencer-nos de que o importante na vida é a *teoria*, não a *práxis*, o que "se pensa", não o que "se faz". Daí por que, para tantos cristãos, o mais importante reside na retidão de pensamento, não na coerência e na honradez da conduta. O que, concretamente, significa antepor o "pensamento abstrato" ao "relato perigoso" que, sem tirar nem pôr, é *o grande relato do Evangelho de Jesus*. Por isso se pode afirmar que, no cristianismo, Paulo é o fundador da "ortodoxia dogmática", ao passo que Jesus nos deixou o legado da "memória subversiva". Isto explica por que Paulo nos dá segurança, ao passo que Jesus sempre nos confronta com a inquietante realidade que exalta poucas pessoas, mas humilha a grande maioria.

Quando, séculos mais tarde, desde o final do século XI ao início do século XIII, sistematizou-se o saber cristão como ciência, e assim ficou estruturada a Teologia, buscou-se acima de tudo a coerência e a melhor harmonia possível entre a fé e a razão, entre a crença e a ciência[30]. É conhecida a influência decisiva que teve Aristóteles neste processo[31]. Entretanto, se o saber cristão se estruturou em vista a coaduná-lo não com o Evangelho, mas com determinados pressupostos da filosofia helenista, que coerência evangélica poderíamos encontrar entre o pensamento de

Paulo filtrado por Aristóteles, de um lado, e as exigências de seguimento de Jesus, de outro?

A conclusão de tudo o que foi dito até aqui nos leva diretamente ao problema que aparece no título deste capítulo. *Da humanidade de Jesus chegamos (sem dar-nos conta do que realmente nos acontece) ao descrédito de "ser humanos"*. Dotados com nossa teologia, mantendo (na medida do possível) a fiel observância de nossos rituais religiosos, fazendo equilíbrios no contraditório híbrido de "submissão-desobediência", que caracteriza a relação dos fiéis com seus pastores na Igreja, nos vemos agora não apenas nos distanciando da religião, mas, além disso, colhendo os frutos que a religião (sem pretendê-lo, certamente) produziu. Os frutos de falta de humanidade, de empobrecimento das relações humanas, de pobreza de sensibilidade diante do sofrimento e da humilhação dos mais desamparados. O cristianismo pregou a caridade. Entretanto, quando alguém se vê obrigado a dizer que tem que viver "da caridade", que lhe dão as pessoas caridosas, este se vê nos limites últimos do que o ser humano pode suportar. A religião humilhou e continua humilhando muita gente. Seguramente o faz assim porque não pode fazê-lo de outra maneira, se quiser ser fiel a si mesma.

E por que não nos decidimos, de uma vez por todas, a tirar todas as consequências do fato, tão claro, tão patente, que vemos em cada página do Evangelho, e que Jesus viu com clareza e soube mostrar na prática, o fato de que é possível ser profundamente religioso? Mas religioso de outra forma. De uma maneira diferente. Não porque queremos inventar, mas porque queremos recuperar a nossa humanidade. E recuperá-la a partir deste outro mandamento que nos deixou Jesus: "*Encontrarás a Deus em cada ser humano que encontrares na vida*". É isto que logicamente se deduz do texto que descreve o que Deus vai levar em conta no juízo final (Mt 25,31-46). E assim será. É compreensível que tenhamos muitas perguntas e obscuridades sobre Deus. O que não é compreensível é que, por um punhado de

dinheiro, de poder ou de qualquer ridícula ninharia, joguemos na sarjeta o melhor e o mais importante que temos: "*ser humanos*".

---

[1]. METZ, J.B. *Memoria passionis* – Una evocación provocativa en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 87-91.

[2]. CORTINA, A. & SERRA, M.-À. (orgs.). *¿Humanos o posthumanos?* – Singularidad tecnológica o mejoramiento humano. Barcelona: Fragmenta, 2015.

[3]. NIETZSCHE, F. *El Anticristo*. Madri: Alianza, 2006, Aforismo 39, p. 77.

[4]. GRELOT, P. "Las epístolas de Pablo. La misión apostólica". In: DELORME, J. (ed.). *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*. Madri: Cristiandad, 1975, p. 57-58. Vale lembrar que o verbo *latreuô*, que aparece só raras vezes na literatura grega, se encontra na Septuaginta quase exclusivamente no sentido religioso e cultual do serviço que Israel presta a Deus (BALZ, H.H. & SCHNEIDER, G. [eds.], *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 30).

[5]. *Didaché*, 14,11. • DE WATTEVILLE, J. *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1966, p. 29.

[6]. WIELAND, F. *Der Vorirenäische Opferbegriff*. Munique: J.J. Lentnerschen, 1909, p. 34-42.

[7]. CLEMENTE DE ROMA. *Epist*. 40,2.

[8]. DE WATTEVILLE, J. *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*. Op. cit., p. 42.

[9]. *Did.,* 13,3.7; 15,1. • Clemente de Roma, 44,4. • Inácio de Ant., *Fila.,* 4; *Smyrn.,* 8,1. • Justino, *Apol.* 65,1. • Irineu, *Adv. Haer.,* 4,17.5. • Tertuliano, *Adv. Marc.* 4,40.3. • Cipriano, *Epist.* 3,3; 63,13. • Clemente de Alexandria, *Strom,*. 1,1.19.96. • Orígenes, *In Psalm.,* 37,2.6. • Hipólito, *Trad. Apost.,* 4,22. Cf. DE WATTEVILLE, J. *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*. Op. cit., p. 183.

[10]. *Adv. Christ.* 13, 80, 76.27. Cf. Eusébio, *Hist. Eccl.* 8,1.5. • DODDS, E.R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madri: Cristiandad, 1975, p. 145.

[11]. Cf. MOHRMANN, C. "Les dénominations de l'Église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens". In: *Rev. Sc. Rel.*, 36, 1962, p. 174. • CASTILLO, J.M. *Símbolos de liberdad* – Teología de los sacramentos. Salamanca: Sígueme, 1981 p. 106.

[12]. Documentação ampla, sobretudo no que se refere a Tertuliano e Cipriano, em: CASTILLO, J.M. *Símbolos de liberdad*. Op. cit., p. 106-111.

[13]. A documentação sobre este assunto é abundante. Cf. VOGEL, C. "Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens". In: *Revue de Droit Canonique,* II, 1952, p. 5-28. • VOGEL, C. "Laica communione contentus. Le retour du presbytre au rang des laïcs". In: *Rev. Sc. Rel.*, 47, 1973, p. 70-81. • CASTILLO, J.M. "La secularización de obispos y sacerdotes en la Iglesia latina antigua". In: *Revista Catalana de Teología*, VIII/1, 1983, p. 81-111.

[14]. BOYARIN, D. *Espacios fronterizos* – Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía. Madri: Trotta, 2013, p. 31.

[15]. Ibid., p. 27.

[16]. É o caso do historiador E. Vilanova (*Historia de la teología cristiana*. Vol. I. Barcelona: Herder, p. 103-105).

[17]. LE BOULLUEC, A. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque.* II^{e}-III^{e} siècles. Paris: Études Augustiniennes, 1985.

[18]. Assim, p. ex., SOTOMAYOR, M. "Controversias doctrinales en los siglos V y VI". In: SOTOMAYOR, M. & FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.). *Historia del cristianismo* – I. El mundo antiguo. 4. ed. Madri: Trotta/Universidad de Granada, 2011, p. 593.

[19]. KÜNG, H. *El cristianismo*: Esencia e historia. 7. ed. Madri: Trotta, 2013, p. 195.

[20]. RAHNER, K. "Chalkedon: Ende oder Anfang?". In: GRILLMEIER, A. & BACHT, A. (eds.). *Das Konzil von Chalkedon*. Vol. III. Wurzburgo: Echter, 1954, p. 41.

[21]. WELTE, B. "Wege in die Geheimnisse des Glaubens". In: *Gesammelte Schriften* IV/2. Friburgo: Herder, 2007, p. 125.

[22]. METZ, J.B. *La fe en la historia y la sociedad*. Madri: Cristiandad, p. 66-67.

[23]. BONHOEFFER, D. *El precio de la gracia* – Seguimiento. 7. ed. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 27s.

[24]. HENGEL, M. *Seguimiento y Carisma* – La radicalidad de la llamada de Jesús. Santander: Sal Terrae, 1968.

[25]. GRILLMEIER, A. *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik* (Theologische Berichte, 1). Einsiedeln, 1972, p. 114-131. • CANTALAMESA, R. *Dal Kerygma al Dogma* – Studi sulla cristologia dei Padri. Milão: Vita e Pensiero, 2006, p. 39-44 [Studia Patristica Fiolanensia, 26]. • HENRY, P. "Hellenismus und Christentum". In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, p. 216-217.

[26]. WILLIAMS, R. *Ario* – Herejía y tradición. Salamanca: Sígueme, 2010. Os autores que se inspiraram no pensamento de Ário foram Fílon, Clemente de Alexandria, Orígenes, Dionísio de Alexandria etc. (p. 139-209). De fato, no final do século III, se pensava "que a fé na humanidade plena de Jesus excluía crer numa verdadeira encarnação" de Deus em Jesus (p. 207).

[27]. Êutiques foi um grande admirador de Cirilo de Alexandria, entretanto condenou a doutrina sobre as duas "naturezas" em Cristo. Excelente exposição, resumida, do pensamento de Êutiques em: SOTOMAYOR, M. "Controversias doctrinales de los siglos V y VI". In: *Historia del cristianismo* – I. El mundo antiguo. Op. cit., p. 610-613.

[28]. RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1977, p. 206-307. Cf. HAIGHT, R. *Jesús* – Símbolo de Dios. Madri: Trotta, 2007, p. 306.

[29]. HAIGHT, R. *Jesús* – Símbolo de Dios. Op. cit., p. 307.

[30]. Para um bom resumo deste tema tão complexo, cf. VILANOVA, E. *Historia de la teología cristiana*. Vol. I. Op. cit., p. 532-542.

[31]. Ibid., p. 534.

Conclusão

Uma pergunta imperativa

Termino este livro com uma conclusão em forma de pergunta. E uma pergunta que, a meu ver, é imperativa, e que aborda um problema preocupante, muito preocupante.

Antes de formulá-la, porém, quero e devo dizer que sou um homem de fé e católico. Portanto, aceito tudo e creio em tudo aquilo que a Igreja propõe a nós, crentes em Cristo, "como doutrina de fé divina e católica", tal como esta aceitação da fé foi proposta pelo Concílio Vaticano I, na constituição Dogmática *Dei Filius*, capítulo 3 (DH 3011).

Isso pressuposto, e precisamente porque quero ser fiel à fé que a Igreja professa, penso que posso e devo terminar este estudo que aqui apresento com a seguinte pergunta: *Quem ocupa realmente o centro da Igreja? Jesus e seu Evangelho ou Paulo e sua teologia?* Não estou perguntando, como tantas vezes já foi feito, sobre quem fundou a Igreja. A Igreja tem suas origens em Jesus e, neste sentido, foi fundada por Jesus. Por conseguinte, a Igreja tem seu centro em Jesus, o Messias, o Senhor, o Filho de Deus. Entretanto, tendo tudo isso por pressuposto, e precisamente porque pretendo ser consequente com a fé que chegou até nós pela Igreja, repito a pergunta imperativa: Quem está realmente no centro da vida da Igreja? Jesus e seu Evangelho ou São Paulo e sua teologia?

Concretizando e esclarecendo a pergunta: 1) De onde ou de quem foram tomados os grandes temas que são propostos e explicados na *teologia*

católica? 2) Em quê ou como se justificam o culto, os ritos e, em geral, a *liturgia* celebrada em nossos templos? 3) A partir de quem e de quais argumentos se legitima o modo de *governo* exercido na Igreja? 4) Que forma de *presença na sociedade* tem a Igreja atualmente? 5) Por que o cristianismo é visto, considerado e julgado como uma *religião*, uma dentre tantas outras religiões, que inevitavelmente situa as demais confissões religiosas na falsidade e no erro?

Nas cinco perguntas feitas acima, quem ou qual é o fator decisivo, ou o elemento determinante da vida da Igreja, de sua presença no mundo, do que ela comunica ou deixa de comunicar à sociedade e à cultura? Esse fator decisivo, ou elemento determinante, teria suas raízes na teologia de Paulo ou no Evangelho de Jesus? Obviamente, para quem leu todo este livro logo percebe que o problema de fundo não está na aceitação (maior ou menor) da *divindade de Cristo*, mas na aceitação sem limites da *humanidade de Jesus*.

Por certo, o perigo ameaçador das perguntas que acabo de fazer é mais perceptível se tivermos a suficiente honestidade de continuar nosso questionamento com novas perguntas, mais concretas e, talvez, mais atrevidas, embora possam parecer igualmente mais ingênuas. A título de exemplo: se a presença operativa mais eficaz na Igreja estivesse menos centrada em Paulo e mais em Jesus, o que deveríamos fazer com nossas catedrais e templos, em muitos dos quais se cobra o ingresso para visitá-los? Não deveríamos proibir nestes recintos a leitura da passagem do evangelho que relata Jesus com o chicote expulsando os que fizeram do Templo "um covil de ladrões"? E o que fazer com os sacerdotes e, sobretudo, com os que mais se parecem com os "sumos sacerdotes" de então? E como continuar explicando e aplicando um direito canônico incompatível com os direitos humanos? E o que fazer com um clero que, não raras vezes, é "preservado", "escondido", "transferido", já que implicado em condutas não evangélicas? O que deveríamos fazer com um Vaticano no qual, do jeito que as coisas

andam, parece muito duvidoso que Jesus queira pisar os pés por lá? E que explicação poderíamos dar à enorme falta de respeito para com as mulheres, as que obrigamos a calar-se na Igreja, submissas sempre, obedientes sempre, como sempre estiveram e viveram na Antiguidade? Ou que explicação poderíamos dar de nossas solenes liturgias, rituais, cerimônias, solenidades, nas quais utilizamos uma linguagem e nos colocamos umas vestimentas que se aproximam mais daquilo que Jesus proibiu do que com aquilo que Ele disse aos seus apóstolos, ou seja, de ir e anunciar o Reino de Deus? E o que faríamos com o espinhoso tema do dinheiro, das propriedades móveis e imóveis, das mansões e palácios, das aplicações na bolsa e das contas-correntes ou das declarações de renda das quais dizemos que é "mais prudente" que não se saiba nada? E como explicar a presença da Igreja na sociedade, calando injustiças, ocultando corruptos, mantendo as melhores relações possíveis com toda uma classe de governantes?

É evidente que muitas destas perguntas correspondem a muitas das coisas que tanta gente pensa e diz. Entretanto, com estas perguntas (e outras similares) não chegamos ao fundo do problema. Obviamente, não se trata aqui de colocar-se a pensar – uma vez mais – no problema de Deus, o sempre concomitante problema do mal no mundo ou os mencionados problemas que encheram as páginas mais eruditas dos melhores livros de cristologia. Tudo isso foi sendo contornado de todas as maneiras possíveis. E nunca se chegou a uma solução satisfatória. Por isso veio-me à mente: *não seria decisivo, neste assunto, o problema da humanidade de Jesus? Temos compreendido e aceitado esse problema, na teologia cristã, até suas últimas consequências? Não teria a ver neste assunto, mais do que o imaginamos, a presença tanto das cartas de Paulo como a do Evangelho de Jesus na teologia cristã e nos critérios de governo que regem a Igreja?*

Para fazer-nos uma ideia da importância das perguntas que acabo de apresentar, vou concentrar-me em quatro questões de grande atualidade.

1) *Tema de Deus*. Se, como já foi dito neste livro, Paulo sempre acreditou (também depois de sua experiência no caminho de Damasco) no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, isso significa, dentre outras coisas, que Paulo sempre acreditou e sempre pregou a obediência a um Deus que exige submissão até o sacrifício e a morte de um filho. Um Deus, portanto, que é encontrado na religião dos rituais, inclusive os mais violentos, o Deus dos bodes expiatórios, o Deus a quem se tem mais amor do que aos seres humanos, até a morte inclusive do mais profundamente humano. E se isso é assim, de tal forma que o crente cristão deva aceitá-lo assim, o que pensar, dizer e fazer com o Pai de bondade e de misericórdia do qual tanto falou Jesus? Não teria a teologia cristã que desvendar este problema e aclará-lo de uma vez por todas? Porém, seria possível fazê-lo enquanto não deixarmos inequivocamente claro o que representa a humanidade de Jesus? Se é certo que Deus se nos revelou nessa humanidade, o que teríamos que dizer do Deus que nos foi revelado em Jesus? A teologia cristã forneceu algo decisivo sobre "o sagrado" e "o profano"? Onde, acima de tudo, encontramos o Deus do cristianismo, "no sagrado" ou "no humano"?

2) *Cristologia*. Se, neste assunto, formos diretamente à questão determinante, a primeira e principal coisa que deveríamos nos perguntar é esta: É possível fazer uma cristologia começando pela teologia de Paulo? Isto, tendo por pressuposto o que foi dito neste livro, equivaleria a perguntar-nos: É possível fazer cristologia tomando como ponto de partida o Ressuscitado? Seria possível, portanto, aceitar uma cristologia que prescindisse da vida e da história de Jesus? O "seguimento" de Jesus não seria constitutivo de toda possível cristologia? Por que o conhecimento e a exemplaridade dos evangelhos não estão no próprio eixo da teologia cristã?

3) *Fé e salvação*. Quando Jesus disse: "Tua fé te salvou", Ele se refere à cura de enfermidades e desgraças humanas. Quando Paulo fala de Fé e Salvação, ele se refere às realidades transcendentes. Jesus centrou a fé nos problemas que mais nos sobrecarregam "nesta vida". Paulo concentrou a fé

na salvação para a "outra vida". Assim nasceram dois cristianismos: o cristianismo da "história" e o cristianismo da "eternidade". Em outras palavras: o cristianismo que se centra "no humano" e o cristianismo que se centra "no divino". Obviamente, a Igreja tenta viver e explicar os dois cristianismos. Mas, será que ela tem claro em função de qual destes cristianismos precisa organizar-se e em função de qual teria que orientar toda a sua vida, seu pensamento, suas leis, sua teologia e sua presença na sociedade?

4) *Ética*. Aqui saltam aos olhos quatro perguntas inevitáveis:

1ª) Por que a moral cristã dá tanta importância ao *tema do sexo*? Seria uma cegueira não se dar conta de que o "puritanismo" dos gregos deixou sua marca no pensamento e nos escritos de Paulo. Coisas que não se verificam na vida e nos ensinamentos de Jesus. Paulo rechaçou com firmeza a homossexualidade, um problema que os evangelhos não mencionam.

2ª) Por que Paulo e sua escola posterior (Efésios e Colossenses) destacaram com tanta força *o modelo de família patriarcal*, no qual o *pater familias* era o chefe, o amo e o dono da casa e de seus habitantes, com todas as decorrentes consequências? Se aquele modelo de família colocava o maior acento no "poder" do pai e não na "igualdade" de todos, por que a Igreja continua insistindo na necessidade de manter um modelo de família que se assemelha mais à família centrada no patriarca do que numa família centrada na melhor "relação emocional" possível? E por que, em seus dogmas, leis e costumes, a Igreja continua privilegiando o homem e mantém submissa a mulher?

3ª) Por que a Igreja manteve, quase até meados do século XIX, *a legalidade da escravidão*? Evidentemente não se trata de uma mera questão histórica ou jurídica, mas, sobretudo, ao referir-nos a este penoso assunto, deveríamos ter presente que esta é uma das questões que mais gravemente condicionaram os abusos da economia e do capitalismo em geral. E o mais

escandaloso é que a escravidão, camuflada com outras normas e outros nomes, continua vigente. Por que não se diz isto claramente? Conhecemos a Doutrina Social da Igreja. No entanto, o fato mais doloroso é que a Igreja, como Estado e como instituição de um alto poder simbólico, não se coloca claramente contra poderes escravagistas que hoje andam por aí à solta no mundo globalizado.

4ª) Por que a Igreja continua empenhada em manter *as melhores relações com o Estado vigente*? Conhecemos o famoso (e quase escandaloso) texto de Paulo em Rm 13,1-7: "Todos se submetam às autoridades constituídas..." E não esqueçamos que este texto foi escrito após a morte de Cláudio e a subida de Nero ao trono imperial. Seguramente a intenção de Paulo foi insistir na conduta exemplar dos cristãos como bons cidadãos que pagam "religiosamente" seus impostos (Rm 13,5-6). De qualquer forma, é um fato que a Igreja, durante séculos e até o dia de hoje, se esforçou e se esforça para que os bispos mantenham as melhores relações possíveis com os poderes públicos, sabendo (como se sabe) que, tantas vezes, trata-se de poderes corruptos, que causam demasiado sofrimento aos mais fracos.

Eu disse muitas vezes e o repito novamente: sobra-nos religião e falta-nos humanidade. Paulo foi um homem genial. Entretanto, a genialidade suprema sempre esteve onde unicamente podia estar: em Jesus. O problema que o cristianismo tem e que a Igreja vive reside no fato de que Paulo, com sua fé no Ressuscitado, tomou a frente do Jesus histórico. E, até este momento, este problema continua sem solução. O dia em que tivermos a coragem de viver de tal forma que as pessoas vejam e sintam nos cristãos e na Igreja algo que evoque espontaneamente a presença de Jesus nesta nossa sociedade, neste dia muitas serão as pessoas que verão a luz no horizonte que por hora nem os avanços mais audaciosos da ciência e da tecnologia nos podem descortinar. Não faltava razão a Nietzsche quando anunciava que, uma vez que o horizonte desaparece, nos precipitamos numa evolução anônima e temporalmente limitada que ninguém quer e

nada busca, a não ser a evolução mesma[1]. Assim, como o afirmou o próprio Nietzsche, "a evolução não quer a felicidade, quer apenas a evolução, e nada mais"[2]. E com isso ficamos com o desenvolvimento e suas técnicas intermináveis. Entretanto, a felicidade e suas perguntas de fundo continuam aí esperando por respostas. Se este livro ajudou nesta busca, talvez tenha valido a pena.

Por isso termino como iniciei: só poderemos encontrar a plenitude do divino na plenitude do humano. Essa, de acordo com as minhas convicções, foi a direção apontada e o caminho percorrido por Jesus.

---

[1]. METZ, J.B. *Memoria passionis* – Una evocación provocativa en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 92.

[2]. *Aurora,* livro I, 108. Berlim/Nova York, 1967 [ed. de G. Colli e M. Montinari]. Apud: METZ, J.B. *Memoria passionis*. Op. cit., p. 92, n. 135.

Textos de capa

Contracapa

"Sobra-nos religião e falta-nos humanidade. Paulo foi um homem genial. Entretanto, a genialidade suprema sempre esteve onde unicamente podia estar: em Jesus. O problema que o cristianismo tem e que a Igreja vive reside no fato de que Paulo, com sua fé no Ressuscitado, tomou a frente do Jesus histórico. E até este momento o problema continua sem solução. O dia em que tivermos a coragem de viver de tal forma que as pessoas vejam e sintam nos cristãos e na Igreja algo que evoque espontaneamente a presença de Jesus nesta nossa sociedade, neste dia muitas serão as pessoas que verão a luz no horizonte que por hora nem os avanços mais audaciosos da ciência e da tecnologia nos podem descortinar."

"Só poderemos encontrar a plenitude do divino na plenitude do humano. Essa, de acordo com as minhas convicções, foi a direção apontada e o caminho percorrido por Jesus."

(Da conclusão)

Orelhas

Só é possível alcançar a plenitude "do divino" na medida em que nos empenhamos para atingir a plenitude "do humano". Só podemos chegar a ser "mais divinos" fazendo-nos "mais humanos". Esta proposta tem que invadir e impregnar toda a vida e a atividade da Igreja: sua teologia, seu

sistema organizativo, sua moral, suas leis, sua presença na sociedade e sobretudo a vida e a espiritualidade dos cristãos.

É uma proposta que brota do próprio centro da fé cristã: o Deus do cristianismo é o "Deus encarnado". Ou seja, o "Deus humanizado", que se deu a conhecer num ser humano, Jesus de Nazaré. Entretanto, ocorre que, na história do cristianismo, a humanidade de Jesus, bem como suas consequências, foi mais difícil de ser aceita do que a divindade de Cristo. Essa dificuldade nos exige encarar a seguinte pergunta: Quem ocupa realmente o centro da vida da Igreja, Jesus e seu Evangelho ou São Paulo e sua teologia? Não se trata da velha questão sobre quem fundou a Igreja.

A Igreja tem sua origem em Jesus. Ela, portanto, tem seu centro em Jesus, o Messias, o Senhor, o Filho de Deus. Entretanto, mesmo tendo isto por pressuposto, não se pode negligenciar esta pergunta imperativa.

A partir dela surgem outras perguntas: De onde ou de quem foram tomados os grandes temas que são propostos e explicados na teologia católica? Em que e como se justificam o culto, os ritos e, em geral, a liturgia que se celebra em nossos templos? A partir de quem e de quais argumentos se legitima o modo de governo que se exerce na Igreja? Que forma de presença na sociedade a Igreja deve ter? Por que o cristianismo aparece mais como uma religião e muito menos como a presença do Evangelho de Jesus em nosso mundo? Enquanto a Igreja não enfrentar seriamente estas questões, dando-lhes as devidas respostas, dificilmente ela recuperará sua identidade, e tampouco cumprirá sua missão no mundo.

O autor

José Maria Castillo nasceu em Granada (Espanha) em 1929. É doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Lecionou em Granada, Roma e Madri, sendo professor-convidado em São Salvador. Fundador e membro da direção da Associação de Teólogos e Teólogas João

XXIII, e autor de dezenas de obras de teologia e espiritualidade. Tem publicada pela Vozes a obra *Jesus: a humanização de Deus*.