

O contexto judaico da ‘Identidade cristã’ proposta no Novo Testamento

JOÃO LOURENÇO

Centro de Estudos de Religiões e Culturas,
Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

A investigação moderna sobre a pessoa de Jesus e sobre a forma como ele se relacionou com o judaísmo do seu tempo tem conhecido, ao longo dos tempos, diversas fases de desenvolvimento e assumido, ao mesmo tempo, posições em si contrastantes e até contraditórias. A consciência que a identidade cristã tem das suas origens judaicas está presente na história desde o momento em que os apóstolos e a primeira comunidade dos seguidores de Jesus sentiram a necessidade de encontrar critérios e figuras que permitissem ler e interpretar a vida do Mestre. Tanto os textos do Novo Testamento como os escritos dos Padres da Igreja são o melhor testemunho dessa consciência que sabe e acredita que as suas raízes estão no Antigo Testamento e que a salvação oferecida ao mundo é aquela que Deus havia anunciado pela boca dos profetas e pré-figurado nos símbolos e na memória histórica do Seu povo. É partindo desde cenário que podemos fazer uma aproximação à pessoa de Jesus e, ao mesmo tempo, entender as causas e as razões que estão na origem do interesse actual que motiva uma espécie de regresso às origens da nossa fé. O percurso que vem sendo feito nos últimos séculos é um sinal claro das raízes comuns que animam o judaísmo e o cristianismo na busca de uma identidade que se cruza nestas duas

expressões de fé e nas suas mundividências. É na descoberta desta identidade que a moderna investigação encontra a sua razão de ser.

Num primeiro momento, que percorre o séc. XVIII, partia-se do pressuposto que pugnava por uma perspectiva de ruptura entre a mensagem de Jesus e a pregação dos Apóstolos, afirmando que Jesus anunciou e esperava a chegada do Reino messiânico e foram os seus discípulos, mormente Paulo, quem teria criado e fundado o cristianismo, dotando-o de uma estrutura e transformando-o então num novo sistema religioso. Alguns autores afirmam que ‘Jesus viveu a Torah judaica. A ruptura com a Lei e a abertura aos pagãos foram obra de Paulo. Nos evangelhos não se encontraria qualquer ensinamento moral que não tenha equivalente na literatura rabínica’¹, tendo em conta muitas das máximas e ensinamentos que nos foram legados pelos textos do judaísmo contemporâneo aos primórdios do Novo Testamento, mormente os consignados na Mishná² e que constituem o quadro de fundo em que Jesus viveu e também aquele em que foram desenvolvidos os códigos vivenciais e de comportamento dos escritos apostólicos.

Caso advogássemos como nossa esta posição de ruptura, isso significaria, de forma muito directa, que a identidade cristã, a forma de ser cristã teria como referência a mensagem de Paulo, designadamente através das orientações práticas, dos códigos de comportamento e das formas vivenciais que ele propõe nas suas Cartas e que nós bem conhecemos. Isso traduzir-se-ia então por uma ruptura que tinha como suporte o ensinamento de Paulo, mas que não teria em conta as motivações nem a prática vividas e propostas por Jesus. Ora, aquilo que Paulo nos apresenta nesse contexto é já uma etapa de consolidação da fé na vivência de uma identidade já previamente assumida e testemunhada. Não é ele o seu criador, mesmo que possa ter contribuído de modo decisivo, em muitas circunstâncias, para a definição dos parâmetros e das formas concretas dessa identidade. No entanto, a questão fundamental não se situa ao nível das concretizações práticas, já que essas são decorrentes de uma proposta e o que importa é conhecer os verdadeiros fundamentos dessa proposta que os escritos neotestamentários nos apresentam.

¹ Frédéric Manns sintetiza através destas palavras a perspectiva daqueles que defendem uma continuidade total entre o ensinamento de Jesus e a doutrina do judaísmo intertestamentário (cf. F. MANNS, “Lecture juive du Nouveau Testament: deux exemples”, *Didaskalia* XXXVI, 2 [2006] 57).

² A este respeito, são particularmente significativos os ‘ditos’ que nos foram legados no tratado *Abot* da *Mishná*, tendo em conta que esta é o resultado de uma longa tradição, compilada em 220 (d.C.), levada a cabo por R. José ha-Nassi, em Tiberíades.

O objectivo do nosso trabalho consiste precisamente nisso: encontrar os fundamentos dessa proposta de identidade bem como as motivações que lhe dão consistência, pois só assim se poderá compreender em que medida a atitude e a mensagem de Jesus estabelecem uma ruptura ou dão continuidade à vivência da fé que ele mesmo viveu e que propôs aos seus discípulos.

Por isso, abordar a questão da identidade cristã no NT pressupõe um ponto de partida e de referência. Podemos perguntar: será a partir de uma prática, de uma praxiologia, como aquela que muitas vezes é atribuída a Paulo, que podemos e devemos definir a identidade cristã? Devemos tomar como referencial essa prática ou a proposta de um código de praxiologia ou, então, podemos remontar a Jesus, encontrando aí os fundamentos de uma identidade específica, que se demarca do judaísmo do Seu tempo, assumindo uma forma própria? Se sim, quais são esses fundamentos e em que textos se consolida essa identidade?

Antes de mais, há que estabelecer os parâmetros que definem essa identidade e ter presentes os contornos de carácter normativo, ou seja, as formas de vida que dão corpo a essa identidade.

Assim, se tomarmos como referência o judaísmo contemporâneo do NT, mormente nas suas concretizações levadas a cabo pelo legalismo farisaico, a primazia era dada à Lei, bem como às formas de vivência e de concretização dos códigos que dela decorrem. Porém, logo reparamos que a primeira atitude de Jesus foi a de romper com as ‘tradições da Lei’, com os códigos judaicos como valores absolutos em si mesmos. A sua grande preocupação foi a de pôr em realce ‘o valor moral da Lei’ em detrimento do ‘valor ritual’³ a que o judaísmo a havia reduzido, procurando estabelecer uma nova relação com Deus e com o próximo que não tivesse como fundamento a prática ritual da Lei enquanto forma e norma de conduta, mas sim uma relação de comunhão que fosse expressão de opções fundamentais.

A ruptura levada a cabo por Jesus com o judaísmo do seu tempo é certamente o acto e o princípio fundador de uma identidade cristã ou, se quisermos, de uma identidade neotestamentária. Importa, por isso, conhecer e destacar alguns dos textos que dão corpo e forma a essa identidade. Vamos procurar pôr em realce esses textos, sabendo desde já que nesta questão, como em outras que dizem respeito às relações entre o judaísmo e o cristianismo, temos sempre de

³ Cf. D. FLUSSER, *Jesus en sus palabras y en su tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, 60.

assumir opções determinantes, como seja a de pressupor uma certa dicotomia entre algumas das posições de Jesus e da comunidade apostólica, bem como entre certas passagens dos evangelhos e das cartas paulinas ou mesmo de outros textos da primeira geração cristã. Se os primeiros podem definir melhor essa identidade, mostrando como se estabeleceu a ruptura com o judaísmo, os textos de Paulo aproximam-nos muito mais dos códigos judaicos em que essa identidade nos aparece referenciada já aos comportamentos, apesar de Paulo também ter estabelecido rupturas com o movimento dos fariseus e com a ‘tradição’ por eles imposta.

1. A Identidade judaica – o contexto donde emerge o NT

A identidade judaica do período intertestamentário⁴, mormente conotada com os fariseus, assentava naquilo a que podemos dar o nome de ‘privilégio da separação’ – ser judeu é ser separado, ser eleito e retirado do comum dos demais povos, especialmente separado dos gentios e dos idólatras. Uma tal identidade tinha por base um conjunto de doutrinas e de práticas que se consubstanciavam na chamada ‘tradição sinaítica ou exodal’, compendiada na teologia da Aliança e que fora transformada numa espécie de código normativo e jurídico que era a ‘Lei’ ou ‘Torah’ como forma de vida e manifestação de uma identidade própria e singular. Um dos textos que melhor traduz essa consciência de ser um povo singular, único, porque a ‘Lei’ lhe conferia esse privilégio, encontra-se logo no início do livro do Deuteronomio, um livro que foi e é determinante para a definição de uma identidade específica do povo de Israel, quando diz:

“Vede: ensinei-vos leis e preceitos, como o Senhor, meu Deus me ordenou; assim fareis na terra que ides possuir. Observai-os e ponde-os em prática, porque isso manifestará a vossa sabedoria e a vossa inteligência aos olhos dos povos que, ao terem conhecimento de todas estas leis, dirão: ‘Que povo sábio e inteligente é esta grande nação!’ Com efeito, que grande nação haverá que tenha um deus tão próximo de si como está próximo de nós o Senhor, nosso Deus, sempre que o invocamos? E que grande nação

⁴ É sempre difícil e subjectivo delimitar o período intertestamentário, pois trata-se de um conceito que é formado por nós, estranho ao judaísmo, já que essa nomenclatura não se enquadra na história judaica. Ao assumirmos aqui essa designação colocamos como marcos, num período que abarca cerca de cinco séculos, o ano 300 a.C. (entrada e difusão da cultura grega na Palestina) e o ano 220 d.C. (redacção da Tradição oral na *Mishná*).

haverá, que possua leis e preceitos tão justos como esta Lei que eu hoje vos apresento?”
(Dt 4,5-8).

Esta forma do judaísmo se situar perante os demais povos e que percorre todo o AT, assumindo uma espécie de ‘identidade nacional’, foi mais tarde, no período intertestamentário, tomada como lema de vida pelo movimento dos fariseus, além de outros, fazendo disso o seu código de identidade. Assim, partindo da prática desse código, e por contraposição com os outros povos, temos uma identidade judaica que pode assumir contornos nacionalistas (um povo), de grupo (os fariseus) ou meramente individual (o justo, o *anawi*). Tudo isto nos mostra como dentro do judaísmo se desenvolveram, à maneira de ondas concêntricas, diversas formas de identidade que foram revestindo, ao longo dos tempos, contornos totalmente opostos àquilo que era o essencial do espírito da aliança e da eleição feita por Deus em relação ao Seu povo.

De facto, o sentido da aliança não era o de separação nem de contraposição face aos demais povos, mas antes, como diz Isaías, o de ser ‘aliança de povos e luz das nações’ (Is 42,6; 49,6), o que significa que a missão de Israel e de cada israelita por si mesmo era a de ser sinal de comunhão e da glória de Yahwé para todos os povos. Todavia, Israel entendeu essa missão num sentido de exclusão e de diferenciação, tornando-se assim um ‘povo separado’ que até hoje mantém essa identidade em termos de expressão religiosa. O que acontecia na manifestação da identidade do povo como um todo (um povo separado dos demais povos) foi depois assumido pelo farisaísmo e por outros movimentos dentro do judaísmo⁵, fazendo disso um sistema de vida e a expressão de uma identidade própria que, ao tempo de Jesus, se tornara como um sistema fechado e justificativo de si próprio.

2. Fundamentação teológica da identidade judaica

Um dos elementos fundamentais que conferia a Israel a certeza de uma identidade específica que o separava dos demais povos era a sua convicção de que tinha recebido como missão santificar entre eles o ‘grande Nome de Deus’,

⁵ Um outro caso exemplar é o do movimento qumranita e a forma como se separou do judaísmo oficial, preparando-se assim para constituir um povo messiânico, tal como uma luz se separa das trevas (*Regra dos filhos da luz contra os filhos das trevas*).

o que constituía, ao mesmo tempo, uma tarefa sua e o fundamento da sua própria identidade. Desde a sua libertação e caminhada no Sinai, Israel foi fazendo a experiência da santidade de Yahwé. Desde a revelação do Sinai que Deus foi manifestando a Sua santidade e isso constituirá um dos fundamentos essenciais da identidade bíblica e do judaísmo.

Por isso, Israel é convocado para ser um povo santo, tal como o seu Deus é santo. A santidade de Yahwé consiste na grandeza e no poder do Seu nome, manifestado sobre a montanha santa: “sobre a montanha, no meio de fogo, o Senhor manifestou-se” (Dt 5,4-5), dando-se assim a conhecer desta forma, “porque Eu sou Yahwé, vosso Deus; santificai-vos e sede santos porque Eu sou Santo” (Lv 11,44). No Levítico, este eco repete-se constantemente; 19,2: “Sede santos, porque Eu, Yahwé, vosso Deus, sou Santo”; 20,7: “Santificai-vos e sede santos, porque Eu sou Yahwé, vosso Deus”. Neste mesmo capítulo do Levítico, o autor sagrado explicita melhor em que consiste esse imperativo da santificação: “Eu sou Yahwé, vosso Deus, que vos separei de entre os povos” (20,24), para logo continuar a interpelar Israel à sua identidade de povo santo “Sede santos para mim, porque Eu, o Senhor, sou santo e separei-vos dos povos para serdes o meu povo” (20,26). Dirigindo-se aos sacerdotes, o autor do Levítico reforça a exigência da santidade como forma de identidade específica: “Será santo para ti, porque Eu, o Senhor que vos santifica, sou santo” (21,8).

Como facilmente se deduz deste conjunto de citações, o autor sagrado fez da santidade de Deus, não apenas o centro da identidade de Yahwé, mas também o núcleo fundamental da identidade do povo e a sua missão entre as nações. Por isso, o Levítico tornou-se o livro por excelência do judaísmo, bastando para tanto recordar que os comentários rabínicos ao Levítico ficarão conhecidos como *Sifrá*, ou seja, ‘o livro por excelência’⁶.

Ora, isto permite-nos verificar que Israel fez deste imperativo o núcleo central da sua identidade e encontrou nele as motivações que definem o seu lugar e a sua missão entre as nações, justificando-se como um povo singular, um ‘povo separado’. Esta afirmação da santidade como forma de identidade (quer

⁶ O livro do Levítico, mormente naquilo que diz respeito ao tema da ‘santidade’, encontrou um grande eco no NT, motivado pelo facto de se tratar de uma questão que também era cara ao judaísmo em geral. Para além do evangelho de João (17,15-19), também nos escritos de Paulo os apelos à santidade são constantes, agora já inseridos em formas vivenciais próprias, como é o caso da carta aos Efésios (1,4), da identificação dos cristãos com o templo santo de Deus (1 Cor 6,18-20) e também em relação aos códigos de vida familiar (5,25-27), cf. E. CORTESE - P. KASWALDER, *Il fascino del sacro: Alla riscoperta del libro del Levitico*, San Paolo, Milano, 1996, 41-43.

de Deus quer do povo) não se confina à teologia do Pentateuco, neste caso, ao Levítico, mas percorre toda a Bíblia, mormente a teologia profética, onde constantemente volta a ser testemunhada. Em Amós (2,7), Deus reafirma explicitamente ‘o Meu santo Nome’ e Oseias contrapõe a santidade de Deus à ira e à cólera dos deuses, mostrando como a santidade de Yahwé significa ‘misericórdia e ternura’ (11,9) para com o Seu povo. Também Isaías retoma o mesmo tema, contrapondo a identidade de Deus à do homem, no caso concreto, à sua, já que Yahwé é ‘santo’ (6,3) enquanto ele, Isaías, é pecador e o povo também o é (6,5). Por sua vez, Ezequiel, ao tempo do exílio, descobre que a santidade de Deus não está ligada à terra, nem confinada ao Templo, alargando-se a todos os povos e ultrapassando as fronteiras de Israel:

“Tornarei conhecido o meu santo nome entre o meu povo de Israel, e nunca mais deixarei profanar o meu santo nome, para que os povos saibam que Eu sou o Senhor, o Santo de Israel” (39,7).

Daqui podemos concluir que a ‘santificação do nome de Deus’ impôs-se a Israel como o imperativo fundamental da sua identidade e a razão primeira da sua missão como povo ‘escolhido e separado’ de entre os demais povos. Israel é um povo ‘santo’ não só pelo conhecimento que tem de Deus e dos mandamentos que d’Ele recebeu, mas também pela missão que lhe foi confiada de fazer conhecer o ‘Nome’ aos outros povos.

Logo após o exílio, ao tempo da reorganização da Comunidade no período que se segue ao regresso do cativo da Babilónia, com a reconstrução de Jerusalém e do Templo, o judaísmo como que leva ao extremo essa sua forma de identidade bem patente nas medidas levadas a cabo por Esdras e Neemias para imporem uma profunda distinção e separação entre os ‘eleitos’, que mais não eram que os regressados do exílio e os habitantes que tinham ficado no país e que se tinham deixado contaminar pelos costumes e tradições dos gentios. Decorre daí então o verdadeiro judaísmo, ao qual se podem aplicar as fórmulas que mais tarde Pedro usa para apresentar os cristãos (1 Pe 2,9) e que traduzem o verdadeiro sentido desta identidade que remonta ao Código de santidade do livro do Levítico e que se actualiza nas reformas do período do pós-exílio: ‘Nação santa, povo sacerdotal, comunidade eleita’. A afirmação do judaísmo posterior ao cativo da Babilónia encontra aqui a sua verdadeira identidade. À semelhança do que dissemos anteriormente, também aqui a afirmação da iden-

tidade judaica faz-se por oposição e contraposição aos habitantes que tinham ficado no país e que a partir de agora não mais serão considerados como verdadeiros judeus, devendo por isso os regressados separarem-se deles.

Esta perspectiva vai ser depois consolidada ao tempo da revolta macabaica, por meados do século II (a.C.) como forma de afirmação de uma identidade judaica face à cultura grega então triunfante em todo o Médio Oriente e também dentro das próprias fronteiras de Israel. O autor do livro dos Macabeus alude, em diversas passagens, a esta atitude de separação e de recusa face aos demais povos como forma de afirmar uma identidade específica que ele faz vincar como sendo o modo de ser judeu, aludindo designadamente às tradições dos antepassados e à aliança com Yahwé:

“Ainda que todas as nações que formam o império do rei renegassem a fé dos seus pais e obedecessem às suas ordens, eu, os meus filhos e os meus irmãos, obedeceremos à aliança dos nossos antepassados. Que Deus nos preserve de abandonar a lei e os seus preceitos!” (1Mac 2,19-21).

O mundo judaico em que Jesus viveu, culturalmente falando, é exactamente este universo de uma identidade por contraposição, bem representada pelo farisaísmo quer como expressão religiosa quer como forma de pensamento e de afirmação própria.

3. O estudo e a prática da Lei – fundamentação da identidade judaica

Uma das melhores fontes para o conhecimento da forma de vivência judaica do período intertestamentário é, sem sombra de dúvidas, a literatura extra-bíblica, mormente aquela que tem a sua génese na liturgia ou que provém das escolas rabínicas da época, sobretudo do período dos Tanaítas⁷. Embora os

⁷ Os Tanaítas são os comentadores do período que se segue à destruição do Templo e que privilegiavam, entre outros, o estudo do livro do Levítico (o *Sifrá*), procurando por isso mesmo conferir aos seus comentários e escritos uma utilidade prática: estabelecer uma identidade específica para o judaísmo à procura do seu lugar após a catástrofe da ruína da pátria e do Templo. O resultado destes comentários está consignado na Mishná, onde os temas da identidade judaica estão constantemente presentes, já que se tratava de fornecer aos crentes códigos e formas vivenciais próprias para que estes não perdessem a sua identidade, agora que ela não podia ser traduzida pelas habituais instituições do judaísmo oficial: Templo, sacrifícios, sacerdócio, sábado, etc.

textos sejam numerosos, vamos aqui referir algumas passagens que nos mostram como esta ‘identidade’ específica do judaísmo estava presente e constituía um dos grandes objectivos do estudo e da prática da Lei, já que a vivência dessa identidade pressupunha o conhecimento e a obediência à Palavra de Deus. Embora na ordem da fé a vivência preceda a compreensão, na verdade, o cumprimento da Palavra está sempre antecedido pelo conhecimento da mesma.

De entre o universo de textos litúrgicos de que dispomos salientam-se algumas das orações judaicas mais significativas, onde se pretendia estabelecer e definir bem essa identidade, de modo que cada judeu pudesse estar seguro da sua própria identidade. Temos, como exemplo, a oração das ‘*Dezoito bênçãos*’, conhecida como *Shemonê Eshrê* que cada crente devia recitar duas vezes ao dia (*Ber 4,1*). Aí, para além da afirmação explícita da ‘santificação do Nome de Deus’, era também afirmada a identidade judaica que não se devia misturar nem confundir com os ‘enganadores’⁸, querendo com isso atingir os judeo-cristãos que participavam da liturgia sinagoga. O primeiro objectivo dessa oração era precisamente o de estabelecer uma clara distinção entre quem era judeu e quem não o era. O mesmo sucedia em outros textos em relação aos Samaritanos.

Ao proclamar na sinagoga a santificação do ‘Nome’ de Deus, servindo-se da oração do *Kaddish*, bênção que tem como fundamento o texto de Ezequiel (38,23) e cuja fórmula original remonta certamente à época do 2º Templo, o crente judeu mais não estava a fazer do que testemunhar, de forma clara e explícita, que a sua identidade judaica se fundamentava na própria identidade de Yahwé. Por isso, tomando o núcleo central do texto de Ezequiel, logo se acrescentava uma petição prática que cada crente devia implorar, dando assim sentido à vivência da sua fé: ‘Que Ele faça reinar o Seu reino e germinar a redenção’. O mesmo sentido era retomado numa das preces que se faziam por altura da festa *Yom Kippur* (festa da expiação), considerada ainda hoje a ‘festa’ judaica por excelência, aquela que determina a singularidade de ‘ser judeu’ no mundo: “Bendito seja para sempre o Nome do Seu reino glorioso” (*Mishná, Yoma 3,8*), reino este de que cada crente judeu já faz parte, o que o separa dos demais povos e lhe confere uma identidade específica.

⁸ A introdução da bênção ‘*Birkat há minim*’ na oração do *Shemonê Eshrê* feita pelo judaísmo tinha como objectivo identificar todos aqueles que continuavam a frequentar a Sinagoga e a participar no culto judaico, embora tivessem já aderido a Jesus. Com esta medida, afirmava-se a identidade judaica, não permitindo qualquer confusão ou mistura com aqueles que seguiam a nova religião. Esta atitude tomada pelo judaísmo em Yabné faz lembrar, em grande parte, as medidas que Esdras e Neemias tinham tomado após o regresso do exílio da Babilónia para impedir que os regressados se misturassem com aqueles que tinham ficado na Terra e que agora já não eram considerados verdadeiros crentes.

Também os textos que resultam do estudo e do comentário à Escritura nos falam desta constante preocupação e empenho em afirmar o ‘Nome’ de Deus como forma de afirmação da identidade que daí resulta. Vejamos um dos textos mais explícitos a esse respeito:

“Sede santos, por que eu sou santo na minha Palavra. Assim fala Yahwé, vosso Deus” (*Targum Neofiti a Lv 19,2*).

E logo de seguida, o targumista acrescenta, retomando o comentário ao livro do Levítico, o livro que, como anteriormente referimos, assume neste período uma importância primordial:

“Vós não profanareis o Meu santo Nome para que o Meu Nome venerável seja santificado no meio do Meu povo, Israel. Sou Eu, Yahwé, que vos santificou e que vos resgatou e vos libertou do país do Egito para ser para vós, pela minha Palavra, um Deus redentor” (*Targum Neofiti a Lv 22, 32-33*).

Continuando a interpretação do mesmo livro, o comentador do serviço sinagoga acrescenta numa outra passagem:

“A minha Palavra consolida-se no meio de vós, a minha Palavra será para vós um Deus redentor e vós sereis um povo de santos pelo meu Nome” (*Targum Neofiti a Lv 26, 12*).

Poderíamos retomar aqui mais alguns outros textos para testemunhar esta identidade específica, embora estes já nos deixem perceber como o tema da ‘santificação do Nome’, sublinhado na liturgia da sinagoga e nos comentários rabínicos à Escritura, em particular ao Levítico, procurava acima de tudo conferir ao judaísmo, carecido de uma afirmação explícita diante da cultura greco-latina e acochado pelo poder romano, uma identidade que pudesse ser afirmada e vivida com plena autonomia. Por isso, aquilo que era um ‘mandamento’ (santificar o santo Nome de Deus) era também um acto de afirmação de uma identidade própria de que cada judeu se devia fazer paladino.

É neste contexto que se deve situar o tema que nos ocupa. De facto, como bem mostra Frederic Manns numa obra recentemente publicada e que nos apresenta um amplo quadro de referências sobre as raízes judaicas do cristianismo⁹, a mensagem do NT não deve ser analisada numa perspectiva de con-

fronto com o judaísmo do tempo Jesus, nem como uma superação desse judaísmo levada a cabo pelos seus continuadores, designadamente Paulo, como era defendido por Reimarus ou Renan, mas sim contextualizada no judaísmo de então, como sendo o seu ‘habitat’ cultural e imprescindível à sua compreensão.

4. A identidade proposta por Jesus

Assumindo esta contextualização a que nos vimos referindo e percorrendo os textos do NT, mormente os dos Evangelhos, facilmente nos apercebemos que Jesus também apresenta aos seus discípulos uma proposta de identidade que assume contornos específicos e que tinha como objectivo reforçar a relação de comunhão com Ele. É essa relação que deve fundamentar a identidade daquele que segue as pisadas do Mestre. Vamos tomar três textos do NT como referenciais da afirmação dessa identidade neo-testamentária. Esses textos são:

.Jo 17, 15-19;

.Mt 5, 13-14;

.Lc 6, 36-37.

Poderíamos alargar a nossa escolha a muitas outras passagens do NT, tal é a frequência com que o tema é tratado nos textos evangélicos e também nas Cartas, especialmente quando se trata de estabelecer parâmetros de comportamento da parte daqueles que aderem ao evangelho face às formas de vida e aos costumes dos judeus e dos gentios. No entanto, como referimos logo no início do nosso trabalho, pensamos que esta questão não deve ser tratada numa perspectiva de praxiologia cristã, como se de um código de conduta se tratasse, nem deve ser perspectivada como uma espécie de confronto ideológico entre padrões diferentes de vida. Deve sim ser fundamentada numa perspectiva de identidade teológica que radica ao nível das opções e não apenas como consequência destas. Vejamos então cada um dos textos em si:

a) Jo 17, 15-19

Este texto de S. João, que faz parte do grande discurso de Jesus na Última Ceia, também chamado de ‘oração sacerdotal’, que engloba todo o capítulo 17

⁹ F. Manns, *Les racines juives du christianisme*, Presses de la Renaissance, Paris, 2006.

do evangelho, apresenta-se aqui, no contexto da identidade requerida por Jesus aos Seus discípulos, como um elemento determinante. As duas ideias centrais do texto são: a *santificação* e a *inserção no mundo*. O texto estabelece uma preciosa distinção entre os conceitos de `inserção` e de `pertença` ao mundo: “Eles estão no mundo (17,11)... e o mundo odeia-os porque eles não são do mundo (17,14)”. Desta forma, são aqui retomadas as perspectivas teológicas já anunciadas no AT, mormente no livro do Levítico, perspectivas essas que faziam parte da identidade judaica da época de Jesus como forma de afirmação e de testemunho.

Para S. João, a identidade do discípulo define-se pela forma como ele se santifica no mundo, pois é dessa forma que ele santifica Aquele de quem recebe o dom da santificação e, ao mesmo tempo, santifica Aquele que é o fundamento de toda a santificação, o Pai. O que está no centro deste mistério é a comunhão entre Jesus e o Pai e é dessa comunhão que nasce a identidade dos discípulos. Neste contexto, podemos dizer que o cristianismo nascente reassume esta dimensão da teologia do AT e confere-lhe uma nova dimensão, referenciando-a a Jesus, pois Ele é a *Palavra* que vem do Pai e que comunica a identidade do Pai, tal como já o fazia o comentador do Levítico em referência ao texto do *Targum Neofiti a Lv 22, 32-33 e 26, 12*, recorrendo ao termo *Palavra (mem'ra)* para estabelecer como que uma forma de mediação de Deus.

No entanto, Jesus acrescenta algo a esta identidade, estabelecendo um nítido contraste com o judaísmo do seu tempo: Jesus santifica-se para que os Seus discípulos sejam santificados, estabelecendo assim como que uma assimilação entre Ele e os discípulos que prolongam no mundo a sua ‘obra’ santificadora. Os discípulos passam a pertencerem a Jesus, pois foi Ele que os resgatou do seu mundo à semelhança do que sucedera com Israel que outrora fora resgatado do Egipto para se santificar e santificar o Nome de Deus.

Neste contexto, podemos dizer que Jesus não propõe qualquer fuga do mundo (17,15: ‘Não Te peço que os retires do mundo’), nem uma contraposição ao mundo (17,16: ‘Eles não são do mundo, como Eu não sou do mundo’), mas antes uma santificação no mundo, isto é, aquilo que o judaísmo apresentava como um ideal de separação é agora proposto por Jesus como uma inserção no mundo em ordem à santificação do próprio Deus. Para S. João, a identidade dos discípulos assenta na *Verdade* e a verdade é a Palavra de Deus (17,17), ou seja, é Ele mesmo, pois Ele é o *Lógos*, tal como é afirmado no início do Evangelho. Ao reafirmar que ‘eles não são do mundo’ tal como ‘Ele não

é do mundo' (17,16), o autor do 4º Evangelho enquadra o cristianismo como algo que se contrapõe ao mundo, mas não retira do mundo aqueles que crêem n'Ele, pelo que não separa os crentes do mundo real em que vivem. Ao contrário, a identidade do discípulo de Jesus é, acima de tudo e antes de mais, uma forma de pertença ao Pai e uma identidade de comunhão com o Filho, o enviado do Pai. Por isso, aquele que adere a Jesus não precisa de fugir de ninguém nem de nada, como fazia o judaísmo; em vez disso, ele deve sim afirmar a sua pertença, santificando-se para que o Filho e, por Ele, o Pai sejam santificados na comunhão dos discípulos. Eles já foram retirados do mundo, não porque o mundo seja mau e eles tenham de se afastar dele, mas porque Jesus já os retirou do mundo e os associou ao seu mistério de comunhão com o Pai.

b) Mt 5, 13-14

Um outro texto do NT que traduz bem a singularidade da identidade que Jesus propõe aos Seus discípulos é a períclope das Bem-aventuranças, mormente a conclusão (Mt 5, 13-16), em que Jesus, fazendo uma aplicação concreta da mensagem proposta, em jeito de conclusão, define os discípulos como 'luz do mundo' e 'sal da terra'. Trata-se de uma espécie de antecipação que decorre de um longo texto que comporta os capítulos 5-7, onde estão expostas as grandes perspectivas do ensinamento de Jesus aos discípulos, mostrando a novidade da Sua mensagem e contrapondo essa doutrina às tradições do Antigo Testamento, mormente à forma como elas eram assumidas e vividas pelo movimento farisaico. Estamos perante um conjunto de ensinamentos que em si são estruturalmente fracturantes¹⁰, através dos quais Jesus define uma nova identidade para aqueles que o seguem.

Como se pode constatar, Jesus não demarca fronteiras, nem estabelece normas de conduta para orientar os discípulos no seu comportamento. Ao contrário dos discípulos dos fariseus (Mc 7,5: 'Por que é que os teus discípulos não vivem conforme as tradições dos antepassados'), o que Jesus propõe aos seus seguidores é uma relação que tem por fundamento uma aproximação do coração e não um processo jurídico e normativo de comportamentos.

¹⁰ Os textos dos Evangelhos apresentam-nos inúmeros episódios em que Jesus assume uma atitude de profunda ruptura com os comportamentos e as interpretações que os movimentos judaicos do seu tempo propunham, censurando-lhes a 'hipocrisia' que os mesmos manifestam. Um dos casos mais expressivos dessa ruptura temo-lo em Mt 15, 1-20, em que recorrendo a Is 29,31, Jesus retoma o sentido profundo da Escritura para mostrar como os comportamentos judaicos estavam afastados do verdadeiro espírito da Palavra de Deus.

Independentemente de se tratar ou não de um contexto que nos aproxime da doutrina que remonta, *ipsis verbis*, ao próprio Jesus ou se, porventura, incorpora já em si o contributo vivencial da comunidade apostólica no seu confronto com o judaísmo do tempo, não nos parece que possa suscitar qualquer dúvida o facto de o texto assumir em si o núcleo central das propostas e da mensagem de Jesus. Podemos facilmente verificar que a forma como a mensagem é apresentada não estabelece nem provoca qualquer ruptura com o contexto judaico veterotestamentário. Pelo contrário, trata-se antes de uma superação que deve ser contextualizada nessa mesma tradição judaica, colocando o seu centro numa relação de comunhão e não numa atitude normativa de comportamentos, como o faziam o movimento dos fariseus e outros no âmbito do judaísmo intertestamentário.

Neste sentido, a novidade proposta por Jesus, da qual decorre como consequência imediata uma nova forma vivencial, traduzida também num conjunto de máximas práticas, assume como fundamental a relação dos discípulos com Deus, com Ele e com o mundo. Eles devem viver no mundo e ao contrário do judaísmo farisaico, não podem afastar-se do mundo, pois devem ser ‘luz do mundo’ e ‘sal da terra’ (5,13-14). Portanto, não estão para fazer contraposição nem confronto; pelo contrário, para serem sinal, pois é como sinal que eles dão testemunho do Pai e glorificam o Seu Nome.

Para tanto, o que Jesus pede aos seus seguidores é uma nova forma de ser e de estar, forma esta que assenta na comunhão com Ele e não numa contraposição ou separação de algo. Jesus, ao contrário do judaísmo do seu tempo, não propõe a separação mas a comunhão, não faz da exclusão um ideal, mas antes propõe a inclusão como forma de testemunho e de ‘fermento do Reino’ (Mt 13,33), uma nova expressão da identidade do discípulo. Esta forma de identidade parte d’Ele, pois é Ele que é ‘luz e sal’. Por isso, ser fermento de um novo reino, de acordo com a própria linguagem a que Jesus recorre, impõe assumir esta nova identidade que parte da comunhão e da união com Ele. De facto, é Ele que é o fermento do reino e é em união com Ele que os discípulos assumem a sua verdadeira identidade: ‘o discípulo não é maior que o seu Senhor... Basta ao discípulo que seja como o seu Mestre’ (Mt 10,24-25). Como consequência disto, a verdadeira identidade do discípulo, aquela que radica em Jesus é a de ser fermento do Reino, algo que não se separa da massa, mas que nela se mistura para a levedar e assim transformar as trevas em luz e conferir sabor (‘sois o sal da terra’) à vida do homem enquanto peregrino da Pátria.

Inseridas neste contexto, pressente-se que as ‘definições’ que Jesus atribui aos discípulos visam, antes de mais, afirmar a Sua identidade específica e, ao mesmo tempo, demarcar essa identidade daquilo que era a prática do judaísmo do Seu tempo. Não se trata da afirmação de uma identidade que tenha por objectivo qualquer confronto, mas antes de uma intrínseca relação de comunhão com Ele. ‘Ser luz, ser sal ou ser fermento’ é algo que faz parte integrante da missão do Mestre. Mesmo quando Jesus afirma ‘eu não vim abolir a Lei’ (Mt 5,17), Ele mostra que a Lei assume o seu pleno sentido a partir d’ Ele e só Ele lhe pode conferir o seu verdadeiro significado. Por isso, ser discípulo de Jesus consiste em assumir essa mesma identidade, não para estabelecer qualquer dicotomia, mas antes como forma de testemunhar uma relação de comunhão.

c) Lc 6, 36-38

Trata-se de uma passagem que reinterpreta o texto de Ex 34, 6-7, colocando agora a tónica não na santidade, como o faz a passagem do AT e que está bem presente em S. João (17, 16s), mas sim na misericórdia, à semelhança do que já havia anunciado Oseias na sua profecia, quando proclama que a identidade de Deus está na misericórdia e não no poder nem no domínio pela força (2,21-22; 6,6). Para Lucas, o evangelista das parábolas da misericórdia divina (15,1-32), a identidade do discípulo passa por um dinamismo de acção, idêntico ao que Oseias havia proclamado e não por qualquer forma de separação ou distinção face aos demais.

Lucas retoma o texto de Ex 34, 6-7 a que anteriormente aludimos e que nos fala da santidade de Deus, interpretando-o agora numa referência directa aos discípulos e tomando a identidade de Deus como ‘misericórdia’ e não como ‘santidade’. Não se trata apenas de uma aplicação do texto do Êxodo referenciado aos discípulos. Não devemos olhar para a passagem do evangelho e pensar que Lucas pretende tão somente fazer uma aplicação da verdade anunciada no Êxodo acerca da santidade de Deus, deslocando o seu significado para os discípulos e colocando sobre estes uma nova obrigação.

A interpretação de Lucas é mais profunda; ela continua a manter o centro da questão em Deus, só que agora o centro da Sua identidade assume uma dimensão dinâmica e não estática. O texto do Levítico conferia à santidade uma dimensão ética, o que nos pode levar a reduzir a identidade de Deus a uma espécie de compromisso ético, tal como o fazia o judaísmo rabínico, que reduzia toda a sua existência ao cumprimento de códigos e de receituários. Pelo contrá-

rio, se a santidade é algo que pertence à natureza de Deus, a misericórdia é a sua forma de relação e a sua identidade relacional. Por isso, os discípulos devem igualmente assumir essa mesma identidade relacional, pois ‘ser misericordioso’ é algo que implica uma relação de comunhão com os outros e não apenas um mero compromisso jurídico, tal como o propunham os fariseus e contra o qual Jesus estabelece rupturas, uma vez que aí não existe nada que possa testemunhar a identidade de Deus.

Em que consiste essa identidade de ser misericordioso? O próprio Lucas, na sequência do texto do evangelho, explicita isso através dum conjunto de atitudes que devem definir o comportamento dos discípulos de Jesus. Mas, ainda aqui, o que o texto explicita nada tem a ver com qualquer separação ou contraposição, seja contra quem for. Pelo contrário, uma vez mais, Jesus recomenda a inclusão e a comunhão e não a oposição nem a separação, seja ela de que tipo for. A identidade do discípulo não se faz em contraposição a ninguém, mas antes, sendo misericordioso ele apela à misericórdia e testemunha a identidade do Mestre.

Neste sentido, o texto de Lucas empresta à identidade neotestamentária um dinamismo de comunhão e, ao mesmo tempo, uma exemplaridade que a doutrina farisaica não tinha, já que o judaísmo separava e não unia, afastava e não interpelava à comunhão. Só desta forma se podia concretizar plenamente a palavra de Jesus: ‘Não quero que os tires do mundo... mas que os santifiques na verdade’ (Jo 17,15-17).

5. Da identidade de Jesus à identidade de ser discípulo

A consciência dos discípulos sobre a novidade das propostas de Jesus está bem documentada em diversas passagens dos Evangelhos. É particularmente em S. Mateus que mais se sente o eco dessa ruptura que Jesus estabelece entre a ‘tradição dos antigos’ e a novidade que Ele propõe. Os cap. 5 a 7 de Mateus exemplificam muito bem esta nova identidade que o Mestre apresenta, recorrendo a um amplo conjunto de práticas e de atitudes que eram determinantes na praxiologia farisaica e veterotestamentária e que, como anteriormente referimos, demarcavam e definiam a separação e o isolamento que o farisaísmo advogava. A insistência com que Mateus alude às fórmulas usadas por Jesus, fazendo delas uma espécie de ‘refrão’, através das quais anuncia e propõe a novidade da sua mensagem, mostra que o seu anúncio implica uma contraposição

à tradição recebida. Os exegetas do Evangelho de Mateus chamam a esse enunciado uma ‘fórmula de anúncio’ do Reino: ‘Ouviste o que foi dito aos antigos... Eu agora digo-vos...’ (Mt 5,21-22.31-32.43-44). Outras passagens são introduzidas por uma fórmula de advertência que interpela os discípulos para a novidade que Ele propõe, fórmula essa que reveste diversos contornos, mas sempre muito semelhantes, como por exemplo: ‘cuidado, não façais a vossa justiça...’ (6,1); ‘Tu, ao contrário, quando deres esmola’ (6,3); ‘Tu, quando orares não sejas como...’ (6,5); ‘Quando jejuares, não façais cara de tristes’ (6,16); ‘Não julgueis para não serdes julgados...’ (7,1). Os exemplos poderiam ser multiplicados por muitas mais citações.

Face a este conjunto de textos e aos temas que aí são propostos, uma constatação se torna evidente: A identidade que Jesus propõe aos Seus discípulos abrange todas as áreas da praxiologia farisaica e incide em tudo aquilo que definia o judaísmo na sua singularidade. Neste sentido, é adequado e deve dizer-se que essas propostas estabelecem uma ruptura com o judaísmo do seu tempo e com a prática dos fariseus. Isso, aliás, está já bem patente no próprio texto das Bem-aventuranças. No entanto, essas mesmas propostas de Jesus sobre a identidade dos discípulos retomam aquilo que o judaísmo tinha de mais singular e de mais genuíno: o testemunho de uma comunhão íntima e profunda com Deus, numa vivência que privilegia a dimensão pessoal à manifestação exterior dos comportamentos.

É a partir desta experiência de comunhão pessoal com Deus que ganham sentido as fórmulas a que anteriormente aludi: ‘Ser luz e sal’ e ‘ser fermento no mundo’. É também nesta forma de comunhão vivencial que agora compreendemos o que significa a oração de Jesus em S. João (17,15-17): ‘Não Te peço que os tires do mundo’; ‘Eles não são do mundo’; ‘Santifica-os na verdade’.