

Da posse e do furto ao dom e ao fruto

ANTÓNIO COUTO

Bispo de Lamego, Universidade Católica Portuguesa (UCP), Porto

No Tratado *Pirqê 'Abôt*, da Mishna, quando Yohanan ben Zakai perguntou aos seus discípulos: «Qual é o caminho mau de que o homem se deve afastar?», Rabi Simeão respondeu: «Pedir emprestado e não restituir». E acrescenta logo que «é a mesma coisa receber emprestado de um homem ou de Deus»¹. Certuramente comenta o grande filósofo hebreu Abraham Joshua Heschel: «Talvez esteja aqui o núcleo da miséria humana: quando nos esquecemos de que a vida é um dom e também um empréstimo»². Na verdade, tudo aquilo de que dispomos foi-nos entregue como um dom. E há diferença entre dom e posse: a posse é solidão. Enquanto virmos apenas objectos, estamos sós. Com o dom, o recebedor recebe, além do presente, também o amor do doador. Um dom é assim como que um vaso cheio de afecto, que se quebra logo que o recebedor o comece a considerar como seu³.

¹ *Pirqê 'Abôt*, 2,9. Ver, por exemplo, C. DEL VALLE, *La Misna*, Salamanca, Sígueme, 2.ª ed. revista e corrigida, 1997, p.841.

² A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Roma, Borla, 1983, p. 379.

³ Excelente leitura de A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milão, Mondadori, 2001, p. 48 e 250.

A vida é um dom e também um empréstimo.

É aqui que se enxerta, em termos bíblicos, por parte do homem, a experiência da doação e recepção de si mesmo como um dom criado. Neste sentido, em última análise, dom e criação coincidem⁴. E a criação diz-nos que o sentido da vida e das coisas não é a sua simples produção e existência, o seu simples «estar-aí», a que, por sobreposição, se acrescentaria depois o seu *ser dadas*, o seu *ser dom*, isto é, o «papel de Natal» ou de «presente» que as envolve. Não. Neste genuíno sentido bíblico, criacional, ser e dom coincidem coextensivamente, no espaço e no tempo, sem nenhum «menos» e nenhum «mais», sem nenhum «antes» e nenhum «depois»⁵. Verdadeiramente, a vida e as coisas são *dom*. O seu ser é o seu *ser dadas*, sendo, portanto, o seu *ser dadas* que constitui o seu ser⁶. Perante o olhar bíblico, um objecto não é a sua forma, dimensão, preço, cor, força e movimento, mas um acto de Deus⁷. É grandemente sintomático que o hebraico bíblico não conheça um equivalente do nosso termo «coisa». De facto, a palavra *dabar*, que no hebraico posterior veio também a significar «coisa», no hebraico bíblico aparece a significar discurso, palavra, mensagem, relato, notícia, conselho, pedido, promessa, decisão, sentença, tema, história, dito, expressão, afazer, ocupação, acções, boas acções, acontecimentos, modo, maneira, razão, causa, mas nunca «coisa»⁸.

1. Criado por amor (Gn 2,7)

Vejamos agora como o Livro do Génesis descreve a criação do homem num versículo sobrecarregado:

⁴ No seguimento do pensamento «ontológico» de Claude Bruaire, ver A. LÓPEZ TRIANA, «*El ser y el espíritu*» o la ontología como donación, in *Revista Española de Teología*, 61, 2001, p. 167.

⁵ Sempre no seguimento do pensamento «ontológico» de Claude Bruaire, ver outra vez A. LÓPEZ TRIANA, «*El ser y el espíritu*» o la ontología como donación, p. 159-161.

⁶ C. DI SANTE, *Leucaristia terra di benedizione. Saggio di antropologia biblica*, «Nuovi Saggi Teologici» 25, Bolonha, EDB, 1987, p. 41; C. DI SANTE, *La preghiera eucaristica erede e interprete della berakab*, in A. N. TERRIN (ed.), *Scriptura crescit cum orante. Bibbia e liturgia – II*, Pádua, Messaggero, 1993, p. 146.

⁷ P. DE BENEDETTI, *Giustizia, solidarietà, globalità*, in *Annali di studi religiosi*, 5, Bolonha, EDB, 2004, p. 36; A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, p. 116-117.

⁸ Ver A. J. HESCHEL, *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Cernusco, Garzanti, 2001, p. 11.

«2,7YHWH-Deus modelou (*yatsar*) o homem (*ha'adam*) do pó do solo (*'aphar mîn-ha'adamah*), e soprou (*naphah / emphysâô*) nas suas narinas um alento de vida (*nishmat hayyîm*), e o homem (*ha'adam*) tornou-se um ser vivo (*nepheš hayyah*)» (Gn 2,7).

Descrição de sonho. Um Deus que modela com as suas mãos o homem da nossa terra pura e fecunda. O húmus, a humildade, o homem. Tecido de húmus, de humildade, modelado e embalado pelas mãos maternais de Deus. Acariciado, animado, mimado, pelo sopro puro de Deus: beijo de Deus no rosto do homem. Eis o homem. Ser homem assim é nascer, viver e morrer «à boca de Deus» (Nm 33,38; Dt 34,5), sempre como com um beijo de Deus, incrível intimidade com Deus⁹.

Contrasta absolutamente com o que vemos descrito nos mitos mesopotâmicos antigos, nomeadamente no *Enuma Elish* [= «Quando lá em cima»]¹⁰ e no poema de *Atra-hasis* [= «O muito inteligente»]¹¹. Também aí os deuses modelam o homem a partir da terra. Mas não se trata de terra pura e fecunda, carregada de humildade. É, antes, terra amassada com o sangue e restos dos deuses maus (*Kingu* no *Enuma Elish*, *Wê-ila* no *Atra-hasis*), assassinados pelos deuses ditos bons. Como se pudessem ser bons os deuses violentos e assassinos! De qualquer modo, nesses textos mitológicos mesopotâmicos, o homem nasce tristemente de uma acção de limpeza que os deuses levaram a efeito no seu seio. É fruto, não de mãos de amor, mas de mãos assassinas, que, depois de varrerem o lixo do seu seio, o despejaram no homem, que não é, portanto, mais do que um saco de lixo ou um contentor! Nenhum amor nestes deuses violentos, nenhum amor neste homem que por necessidade os deuses produziram, e que não é mais do que o caixote de lixo da divindade. Fruto da violência e da necessidade, mal feito, feito de mal, este homem é mau e mesquinho e violento por natureza, marionete nas mãos dos deuses violentos, vítima revoltada e violenta de deuses tirânicos e prepotentes. Sem liberdade e sem graça, sem humani-

⁹ É assim que o judaísmo interpreta este sopro de Deus no rosto do homem. *Baba Bathra*, 17a; A COHEN, *Il Talmud*, Bari, Laterza & Figli, 1984, p. 106, nota 3; E. BIANCHI, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Magnano, Qiqajon, Comunità di Bose, 2.ª ed., 1994, p. 164-165.

¹⁰ Este poema é muito antigo, datando pelo menos de 2000-1700 a. C. Na sua forma actual, data provavelmente de 1100 a. C.

¹¹ Chegou até nós através de uma cópia encontrada na Babilónia e datada de 1600 a. C.

dade, sem humildade, sem amor, sem dom. Um *robot* violento e metalizado, irresponsável, impassível, insensível, in-culpável. In-culpável: o mal que o afecta é um mal natural; não é sequer mal moral, pois este supõe e requer a liberdade¹².

Este homem estranho vem de longe e anda por aí outra vez e cada vez mais entre nós. É um tipo de homem que atravessa uma espécie de tempo «especializado», movendo-se no tempo mais ou menos como os objectos se deslocam no espaço, e os acontecimentos de que é em parte sujeito e em parte objecto são todos mais ou menos explicáveis pelas leis da natureza, sem liberdade nem responsabilidade, sem amor nem dor nem alegria. Sem história. Como um animal. Que nasce, cresce, luta e morre. Tempo indolor e incolor, sem dádiva, sem milagre. Tempo de *chrónos*, que mutila o pai e devora os próprios filhos, um tempo esfacelado, atomizado, incomunicável, órfão e castrado, vazio, que nada recebe e nada entrega. De ninguém e a ninguém. Um tempo que não é presente – é apenas momento ou fragmento –, porque o presente só se compreende na rede do «passado – presente – futuro», como recebido e a fazer. Um tempo esboroado em múltiplos fragmentos, sempre condenados a não serem senão fragmentos, isto é, que não se podem juntar. É um tempo infecundo, infrutífero, sem eternidade. Um tempo para se gastar, como qualquer outra mercadoria à venda no super-mercado. Um tempo barato. Para usar e deitar fora. Um tempo sem liberdade e sem responsabilidade; portanto, sem história, isto é, sem interpelação nem resposta, sem Palavra de Deus que é sempre mandamento, sem palavra humana obediente e responsável. Um tempo morto, deitado, fechado, horizontal.

Contra a doença deste tempo enlatado de *chrónos*, é preciso anunciar o tempo novo e aberto de *kairós*, tempo de Deus e do Homem, da Palavra interpelante de Deus e da palavra responsorial do homem: verdadeira enchente da Palavra,/ vendaval manso que transvaza,/ e enche vaso a vaso,/ casa a casa,/ mão a mão,/ grão a grão,/ irmão a irmão. Aí está a história. Intuição revolucionária de Israel, a história não consiste apenas, como é vulgar dizer-se, na mera sucessão e encadeamento dos acontecimentos de que os homens são em parte sujeito e em parte objecto, mas na acepção nova,

¹² M.-J. SEUX, *La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne*, in L. DEROUSSEAU (ed.), *La création dans l'Orient Ancien*, Paris, Cerf, 1987, p. 67-70.

sem paralelo noutras culturas, de intervenção-interpelação divina e resposta humana¹³. Um tempo com sentido. O tempo da comunicação, da interpelação e da resposta. O tempo da longa duração, com passado, presente, futuro e eternidade, em que serenamente nos inserimos, situamos e empenhamos, de pé, como pessoas livres e responsáveis, na construção de um novo amanhã. Não como objectos mais ou menos à deriva numa espécie de tempo espacializado.

Ao contrário, o homem da Bíblia é bom por natureza, livre e apto para a graça e para a liberdade, porque é obra de um Deus *sujeito* de amor, que por amor cria o homem e o mundo. Concepção impensável para o mundo grego em que o divino é tematizável apenas como *erómenos*, isto é, como *objecto* de amor por parte do homem, e em que seria um disparate pensá-lo como sujeito amante em relação ao homem¹⁴. De um tal deus, impassível, inalterável e inútil – Motor imóvel, Sumo Bem, Beleza, Sucesso, Poder, em última análise, Natureza –, podemos fazer dele, não a causa eficiente do universo ou o seu criador, mas a sua causa final considerada apenas como seu modelo, no sentido de que não empurra o mundo, mas apenas o suga e arrasta, e nem sequer como sujeito activo, mas como mero objecto que fascina¹⁵. Como um fetiche. É um fetiche.

De facto, sem a força constitutiva do dom primeiro de Deus, não nos resta senão a natureza com os seus determinismos, a violência, o fatalismo, a idolatria, que é a recondução da existência humana para dentro do prin-

¹³ Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche, 1983, p. 21; C. DI SANTE, *Il Padre Nostro. L'esperienza di Dio nella tradizione ebraico-cristiana*, Assis, Cittadella, 1995, p.112-117.

¹⁴ Não há nenhuma dificuldade em compreender que alguém possa ter um amor apaixonado, por exemplo, pela Natureza, mas seria um disparate se pretendesse ser correspondido pela Natureza. Do mesmo modo, amar uma divindade pode contribuir para a nossa felicidade, mas é absurdo da nossa parte esperar que essa divindade nos ame. «Por outras palavras: Deus é *apenas* amado, e não *também* amante; ele é *objecto*, e não também *sujeito* de amor. Tanto para Aristóteles como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame qualquer coisa (qualquer coisa diferente de si), uma vez que amar é sempre tendência a possuir qualquer coisa que não se tem, e Deus não está privado de nada. (É totalmente desconhecida no mundo Grego a dimensão do amor como dom gratuito de si). Além disso, Deus não pode amar, porque é inteligência pura, e, segundo Aristóteles, a inteligência pura é *impassível*, e, como tal, não ama» (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milão, Vita e Pensiero, 1976, p. 308). M. MAGIE, *I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*, Roma, Armando Editore, 1994, p. 104; C. DI SANTE, *Il Padre Nostro*, p. 78; C. DI SANTE, *L'inculturazione nella Bibbia. Riflessione teologica*, in *Rassegna di Teologia*, 39, 1998, p. 194.

¹⁵ G. MORRA, *Eros & agape*, in *Studi Cattolici*, 43, 1999, p. 85.

cípio natural, enfim, a vitalidade da morte¹⁶, o mundo hobbesiano em que «tudo o que existe tem três dimensões, a saber, comprimento, largura e altura, e aquilo que não tem três dimensões não existe nem está em parte alguma»¹⁷. Enfim, um homem à medida do cadáver e um mundo à medida do cemitério, tudo «formatado» e tresandando a amoníaco. Nos seus «Cadernos do Subterrâneo», o grande escritor russo Fiodor Dostoievski define bem este mundo fechado como o mundo do «dois vezes dois quatro», e acrescenta logo a seguir, em jeito de confissão: «O homem sempre teve medo desse ‘dois vezes dois quatro’, e eu também tenho»¹⁸.

2. «De outro modo que ser»

Diz outra vez admiravelmente o Livro do Génesis:

«2,⁸YHWH-Deus plantou (*nata'*) um jardim em Éden (*gan-be'eden*) no Oriente (*miqqedem*), e lá pôs (*sím*) o homem (*ha'adam*) que modelara. ⁹YHWH-Deus fez crescer (*tsamah*) do solo (*mîn-ha'adamah*) toda a espécie de árvores (*kol-'ets*)...» (Gn 2,8-9).

¹⁶ A morte tem também a sua vitalidade que é semelhante à da besta (*thérion*) do Apocalipse, que, ferida de morte, não morre (Ap 13,3.12.14), mas recomeça a viver. Como a natureza. A morte está viva à sua maneira (P. BEAUCHAMP, *D'Une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 93-94), e os ímpios consomem-se de paixão por ela (Sb 1,16; 15,6) (P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 98-99.103.247), são fascinados por ela (P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 185). Este é o verdadeiro mundo da idolatria. O pecado da idolatria não consiste em prestar culto a imagens mortas [= «têm boca e não falam, têm olhos e não vêem»] (Sl 115,5), mas a imagens «demasiado vivas», personificação da energia vital dos deuses imortais, que é a energia vital da natureza, dado que a natureza é sempre a natureza própria dos deuses (não existe, nesse contexto, o nosso conceito de natureza, compreendida como um reino dotado de leis próprias, contraposto a um eventual reino sobrenatural). Quando, por exemplo, um deus é associado ao sol, não é por isso que se torna o deus do sol, mas é o sol que se torna deus. E tudo aquilo que entra na esfera do sol, não fica submetido ao seu poder divino, mas entra também na esfera divina, perdendo a sua autonomia e tornando-se parte desse todo. Os deuses não dominam o mundo. Eles são o mundo. Se alguma coisa dominam é a morte. Não porque a tenham vencido, mas porque permitem que ela viva no seu reino, e destacam mesmo um deus para governar esse reino, isto é, divinizam a morte. F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, Génova, Marietti, 2.^a ed., 1998, p. 36-37.

¹⁷ Th. HOBBS, *Leviathan*, Cap. 46, cit. por J. THROWER, *Breve História do Ateísmo Ocidental*, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 95.

¹⁸ F. DOSTOIEVSKI, *Cadernos do Subterrâneo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 51.55.

Note-se bem que se trata de um jardim que o próprio Deus planta e em que ele mesmo faz crescer toda a espécie de árvores. Tantas árvores. Um jardim não feito por mão de homem¹⁹, mas por Deus, e por Deus dado ao homem.

Nos cinco versículos seguintes (Gn 2,10-14), o narrador faz deste «jardim» (*gan*) uma descrição de sonho, situando-o simultaneamente na geografia e no mundo do maravilhoso. O texto diz que o jardim é banhado por quatro rios. Tanta água. Tantas árvores. Tanta água. Um sonho para quem vive numa terra árida e desértica como é a Palestina, pátria do narrador. Dois rios são sobejamente conhecidos, o Tigre e o Eufrates, que banham a Mesopotâmia. Mas os outros dois rios são de todo desconhecidos. Chamam-se *Pishôn* e *Guilhôn*, e banham respectivamente o país dourado de Hévila e o país de Cush, que é a antiga Etiópia ou o actual Sudão, o país do fim do mundo, como escreve Homero na Odisseia²⁰. O país dourado e o país do fim do mundo, banhados por rios desconhecidos, são países e rios do domínio do sonho, uma espécie de «Eldorado», onde nunca nenhum homem pôs os pés. Um jardim concreto, mas também cheio de mistério. Como o homem²¹.

O homem e o seu mundo. Um homem criado por amor, dado a si mesmo por amor. Um mundo criado por amor, dado ao homem por amor. Dado a si mesmo e dado ao homem, tudo é dom de Deus. É este o sentido que nos habita e habita o mundo, que nos faz ser e faz ser o mundo. É esta a razão boa e a intencionalidade boa que nos anima e anima o mundo, que nos ama e ama o mundo.

Ler o homem e ler o mundo, ler este homem e ler este mundo: gesto que não pode ser feito sem respeitar a intencionalidade do criador, que nos deu e no-lo deu. Os antigos Padres da Igreja falavam do «Livro da Criação». A Criação é um livro onde se pode ler a intencionalidade e o sentido que Deus deu ao homem e ao mundo. Intencionalidade e sentido que consti-

¹⁹ Note-se que a polémica judaica reserve a expressão «feito por mãos humanas» aos ídolos «vazios». B. MAGGIONI, *Il culto nel Nuovo Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Culto Divino-Liturgia*, Vol. 12 do *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «Lectio Divina»*, Roma, Borla, 1996, p. 102.

²⁰ É clássica a situação da Etiópia [*aitbô* = acender, queimar + *ôps* = rosto; o mesmo significado se encontra no Sudão em língua árabe] «nos confins da terra». HOMERO, *Odisseia*, Lisboa, Europa-América, s/d, p.14.

²¹ D. LOUYS, *Le jardin d'Éden. Mythe fondateur de l'occident*, Paris, Cerf, 1992, p. 48-50.

tuem um e-vento [do latim *e-venire* = vir de fora do horizonte humano] que provém de fora do «eu» e do seu mundo, portanto, de fora da história e da cultura, o *extra* da liberdade boa ou da vontade boa [= benevolência] – bondade radical – que interrompe e julga este «eu» egoísta e egocêntrico e este mundo fechado sobre si próprio, enlatado, pondo-os em crise²². Trata-se, portanto, do *extra* como *sentido* e deste *sentido* como *éschaton*, que não é um sentido subjectivo, produzido pelo «eu», nem tão-pouco trans-subjectivo, produzido pela colectividade ou pela cultura às quais pertence o «eu», mas objectivo, primeiro e anterior aos sentidos produzidos pelos indivíduos e pelas culturas, que faz de cada homem, não um produtor de sentido, mas um receptor obediente e responsável²³.

Quando leio os Lusíadas, devo esforçar-me por compreender e respeitar a intencionalidade e o sentido que Camões deu a essa Obra notável (*intentio auctoris*). Mas os Lusíadas, como Livro ou Obra, têm também um sentido, a *intentio operis*, que devo igualmente respeitar, antes de receberem o sentido que eu lhe possa, porventura, dar (*intentio lectoris*). É evidente que uma criança que vê o livro dos Lusíadas sobre a mesa, pode entreter-se a rasgar as suas folhas para fazer aviões, barquinhos ou chapéus. Essa actividade lúdica é também dar um sentido ao livro dos Lusíadas, mas não é certamente respeitar o sentido dos Lusíadas. Da mesma forma que um ignorante pode, com a melhor das intenções, pegar no livro dos Lusíadas e atirá-lo para a fogueira com o intuito de se aquecer nas noites frias de inverno. Mas também não é certamente respeitar o sentido dos Lusíadas.

Note-se que eu posso fazer hoje mais ou menos a mesma coisa com o livro da criação, o livro do homem e do mundo. Posso não respeitar o sentido da criação, e imprimir-lhe então o meu sentido, o sentido que me interessa dar-lhe segundo os meus interesses e caprichos.

Deus deu-me por amor, para que eu me receba por amor. Deu-me o mundo por amor, para que eu o receba por amor. Receber não é um gesto fácil. É um gesto difícil, tecido de inteligência e de coragem. Implica que eu compreenda que não tenho em mim o meu fundamento, que não tenho nenhum direito sobre mim nem sobre o mundo, que eu não sou meu e que

²² C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, Roma-Fossano, Lavoro-Esperienza, 1996, p. 39; C. DI SANTE, *Il Padre Nostro*, p. 165; C. DI SANTE, *Il futuro dell'uomo nel futuro di Dio. Ripensare l'escatologia*, Turim, Elle Di Ci, 1994, p. 66.

²³ C. DI SANTE, *Il futuro*, p. 61.

o mundo não é meu, que eu não sou dono de mim nem dono dos outros nem dono do mundo, que não posso dar-lhes o sentido que eu quiser.

Não dono, mas Dom.

Implica, portanto, ainda a desconstrução do nosso mundo de posse, interesse, auto-conservação, auto-expansão, auto-realização e auto-satisfação, aquilo a que Levinas chama «egoísmo alérgico»²⁴, que são os nossos egoísmos em guerra uns contra os outros, todos contra todos.

O Professor Carmine di Sante mostra bem esta nossa «animalidade», quando pergunta: «Não é o homem um ser que, como qualquer outro ser – desde a rocha, à flor, à planta, ao animal – é tensão irresistível para a auto-conservação e auto-realização, tensão que, como o *cogito* cartesiano e o *conatus essendi* [= força, instinto...] de Espinosa²⁵, é constitutiva do eu e torna retórico e impossível qualquer discurso sobre a gratuidade, como decretou, com desencanto, a modernidade? Não tem o homem uma intrínseca dimensão de animalidade a cujo serviço estão postos a sua mente, o seu *éros* e o seu próprio *lógos* (linguagem, racionalidade e inteligência), como quer a mais alta e nobre definição do homem como animal racional apresentada pelo pensamento grego desde Aristóteles?»²⁶. É neste sentido que Levinas fala da «impugnação da perseverança» no ser, tida como fonte de todo o direito e de todo o sentido, normal lei da evolução biológica assente na violência, dado que cada espécie vive à custa de outra, não se podendo viver sem matar, e propõe um paradigma de vida humana diferente, «de outro modo que ser»²⁷, não a partir de si, mas a partir do outro. A partir do outro até ao limite. Até que o «eu» perca todos os seus fundamentos e direitos,

²⁴ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milão, Jaca Book, 1983 (3.ª impressão, 1998), p. 7.

²⁵ B. DE ESPINOSA, *Ética*, Parte III, Proposição VI (tradução portuguesa, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, p. 275).

²⁶ C. DI SANTE, *Vedere con gli occhi della Bibbia. Temi di spiritualità*, Turim, Elle Di Ci, 1999, p. 58-59. Ver também G. CAPPELLETTO, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento - I*, Pádua, Messaggero, 1997, p. 96; E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmoudiques*, Paris, Minuit, 1982, p. 187; E. LEVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 32. Os autores citados salientam o facto de a Bíblia apresentar o homem como «imagem de Deus», isto é, como vocação de amor para uma missão que não escolheu, mas que lhe foi confiada, e não como «animal racional» que procura simplesmente perseverar no ser e auto-realizar-se.

²⁷ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974 [Paris, 1991], de que seguimos a tradução italiana atrás citada, nota 24; E. LEVINAS, *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa, Edições 70, 2000, p. 114-116.

auto-destituindo-se por auto-doação ao outro, até se tornar «refém» do outro, como gosta de dizer Levinas²⁸.

Em boa verdade, quando dou por mim a pensar (o célebre *cogito* de Descartes), já tenho coisas atrás, já estou sempre depois do meu nascimento, já tenho um pai e uma mãe, já sou filho. E reconhecer-me filho é descobrir-me como recepção originária da vida, proveniente de um amor que me precede²⁹. Verdadeiramente, quando começamos a dar por nós, o espanto primeiro que nos invade não é o mundo, mas alguém que começamos a ver diante de nós³⁰. Alguém: o dom de outras mãos que amorosamente se estendem para nós. O «bom dia» precede o *cogito*³¹. A ontologia cede à ética o seu título de filosofia primeira³². Definitivamente nós não somos incestuosa e tautologicamente filhos de nós mesmos, como requer o célebre *cogito ergo sum* [= eu penso, logo existo] cartesiano, e já, antes disso, o faraónico *ego feci memetipsum* [= eu fiz-me a mim mesmo] (Ez 29,3). Não, eu não sou a origem, o senhor e o centro do mundo. «Eu» dou por mim como «eis-me-aqui»³³.

E a resposta ao dom não é a posse. O dom não é para se possuir como uma coisa. O dom não tem só três dimensões. A resposta ao dom é a aceitação feliz e o «reconhecimento», no duplo sentido de «conhecimento novo» e de «mostrar-se reconhecido». «Conhecimento novo», não como poder de domínio que reduz o homem e o mundo a objecto de posse, como fez a modernidade, ou contemplação que reduz o mundo a um corpo belo e harmónico, como fez o pensamento grego, mas como mistério e adoração – mistério, que vem do verbo grego *mýō* [= cerrar os lábios], e adoração, que vem da locução latina *ad os/oris* [= levar à boca] – o que im-

²⁸ Além das obras de E. Levinas, veja-se ainda M. NEUSCH, *Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'Otage*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 116, 1994, p. 374-395; Fr. POCHÉ, *Éthique et signifiante. De Lévinas à un personalisme de contextualité*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 120, 1998, p. 46-59; G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 162-166.

²⁹ S. LABATE, *La Sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Assis, Cittadella, 2000, p. 192; A. LÓPEZ TRIANA, "El ser y el espíritu" o la ontología como donación, p. 157.

³⁰ G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, p. 156.

³¹ Fr. POCHÉ, *Éthique et signifiante*, p. 46.

³² Fr. POCHÉ, *Éthique et signifiante*, p. 46-47.

³³ M. GIULIANI, *Lévinas e il giudaismo, ovvero "al di là della filosofia"*, in *Studia Patavina*, 47, 2000, p. 70.

plica calar-me e levar à flor dos lábios, isto é, beijar³⁴, com amor este homem e este mundo, que Deus me oferece como dons ou presentes. Cercando os lábios e beijando este homem e este mundo com amor, posso escutar ainda a música da Palavra primeira e criadora de Deus e manifestar a Deus o meu «reconhecimento» pelos seus dons. A voz criadora é silenciosa: uma voz que nunca se ouviu³⁵,/ um silêncio que nunca se calou³⁶. O dom não é para se possuir como uma coisa. O dom remete para o outro, que oferece. «Mostrar-se reconhecido» implica aceitar a graça primeira e fundante, e dar graças. De modo diferente do animal, que também vive pela graça, pois recebe tudo, mas, de forma diferente do homem, nada sabe desta graça e não é capaz de a transformar em graças³⁷.

Este mundo por amor criado e dado ao homem por amor, envolto em papel de Natal, recebido pelo homem com amor e «reconhecimento», contrasta também absolutamente com o mundo dos mitos mesopotâmicos antigos, surgido da violência e da morte. Aí, o céu e a terra são as duas metades da carcassa do monstro primordial Tiamat, vencido pelo deus Marduk. Mundo mau, mal feito, feito de mal, habitado pelo mal, por deuses maus e homens maus em permanente desassossego e luta, mundo sem salvação.

Pergunto-me, por vezes, se o nosso mundo, este mundo que vemos hoje, não se parece mais com este mundo *em negativo* e cheio de sucata dos mitos Mesopotâmicos do que com o mundo bom, criado e dado ao homem por amor, que encontramos nas páginas da Bíblia...

3. Imagem de Deus, e não animal racional (Gn 1,26-27)

Prestemos agora atenção ao oitavo «dizer» de Deus na criação:

³⁴ O Papa Bento XVI lembrou bem aos jovens reunidos na XX Jornada Mundial da Juventude (Colónia, Agosto de 2005) que «A palavra latina para adoração é *ad oratio*, contacto boca a boca, beijo, abraço, e portanto, no fundo, amor».

³⁵ P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris, Seuil, 1980 [nova impressão, 2001], p. 243. De facto, Deus permanece silencioso, pois o que eles «verão» é «o que não lhes foi contado», e aquilo a que «assistirão» é «o que não ouviram» (Is 52,15). R. MEYNET, *Mort et ressuscité selon les Écritures*, Paris, Bayard, 2003, p. 131.

³⁶ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. I. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977 (nova impressão, 2000), p. 159.

³⁷ C. DI SANTE, *Responsabilità*, p. 144-147.

«1,²⁶E disse Deus: “ façamos o homem (*'adam*) à nossa imagem (*tselem*), como nossa semelhança (*demût*), e que ele domine (*radah*) sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”».

«²⁷E criou (*bara'*), Deus, o homem (*ha'adam*) à sua imagem (*tselem*), à imagem (*tselem*) de Deus ele o criou (*bara'*), macho (*zakar*) e fêmea (*neqebah*) ele os criou (*bara'*)» (Gn 1,26-27).

Ao dizer e tornar a dizer e tornar a dizer que o homem é «imagem de Deus», a Bíblia apresenta o homem, não em relação ao animal – como sugere a filosofia grega desde Aristóteles, que define o homem como um «animal racional» –, mas em relação a Deus.

É assim que o homem – macho e fêmea – recebe de Deus a ordem de dominar (*radah*) – verbo no plural – a terra e os seres criados (Gn 1,26b.28b). Mas este mandamento não constitui o homem em *dono* da criação. Não se trata, na verdade, de um domínio despótico e prepotente; trata-se, antes, de se tornar servidor e colaborador do Senhor do céu e da terra, isto é, *com-criador*, sabendo ser inteligente, responsável, dialogante e amante³⁸, ser no mundo como Deus é no céu³⁹, isto é, ultrapassar a linha determinística e natural, para acolher o mundo como dom e saber dá-lo de novo gratuitamente como Deus. Trata-se, para usar as palavras carregadas de sentido de Paul Beauchamp, de «governar com doçura», sendo que «esta doçura não limita o poder. Ela é o poder»⁴⁰. E a doçura desta autoridade advém-lhe do facto de ser exercida pela

³⁸ Ver a notável releitura de Ecli 17,1-14. T. FEDERICI, *Cristo e l'uomo icona di Dio*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 2.ª ed., 1985, todo.

³⁹ A comparação, assente no título de «só» – aqui significando dignidade e grandeza e não deficiência – é realçada pelas glosas dos *Targûmîm* do Pentateuco acerca de Gn 3,22: «eis que o homem se tornou como um de nós». *Neofiti I*: «Eis que o primeiro homem que eu criei está só no mundo tal como eu estou só nas alturas do céu». *Pseudo Jonathan*: «Eis que *Adam* estava só sobre a terra tal como eu estou só nas alturas do céu». *Fragmentário*: «Eis que *Adam* estava só no mundo tal como eu estou só nas alturas do céu». P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse*, in M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven-Gembloux, Leuven University Press-J. Duculot, 1979 (nova ed. atualizada, 1991), p. 347-369 [= P. BEAUCHAMP, *Pages exégétiques*, «Lectio Divina» 202, Paris, Cerf, 2005, p. 298-327]; A. COUTO, *Como uma dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2.ª ed. revista, 2005, p. 46-51.

⁴⁰ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, nova edição aumentada, 1992, p. 263; P. BEAUCHAMP, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4*, in L. DE-ROUSSEAU (ed.), *La Création dans l'Orient Ancien*, p. 141.144.146.147; P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 59-61.

palavra⁴¹. Neste sentido, o verbo *radah* (dominar) é utilizado para descrever a missão do rei (Sl 72,8), o mesmo sucedendo com o verbo *kabash* (submeter), que implicam «conduzir», «comandar», «pôr o pé sobre qualquer coisa», «tomar posse de», seja um território, seja a «casa da vida» para a proteger e defender⁴², seja a injustiça ou a animalidade ou qualquer outra realidade que possa subjugar o homem⁴³. Será por não ter sabido «dominar» o animal, isto é, por se deixar dominar por ele, ser à imagem dele e não à imagem de Deus, que Caim se tornará assassino⁴⁴. O homem violento deixa que o animal ou a animalidade o domine⁴⁵. O Deus que o homem é chamado a «representar» não é o Deus do domínio e do poder, mas do amor cuja criação é a doação do mundo à necessidade do homem, que assim é interpelado a transformar-se de sujeito de necessidade em sujeito de responsabilidade⁴⁶. Neste sentido, e paradoxalmente, a palavra criadora de Deus «precisa» da palavra responsável do homem, o amor criador de Deus «precisa» do amor responsável do homem⁴⁷.

Note-se bem que, neste sentido, o homem não é a *causa natural* através da qual passa o amor de Deus, mas antes o *sujeito pessoal* suscitado por Deus e a quem Deus confia o seu amor.

4. A perversão do dom

Vejamos atentamente a primeira parte do décimo «dizer» do Deus criador:

«1,²⁹E disse Deus: “Eis que vos DOU toda a erva que produz semente que esteja sobre a superfície da terra e toda a árvore que tenha frutos portadores de semente; isto será o vosso alimento”» (Gn 1,29).

⁴¹ P. BEAUCHAMP, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4*, p. 168; A. WÉNING, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, 1998, p. 35.

⁴² K. LÖNING, E. ZENGER, *To Begin with, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Collegeville, The Liturgical Press, 2000, p. 110-113.

⁴³ G. CAPPELLETTO, *In cammino con Israele*, p. 96-97.

⁴⁴ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 263-264.

⁴⁵ P. BEAUCHAMP, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4*, p. 159.168.

⁴⁶ C. DI SANTE, *Il Padre Nostro*, p. 105-106.

⁴⁷ Que Deus precisa do homem é uma das mais altas afirmações bíblicas, e é completamente alheia e até estranha ao pensamento ocidental. Ver A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, p. 445; M. BUBER, *Il dialogo tra cielo e terra*, in C. LEVI COHEN, *Martin Buber*, S. Domenico di Fiesole, 1991, p. 147-156; C. DI SANTE, *Il concetto di Dio negli scritti rabbinici*, in A. PANIMOLLE (ed.), *Dio-Signore nella Bibbia (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica = DSBP, 13)*, Roma, Borla, 1996, p. 135-138; C. DI SANTE, *Il Padre Nostro*, p. 124-130.

Este «dizer» mostra-nos um homem que vive de mãos abertas, recebendo de um Deus providente o alimento, consubstanciado nos cereais e nos frutos das árvores. Nesta belíssima descrição, vê-se bem que o alimento não é uma coisa natural, mas um dom de Deus. Um dom exigente de Deus, porque implica que o homem se assuma como um recebedor agradecido e reconhecido.

Esta maneira de ver sai reforçada no duplo mandamento formulado em Gn 2,16-17, que volta a aflorar a temática do alimento:

«2,¹⁶E ordenou (*tsiwwah*) YHWH-Elohim ao HOMEM, dizendo: de toda a árvore do «jardim» comerás (*'akol to'kel*); ¹⁷mas da árvore do conhecimento do bem e mal (*'ets hadda'at tób wara*)⁴⁸ não comerás (*lo' to'kal*) dela, porque (*kî*) no dia em que comeres dela morrerás (*môt tamût*)» (Gn 2,16-17).

Ficou assim expressa a condição criatural do homem: o homem criado por Deus deve receber-se a si mesmo das mãos de Deus; não tem em si mesmo o seu próprio fundamento, mas em Deus. Ser homem é viver dentro do horizonte do dom. Apropriar-se do dom é negá-lo, e sair desse horizonte é morrer⁴⁹ por asfixia no seio da totalidade indistinta⁵⁰, que é um mundo-objecto, o mundo em si, não dado, e que não remete para ninguém. Mas trata-se de dom exigente e interpelante que constitui o homem em sujeito interpelado e obediente. Na Bíblia, o princípio do real e da individuação é esta voz interpelante e de eleição⁵¹ que, sempre e em toda a parte, faz de cada homem um interpelado: *she'ma' Yisra'e!* [= escuta, Israel]⁵². Se a lei última do

⁴⁸ O conhecimento do bem e mal de que o homem se quer apoderar pela violência é figura do poder real, que não se conquista pela força, mas que é dado por Deus ao seu eleito, o rei, que o recebe, como ilustra 2 Sm 14,17 (cf. 1 Rs 3,9), que parece constituir o paralelo mais próximo da expressão de Gn 2,17. W. M. CLARK, *A Legal Background to the Yahwist's Use of «Good and Evil» in Genesis 2-3*, in *JBL*, 88, 1969, p. 266-278. J. BARR, *Éden et la quête de l'immortalité*, Paris, Cerf, 1995, p. 107. No nosso texto do Génesis, o homem eleito (2,15a) deve receber e receber-se. Jacques Vermeylen salienta que o «centro» ou o «meio» intocável do jardim, lugar reservado a Deus (cf. Gn 2,9; 3,3), se torna no lugar do rei, através da inserção do motivo da árvore do conhecimento do bem e mal. J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2*, Lovaina, Leuven University Press, 2000, p. 619-620.

⁴⁹ C. DI SANTE, *Parola e Terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Génova, Marietti, 1990, p. 28.

⁵⁰ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. II. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 122.

⁵¹ Neste sentido, Emmanuel Levinas substitui bem a noção de individuação pela de eleição. E. LEVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, p. 34; E. LEVINAS, *Ética e infinito*, p. 73; E. LEVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Milão, Jaca Book, 1983, p. 115.211.

⁵² C. DI SANTE, *Il Padre Nostro*, p. 122-123.

real fosse a lei do ser que persiste e quer persistir no seu ser, a existência humana seria desde sempre uma existência in-sensata⁵³.

A característica primária e irreduzível de Israel reside neste *shema'* [= escuta], que abre para uma alteridade que não é a do objecto a respeito do sujeito, mas a da vontade a respeito da vontade do outro, que a põe em causa e a leva à obediência.

O dom exigente, aqui referido, constitui sempre uma porta entreaberta, por onde se pode introduzir a suspeita que nega o dom e a relação exigente que instaura, e insinua o domínio da natureza. Vejamo-la em acção na estranha voz da cobra que fala:

«3,^{1b} Ela disse à mulher: é então verdade que (*'aph kî*)⁵⁴ deus (*'elohîm*) disse: “Não comereis de nenhuma de toda (*mikol*) árvore do jardim?”» (Gn 3,1b).

Duas anotações: a) Do YHWH-Elohim, Deus pessoal, que dava ao homem a sua condição criatural e a sua alteridade em Gn 2,16, a cobra (*nahash*) apenas retém o *'elohîm*, que equivale aqui ao genérico *dingir*⁵⁵ das literaturas cuneiformes, os deuses, cujos poderes pesam sobre as nossas cabeças, e que devemos saber manipular para os pormos a nosso favor; b) Onde YHWH-Elohim mandava comer «de toda a árvore do jardim» (Gn 2,16), e mandava não comer apenas de uma árvore (Gn 2,17), a cobra (*nahash*) insinua um jardim completamente interdito por Deus, em que não há nenhum dom, e tudo é proibição!⁵⁶

Mas vejamos também a resposta da mulher que começa a deixar entrar por aquela porta entreaberta a tentação da natureza:

⁵³ C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Troina, Città Aperta, 2002, p. 211.

⁵⁴ No hebraico bíblico, a forma *'aph kî* introduz sempre um enunciado afirmativo, o que confere ao espanto indignado um colorido muito forte. A. CLAMER, *La Genèse traduite et commentée*, in L. PIROT, A. CLAMER (eds.), *La Sainte Bible*, Tomo I, 1.^a Parte, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 136.

⁵⁵ Já foi notado que, no sintagma «YHWH-Elohim», Elohim funciona exactamente como o sumerograma *dingir*, simples código que designa o divino. D. LOUYS, *Le jardin d'Éden*, p. 201. «Este Elohim não é mais o Deus que dialoga com o homem; é um Deus segredista e suspeito, preocupado em restringir ao máximo os movimentos do homem; é alguém com quem não nos encontramos, mas de que falamos na 3.^a pessoa e contra o qual convém estarmos prevenidos». J. L'HOUE, «*Yahweh Elohim*», in *RB*, 81, 1974, p. 553.

⁵⁶ A. WÉNIN, *L'homme biblique. Anthropologie et étique dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 1995, p. 48.

«³,²Disse a mulher à cobra: do fruto das árvores do jardim, nós comemos. ³Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, deus (*'elohîm*) disse: “Não comais dele, não lhe toqueis (*naga*), senão (*pen-*) morrereis”» (Gn 3,2-3).

Nota-se bem que a mulher retoma aqui os mandamentos de YHWH-Elohim em Gn 2,16-17, mas ela não é aqui a teóloga inteligente de que falam Marie de Merode e Walter Vogels⁵⁷, uma vez que introduz algumas imprecisões notórias, nomeadamente uma incrível mudança de tom, uma subtracção, três adições e uma distorção. A mudança de tom consiste no facto de a mulher falar do fruto das árvores que comemos, esquecendo o dom de Deus que lhe subjaz, bem patente em Gn 1,29. É como quem diz: é coisa nossa, natural, é um direito. É incrível a forma como apagamos as marcas de Deus na nossa vida. Tamanha redução ao natural espanta⁵⁸. A subtracção já a evidenciámos acima: do Deus pessoal, YHWH-Elohim, a mulher retém apenas o genérico *dingir*. No campo das adições, é fácil ver que a mulher introduziu o «fruto»: «não comer do fruto da árvore» em vez de «não comer da árvore»⁵⁹. Introduziu o «meio», que estava em Gn 2,9 com a árvore da vida, mas não em Gn 2,17 com a árvore do conhecimento do bem e mal⁶⁰. Ela introduziu igualmente uma nova proibição: «não lhe toqueis», que muda os mandamentos da liberdade em ordens tirânicas e prepotentes. Muda ainda o sentido pedagógico patente na conjunção *kî*, que indicava e explicava o sentido da vida, numa situação sádica de castigo, patente na conjunção *pen-*⁶¹.

Mas a cobra (*nahash*) continua a introduzir o natural por aquela porta entreaberta:

«³,⁴Disse a cobra à mulher: nada disso! Vós não morrereis. ⁵deus (*'elohîm*) bem sabe que, no dia em que comerdes dele, os vossos olhos se abrirão (*paqah*)

⁵⁷ W. VOGELS, «*It is not Good that 'Mensch' Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper fit for Him/Her*» (Gn 2,18), in *Église et théologie*, 9, 1978», p. 22.

⁵⁸ A. WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, p. 61.

⁵⁹ A inveja da mulher não recai tanto sobre a árvore ou sobre o conhecimento, mas sobre o seu fruto, isto é, o produto do saber, a superioridade e a segurança que daí resultam. A. WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, p. 61.

⁶⁰ J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 619-620.

⁶¹ E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, p. 188.

ênayim) e vós sereis como deuses (*ke'lohîm*), conhecendo (*yode'ê*)⁶² o bem e mal» (Gn 3,4-5).

Bem se vê. O Deus de que aqui se fala não é o Deus que concedeu ao homem a dádiva da liberdade. É um deus ciumento, segredista e suspeito, rival do homem, contra o qual convém tomarmos as nossas precauções. É um deus que diz: «que o homem não seja como eu». É um *dingir* que nasce dentro de nós e habita o nosso ser mais profundo, insinuando que, ao recusarmos a relação criatural aberta pela palavra primeira, criadora e principal que nos diz e nos ordena (Dt 31,23!)⁶³, podemos pelas nossas próprias forças [= idolatria]⁶⁴ divinizar-nos, isto é, chegar a ser como reis-deuses, possuidores⁶⁵ do «bem e mal» (2 Sm 14,17). Com este merisma, está-se a indicar a totalidade, neste caso, a onnipotência e a onisciência, prerrogativas exclusivas de um certo mundo divino⁶⁶. São dos deuses, portanto. Ao homem não resta senão tentar conquistá-las pela violência. Mas não é este o mundo bíblico, onde não há deuses totalitários, prepotentes, tiranos e ciumentos, rivais do homem, e homens escravizados pelos deuses e contra eles revoltados, rivais dos deuses, mas um Deus que dá e se dá por amor, e homens que por amor recebem e se recebem. A onnipotência do Deus bíblico não é o poder que pode tudo, nem a sua onisciência o saber que sabe tudo, mas a onnipotência e a onisciência do amor que abrem espaço para a liberdade do homem. Quando projectamos sobre o Deus bíblico um super-poder em expansão indefinida, desfiguramos a sua imagem. O super-poder identificar-se-ia então com o seu contrário, pois daria um «não poder mais parar-se», que é com certeza a forma de impotência mais

⁶² Sendo *yode'ê* um participio plural, *'elohîm* tem também de ser, neste caso, um plural, que temos de traduzir por «deuses». Também os LXX e a Vg optaram pelo plural: *hôs theò ginôskontes kalôn kaì ponêrôn* (LXX); *sicut dii scientes bonum et malum* (Vg).

⁶³ *Waysaw et-Yehôshua'* [= «ordenou (*tsiwuah*) Josué»]. Não é usual encontrar-se o verbo *tsiwuah* combinado com uma pessoa. Normalmente *tsiwuah* é seguido pela indicação do conteúdo da ordem. Mas aqui é uma pessoa que é «ordenada». M. ROSE, *Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genebra, Labor et Fides, 2.^a ed. corrigida, 1989, p. 138-139.

⁶⁴ A idolatria é a recondução da existência humana para dentro do princípio natural, fora do âmbito da palavra criadora.

⁶⁵ É nesta acepção que se deve compreender aqui o verbo *yada'*. O seu significado estende-se desde o «conhecer» até ao «possuir» e «dominar».

⁶⁶ J. A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, Génova, Marietti, 1990, p. 64.

banal e perigosa que existe. Ora, o Deus bíblico é-nos apresentado como mais forte que a própria força (Sb 12,18)⁶⁷.

Em última análise, o problema não está no desejo da árvore ou do fruto pelo homem, ou de Betsabé por David (2 Sm 11), ou da ovelha do pobre pelo rico (2 Sm 12), mas no desejo de tudo possuir, desejo totalitário. Ora, o desejo de tudo apoia-se na construção imaginária, e, portanto, idolátrica de um deus que tem tudo, ao qual o homem projecta igualar-se. Ser como deus⁶⁸. Por parte do homem, o problema não está em querer ser como Deus, mas em querer ser como ele imagina que Deus é⁶⁹. E é aqui que se manifesta a sua culpa, pois pretende imitar um deus mau, totalitário e invejoso, que subjuga, escraviza e mantém na ignorância o homem. E ao tomar por modelo o princípio da sua destruição, é certo que se condena a si mesmo⁷⁰.

«3,⁶E viu (*ra'ah*) a mulher que era boa (*tôb*) a árvore para comer e um desejo ardente (*ta'awah*)⁷¹ para os olhos, e era desejável (*nehmad*)⁷² a árvore para obter inteligência (*lehaskîl*)⁷³, e tomou (*wattiqqah*) do seu fruto, e comeu (*watto'kal*), e deu também ao seu marido (*'ish*), que estava com ela, e ele comeu (*wayyo'kal*)» (Gn 3,6).

Note-se, em primeiro lugar, a construção paratáctica imparável e fatal que nos leva a cair realmente nos enredos da nossa imaginação: é imaginária a árvore, imaginários os frutos; «comeu» é um acto real, verdadeiramente idolátrico (ver Nm 25,1-5 Baal Peor com idêntico vocabulário)⁷⁴. É a cessação da dignidade de com-criador e ser de responsabilidade por parte do homem, que reentra no seu horizonte de desejo, projecção e identificação, ou seja, o seu

⁶⁷ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p.64.

⁶⁸ Este jogo, em que tudo anda à volta do «como», é a inveja. O invejoso é sem mediação: *um* com *tudo*. Ele diz: «Eu como todos; ninguém como eu». P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 256.

⁶⁹ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 45-46.

⁷⁰ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 146.

⁷¹ Os rabinos vêem no termo *ta'awah* um «desejo apaixonado». E. TESTA, *Genesi. Introduzione – Storia Primitiva*, Génova, Marietti, 1969, p. 307.

⁷² *ta'awah* e *nehmad* (de *'auwah* e *hamad*), juntos neste versículo, são os dois termos que, no decálogo, designam a cobiça (respectivamente em Dt 5,21 e Ex 20,17). A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, in *Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, p. 179-180.

⁷³ Significativamente, no século XIX, os judeus traduziram *Aufklärung* por *haskala*.

⁷⁴ D. LOUYS, *Le jardin d'Éden*, p. 111-115.

mundo natural. Mas a solução para a tentação não é necessária e naturalmente a queda. Pode haver uma ruptura neste encadeamento paratático. É quanto se pode ver em Gn 4,7, na palavra que YHWH dirige a Caim:

«3,⁷O pecado (*hatta'ah*) está deitado (*robets*) à tua porta (*petah*); para ti se dirige o seu instinto (*teshûqah*), mas tu podes dominá-lo (*mashal*)!»⁷⁵.

Jd 10-11 dirá certamente que «aqueles que seguem o caminho de Caim» são «como os animais sem palavra» (*hôs tã áloga zôa*)⁷⁶. Note-se ainda que, com esta queda na realidade, desapareceu a cobra como se dissipam as ideias quando surge uma decisão. Ao mesmo tempo, objectivando a real possibilidade de dizer não a Deus, o homem, constituído por Deus em sujeito de receptividade, obediência e responsabilidade, como *partner* da criação [= *partner* em relação ao *Tu*], constituiu-se a si mesmo em sujeito natural e patronal [= *parte* em relação ao *todo*]⁷⁷. Já em Gn 3,2, a mulher responde com tremenda naturalidade: «do fruto das árvores do jardim, nós comemos». Como se comer fosse uma coisa natural e nossa, não dada e recebida. O assalto àquele fruto, em Gn 3,6, é ainda mais significativo. Onde está o homem que, de mãos abertas, recebia de Deus os frutos das árvores, como resulta do décimo dizer de Deus em Gn 1,29? Não é mais um receptor. Transformou-se em conquistador e possuidor, viver por conta própria, sem Deus, já não sabe receber de mãos abertas, mas tem de as fechar para se poder apoderar do fruto, assim transformado em furto. Esta nova atitude das mãos fechadas e do coração esclerosado, recusa do dom e de responder ao dom, define bem o pecado. Mudança radical.

5. O dom que vence o pecado e a morte

Os últimos versículos de Gn 3 apresentam o motivo da condescendência e da misericórdia de Deus, ao mesmo tempo que dão o tom de compreensão ao resto da inteira Escritura. Começemos por ler esses versículos:

⁷⁵ J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia, Queriniana, 1996, p. 88.

⁷⁶ A. WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, p. 37.

⁷⁷ C. DI SANTE, *L'inculturazione nella Bibbia*, p. 206.

«3,²¹E fez YHWH-Elohim para o homem e para a sua mulher túnicas de pele, e vestiu-os. ²²E disse YHWH-Elohim: “Eis que o homem se tornou como um de nós, para conhecer o bem e mal. E agora, que ele não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva para sempre”. ²³E YHWH-Elohim enviou-o (*shallah*) para fora do jardim do Éden para cultivar o solo (*ha'adamah*), do qual tinha sido tirado (*laqah*). ²⁴E ele expulsou (*garash*) o homem, e fez habitar (*shakan*) a oriente do jardim do Éden os querubins e a chama da espada fulgurante⁷⁸ para guardar o caminho da árvore da vida» (Gn 3,21-24).

Ousadia do texto. «Eis que o homem se tornou como um de nós» (Gn 3,22). Haverá melhor maneira de dizer que Deus não abandona o homem invejoso e pecador, mas que vem ao seu encontro tal como ele é, respeitando-o e assumindo a imagem falsa que o homem invejoso e mentiroso fez de Deus, desde Gn 3,5? Obviamente, não para ser cúmplice com ele, mas para o transformar. Longa viagem. Condescendência de Deus. Misericórdia de Deus. Homeopatia de Deus. Pedagogia de Deus⁷⁹. Patentes também no acto de vestir provisoriamente o homem e a mulher – passando pelo vestido de festa e de salvação do trito-Isaías e de Baruc (Is 61,3 e 10; Br 5), o vestido nupcial oferecido e recebido ou recusado (Mt 22,1-14), o paulino revestimento de Cristo (Rm 13,14; Gl 3,27; Cl 3,12-17), até ao vestido definitivo da esposa de Ap 21 –, bem como na dádiva da morte por amor significada na expulsão do jardim e no corte do acesso à árvore da vida. Ao contrário do que se possa pensar à primeira vista, não se trata de um castigo, mas de um acto de amor misericordioso: para que o homem, tornado mau, não venha a comer agora da árvore da vida (de que de resto devia ter comido antes, conforme o mandamento: «comerás de todas as árvores do jardim...»), e viva mau *in aeternum*⁸⁰. Mas a árvore da vida defi-

⁷⁸ Esta espada não tem de ser brandida pelos querubins, como aparece em não poucas reproduções artísticas da cena. Trata-se certamente do relâmpago que, em Jr 47,6, aparece referido como «espada de Deus». J. A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, p. 89.

⁷⁹ Excelente leitura deste passo em P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 256-258; P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 154-155.

⁸⁰ A acribia (ou miopia) exegética raras vezes se abre ao risco da grande teologia. Entre todos, saliente-se aqui E. Testa, que soube magistralmente mostrar que não se trata aqui de uma proibição por inveja, como se vê nos mitos assiro-babilónicos, mas de um acto de amor misericordioso: tornados imortais, os homens teriam ficado sempre pecadores. E. TESTA, *Genesi. Versione. Introduzione. Note*, Roma, Paoline, 1973, p. 91. Ver também P. GISEL, *Création et Eschatologie*, in B. LAURET, F. REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Tomo III, Paris, Cerf, 1983, p. 636.

nitiva lá estará também no fim do Livro, acessível a todos os redimidos (Ap 22,2.14).

De notar que o homem inicia aqui a sua longa viagem errática para oriente, pois é «a oriente do jardim do Éden» (*miqqedem legan-‘eden*), para evitar o acesso rápido à árvore da vida, que são colocados os querubins e a chama da espada fulgurante (Gn 3,24). O fraticida Caim prosseguirá esta caminhada para oriente do Éden (Gn 4,16). E é ainda para oriente que emigram os construtores de Babel (Gn 11,2). Sintomaticamente, Abraão fará o caminho contrário, para ocidente, até ao Egipto (Gn 12,10), passando por Canaan, para onde desejava dirigir-se já Tera, seu pai (Gn 11,31), para levar a bênção a todos os povos (Gn 12,3)⁸¹.

Para melhor captarmos o sentido do inteiro relato de Gn 2-3, começemos por relevar, num breve relance de olhos, o seu vocabulário específico e os seus principais enunciados:

1. O homem foi criado por YHWH-Elohim na «terra arável» (*‘adamah*) (Gn 2,7), fora do «jardim» (*gan*).

2. YHWH-Elohim «elegeu» (*laqah*) o homem (Gn 2,15aA) e «deu-lhe descanso» (*hinniah*) no «jardim» (*gan*) (Gn 2,15aB).

3. A tarefa do homem no «jardim» é «prestar culto» (*‘abad*) a YHWH-Elohim (Gn 2,15bA) e «guardar» (*shamar*) os seus mandamentos (Gn 2,15bB), logo concretizados em ordens positivas e negativas que lembram o decálogo: «E ordenou (*tsiwwah*) YHWH-Elohim ao homem, dizendo: de toda a árvore do «jardim» comerás (*‘akol to’kel*) (Gn 2,16); mas da árvore do conhecimento do bem e mal (*‘ets hadda‘at tôb wara’*) não comerás (*lo’ to’kal*) dela, porque (*ki*) no dia em que comeres dela morrerás (*môt tamût*)» (Gn 2,17).

4. O homem não cumpriu a sua tarefa no «jardim», violando os mandamentos de YHWH-Elohim.

5. Por isso, YHWH-Elohim enviou-o para fora do «jardim», para a «terra arável» (*‘adamah*) (Gn 3,23), entretanto amaldiçoada (Gn 3,17b), e expulsou-o, encetando ele a sua caminhada errática para oriente (Gn 3,24).

⁸¹ Excelente leitura de A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, in *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, p. 16-17.

6. Mas não termina aqui a história de Deus com o homem. Num certo sentido, começa aqui a verdadeira história da misericórdia de Deus, que, por amor, vem ao encontro do homem e o veste carinhosamente (Gn 3,21), impedindo-o também por amor de ter agora acesso à árvore da vida (Gn 3,22b.24), isto é, de permanecer mau para sempre. Trata-se, como vimos, não de um castigo, mas de um acto de amor. Neste homem pecador e neste acto de amor de Deus enlaça a eleição: Deus elege Abraão, abençoa-o, e quer fazer dele uma bênção para todos.

Não é agora difícil verificar que o vocabulário e os enunciados que estruturam o «relato de começo» de Gn 2-3 traduzem também a experiência histórica concreta do povo de Israel na Terra Prometida (TP). A correspondência é flagrante⁸²:

1. O povo de Israel foi criado no deserto (Dt 32,10), fora da TP.
2. YHWH elegeu Israel e deu-lhe descanso na TP.
3. A tarefa de Israel na TP é prestar culto a YHWH e guardar os seus mandamentos.
4. Israel não cumpriu a sua tarefa na TP, violando os mandamentos de YHWH.
5. Em consequência, YHWH expulsou Israel da TP para oriente. É o exílio.
6. Não é o fim da história, mas o verdadeiro início da história da misericórdia de um Deus que não abandona o seu povo, mas o persegue por amor.

O paralelismo estabelecido mostra bem como o texto reflecte a vida, como o «relato de começo» espelha a vida de quem o produz. As grandes questões emergentes no relato são também naturalmente as grandes questões que assolavam o homem: 1) Porquê a nossa condição responsorial face

⁸² O esquema com os primeiros cinco pontos foi muito divulgado por N. LOHFINK, *Le récit de la chute du premier homme*, in N. LOHFINK, *L'Ancien Testament. Bible du chrétien aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1969, p. 79-81; N. LOHFINK, *Les premiers chapitres de la Bible après l'intervention des sciences de la nature*, in N. LOHFINK, *Sciences bibliques en marche. Un exégète fait le point*, Tournai, Casterman, 1969, p. 75. O sexto ponto já entra no esquema da *historia salutis*, esboçado por L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, p. 305-309; A. COUTO, *Como uma dádiva*, p. 41-43.

a Deus?; 2) Porquê a atracção entre o homem e a mulher e porquê as ambiguidades de que essa relação se reveste?; 3) Porquê o mal instalado em nós e à nossa volta?; 4) Por que é que a mulher dá à luz com dor?; 5) Por que é que o homem tem de trabalhar o solo? 6) Porquê a vida errante e os exílios? 7) Porquê a morte?

Uma última questão se impõe: quem é o Homem que atravessa este imenso texto? É a Humanidade ou um homem singular chamado Adão? Dominique Barthélemy deixou-nos importantes elementos para a elaboração de uma resposta ponderada⁸³, que aqui deixo enunciada: tendo em conta a maneira bíblica de pensar e de acordo com a boa lógica das «narrativas de começo», *Adam*, com ou sem artigo, tem a ver, em simultâneo, com a inteira humanidade e com um homem concreto, chamado *Adam*, isto é, chamado «humanidade», dado ser o epónimo da humanidade, que se revê na humanidade e em quem a humanidade se revê. O método usado para retratar *Adam* é, outra vez, por dedução a partir da situação da humanidade da época, contexto e cultura de quem opera a dedução. Portanto, *Adam* somos nós. Nós somos *Adam*.

⁸³ Com artigo (*ha'adam*) ou sem artigo (*'adam*), o nome *'Adam* aparece por 24 vezes no TM de Gn 2-3: 20 vezes com artigo; 4 vezes sem artigo. Concretizando, o nome *'Adam*, com ou sem partícula separável, está precedida pelo artigo em Gn 2,7[2x].8.15.16.18.19[2x].20.21.22[2x].23.25; 3,8.9.12.20.22.24 [= 20x]; sem artigo, e com a partícula inseparável *we* (Gn 2,5) e com a partícula inseparável *le* (Gn 2,20; 3,17.21), num total de 4 vezes.

De notar que os LXX traduziram por *hó anthrôpos* Gn 2,5.7[2x].8.15.18, e introduziram uma nova menção, não existente no TM, no v. 24 [= 6x + 1x]. Por outro lado, os LXX transliteraram por *Adam* Gn 2,16.19[2x].20[2x].21.22[2x].23.25; 3,8.9.12.17.20.21.22.24, e introduziram uma nova menção, não existente no TM, em 3,9 [= 18x + 1x].

Segundo a mentalidade de J, deve traduzir-se em todo o relato por «o homem», mesmo onde o TM não tem artigo = personalidade corporativa. Segundo a mentalidade com que o relato foi compreendido, talvez a partir do exílio, deve traduzir-se em todo o relato por «Adão», mesmo onde o TM empregou o artigo. Os LXX comungam sobretudo desta interpretação, pois, das 24 vezes em que o TM emprega o nome *'Adam*, traduzem 6 vezes por *hó anthrôpos*, preferindo, nas restantes 18 vezes, a transliteração por *Adam*. Veja-se, sobre este assunto, D. BARTHÉLEMY, «*Pour un homme*», «*pour l'homme*» ou «*pour Adam*»? (Gn.2,20), in M. CARREZ, J. DORÉ, P. GRELOT (eds.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*, Paris, Desclée, 1981, p. 47-53. Dominique Barthélemy conta apenas 23 ocorrências do nome *'Adam*, pois não anota o *we'adam* de Gn 2,5.

Do meu ponto de vista, e tendo em conta a maneira bíblica de pensar de acordo com a boa lógica das «narrativas de começo», *Adam*, com ou sem artigo, tem a ver, em simultâneo, com a inteira humanidade e com um homem concreto, epónimo da humanidade, em quem a humanidade se revê e que se revê na humanidade.

Não é então de estranhar que nós nos possamos rever em Adam, que nos faz ver as duas faces da verdade da nossa humana condição: 1) tudo receber de Deus de mãos abertas e coração agradecido; 2) recusar a dependência de Deus e os seus dons, e pautar a existência humana por um projecto alternativo ao de Deus, um contra-projecto, em que cada existência humana, eu, o meu pai, os filhos que aparecerão sobre a face da terra, os leitores que lêem este texto, queremos ser por nossas próprias forças «como deus, conhecedores do bem e mal» (Gn 3,5). Foi assim que transformámos o fruto em furto. Extraordinária figuração do pecado.

6. A atracção da morte ou a louca corrida contra o dom

Se continuarmos a ler a Bíblia, encontramos também a humanidade tal como hoje a conhecemos, marcada pela posse e pela violência, pela cobiça e pela inveja. É assim desde aquela cena no jardim com aquela mão fechando-se sobre um fruto imaginado, desejo ardente para os olhos (Gn 3,6), que nos tornaria iguais a deus, um deus imaginado: totalitário, prepotente, invejoso e ciumento (Gn 3,1-5). É assim desde aquele fratricídio de Caim, que, por inveja, mata o seu irmão Abel (Gn 4,1-16). É assim desde que o tirano Nimrod, pai do imperialismo (Gn 10,8-12), coloca outro «princípio» (*re'shît*) (Gn 10,10) diferente do da palavra criadora de Deus, que abre o Livro do Génesis (Gn 1,1).

Significativamente foi para oriente e para o passado que se atirou a humanidade do jardim (Gn 3,24), por causa do pecado. Caim, perdido, à procura de si mesmo, continua esta viagem errática para oriente e para o passado (Gn 4,16). Finalmente, quando o narrador nos informa de que toda a humanidade tinha emigrado para oriente e para o passado (Gn 11,2), ficamos a saber que a humanidade está acantonada em Babel (Gn 11,1-9), no vale (*biq'ah*) do país de Senaar (Gn 11,2), que traduz bem os vales onde todos vamos ficando sepultados⁸⁴.

⁸⁴ Ezequiel falará de um outro vale (*biq'ah*) (Ez 3,22.23; 8,4; 37,1.2), na Babilónia, repleto de ossos secos, sem nenhuma esperança, mas à beira do milagre. A. LaCOCQUE, *De la mort à la vie (Ézéquier 37)*, in A. LaCOCQUE, P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 191-222; D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, «The New International Commentary on the Old Testament», Grand Rapids - Cambridge, Eerdmans, 1998, p. 392. E o Salmo 23,4 fala do «vale da sombra da morte» (*gê' tsalmawet*). Em última análise, são os vales onde todos vamos ficando sepultados.

«Oriente» e «passado» dizem-se, na língua hebraica, com o mesmo termo *qedem*, sendo que «futuro» se diz *'aharît*, que significa também «costas» e «atrás de». Esta maneira de dizer implica que o homem bíblico caminha para o futuro de costas, orientando-se pelo passado que tem à sua frente, que vê continuamente aumentar⁸⁵, e que continuamente vai recitando com amor, tecendo assim os módulos narrativos. Ora, a progressiva caminhada para oriente e para o passado, que os textos que estamos a ler documentam, anula os horizontes e atira inevitavelmente a humanidade contra a morte ou contra o muro branco do cemitério. Está correcto, dado que a Bíblia também refere que a morte é fruto do pecado (Sb 1,12-13; Rm 5,12; 6,23; 7,11; 1 Cor 15,56). Não, porém, no sentido de que é sanção do pecado, mas no sentido de que o pecado é atracção, fascínio, pela morte, pela vitalidade da morte que é a natureza, em última análise, idolatria, que é a recondução da existência humana para dentro do princípio natural, sol e solo⁸⁶.

Atentemos nas palavras do ímpio no Livro da Sabedoria:

«1,¹⁶Mas os ímpios chamam-na [a morte] com gestos e com vozes,/ (...) fazem pacto com ela./ (...) ¹Dizem entre si nos seus falsos raciocínios:/ “Breve e triste é a nossa vida,/ o remédio não está no fim do homem,/ não se conhece quem tenha voltado do Hades./ ²Nós nascemos do acaso,/ e logo passaremos como quem não existiu./ (...) ⁴Com o tempo, o nosso nome cairá no esquecimento,/ e ninguém se lembrará das nossas obras./ (...) ⁶Vinde, pois, desfrutar dos bens presentes,/ e gozar das criaturas com ânsia juvenil./ ⁷Inebriemo-nos com o melhor vinho./ (...) ⁸Coroemo-nos com botões de rosa./ (...) ¹⁰Oprimamos o justo pobre./ (...) ¹¹Que a nossa força seja a lei da justiça» (Sb 1,16; 2,1.2.4.6.-8.10.11).

É assim que, sobre as cinzas da «bendita diferença» da palavra⁸⁷, isto é, sem escuta da palavra primeira e criadora e interpelante e sem palavra se-

⁸⁵ P. BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 3.^a ed., 1959, p. 128s.; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 123-124; N. LOHFINK, *Liberté et Répétition. Compréhension chrétienne de l'histoire*, in N. LOHFINK, *L'Ancien Testament*, p. 155, e nota 8.

⁸⁶ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 185. Trata-se, em última análise, da substância da idolatria, que consiste na recondução da existência humana para dentro do princípio natural, que contém a morte. C. DI SANTE, *Il concetto di Dio negli scritti rabbinici*, p. 132-134, e nota 17.

⁸⁷ E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?*, p. 287.

gunda e responsável, sem palavra verdadeira que é sempre desejo de outra palavra⁸⁸, nasce em Babel uma nova humanidade, acantonada, e que fala uma só língua (Gn 11,1.6); pior do que isso, em que todos, à uma, não dizem, mas ordenam a mesma coisa da mesma maneira (Gn 11,3.4). Nova humanidade acantonada, sintomaticamente auto-condenada a «fazer tijolo» (Gn 11,3), para construir para si mesma uma cidade, uma torre, um nome (Gn 11,4). Nova humanidade e nova identidade sem Deus e sem filiação, entenda-se sem palavra primeira e criadora e sem palavra segunda e responsável, sem recitação, sem diferença e sem distância, em que somos nós a fazer o nosso nome, entenda-se um deus à nossa imagem e à nossa medida, um ídolo, entenda-se um mundo completamente fechado, em circuito fechado, em que cada um é simultaneamente dono e escravo de si mesmo⁸⁹.

7. Conclusão: receber a vida, dar a vida

Ousadia do texto. Deus não abandona esta humanidade invejosa e pecadora, não espera por ela à porta da sua eternidade⁹⁰, mas vem ao seu encontro tal como ela é, respeitando-a e assumindo a imagem falsa que esta humanidade invejosa e mentirosa fez de Deus, desde Gn 3 até Gn 11, não para ser cúmplice com ela, mas para a transformar desde dentro. Longa viagem. Condescendência de Deus. Misericórdia de Deus. Pedagogia de Deus. Homeopatia de Deus⁹¹. Desde Abraão até Jesus Cristo. Em Jesus Cristo vê-se tudo melhor. Ele é «o Filho» (Gl 4,4-6), que radicalmente se recebe (Jo 10,18; Ap 2,28) e radicalmente se entrega (Jo 10,17; Gl 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; Tt 2,14)⁹², constituindo assim o acontecimento decisivo da humanidade, «plenitude» (*plêroma*) do tempo e do mundo, maturação da «salvação» (*sôteria*).

⁸⁸ A. WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, p. 36.

⁸⁹ Este desdobramento é uma das melhores definições de idolatria. P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 56-57.

⁹⁰ J. L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assis, Cittadella, 2000, p. 69.

⁹¹ Excelente leitura deste passo em P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 255-257; P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 154-155.

⁹² Excelente tratamento desta temática em G. C. PAGAZZI, «Unico Dio generato» (*Gv 1,18*). *Idee per una cristologia del «Figlio»*, in *Teologia*, 23, 1998, p. 66.99; G. C. PAGAZZI, *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Milão, Glossa, 1997, p. 159.

Nele reside a «plenitude do tempo» (*plêrôma toû chrónou*) que abre e fecunda decisivamente o nosso tempo, o tempo de todos os homens, pois Jesus Cristo é o contemporâneo, o companheiro e o próximo de todos os tempos e de todos os homens, seus irmãos (Hb 2,11.17), «o mesmo ontem e hoje e para sempre» (Hb 13,8), que nos precede e nos preside sempre (Cl 1,16-17), e nos interpela a viver prolepticamente a «destinação» aos «novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça» (2 Pe 3,13).

Para Ele está voltado, na expectativa e na esperança, o rosto tenso (*apokara-dokía*) da criação (Rm 8,19), pois é n'Ele que se «recapitula» (*ana-kephalaióô*) tudo (Ef 1,10). É n'Ele que toda a criação recebe o seu acabamento, a beleza do dom, o rosto filial, a última demão da graça e da dádiva. Dada, recebida, correspondida. Na correcta direcção da casa paterna. Para poder ser entregue a Deus Pai (1 Cor 15,24).

«Vem, Senhor Jesus!» (Ap 22,20).

