

O ANÚNCIO DO EVANGELHO NA PÓS-MODERNIDADE

Uma contextualização de 2 Tim 3,10-17

Introdução

Propomo-nos partir de uma página do texto bíblico – essa nascente maior e permanente - para juntamente com os primeiros testemunhos cristãos, e cristãos escritos, experimentarmos igualmente as dificuldades, as possibilidades e aberturas ao anúncio e recepção hoje da Palavra salvadora de Deus. Pelo que, move-nos a questão múltipla: como falar hoje de Deus, como é que Deus fala hoje, como poderemos inclusivé pôr Deus a falar, como ouvem os nossos contemporâneos Deus, o que ouvem, como poderão ouvir, o que não ouvem ou não querem nem percebem do que ouvem, e se ouvem mesmo a palavra, as palavras do Evangelho de Deus revelado em Jesus Cristo. Não temos a pretensão de querer ou poder sequer responder a tão vasta problemática, ainda para mais em sede tão reduzida como esta. Também não pretendemos oferecer uma espécie de receituário milagroso ou mágico, como aliás é apanágio de algumas mentes precipitadas ou de certo tipo de grupos, mesmo a nível eclesial, e quer se trate de grupos religiosos ou não, grupos e técnicas esses que se precipitam em esquemas mais ou menos pragmáticos, utilitaristas, cujo sucesso ou insucesso é apenas abordado em contexto quantitativo segundo critérios de eficácia normalmente imediata sob a pressão frequentemente da premência que as estatísticas provocam.

Colocamo-nos em campo de aproximação crente, indiscutivelmente, e não meramente sociológico. Não podemos prescindir de algumas notas soltas elucidativas da pós-modernidade, pois com esta categoria é definida, ou tenta-se definir, o estado da cultura actual na qual nos é dado viver e com a qual é necessário e conveniente conversar¹. Mas essa elucidação não é o nosso objectivo. Privilegiaremos de modo particular as diferenças e semelhanças, as aproximações e os distanciamentos entre as palavras que Paulo deixa a Timóteo e a Palavra dita em muitas palavras que o nosso Cristianismo bimilenar deixa novamente ao nosso tempo. Neste sentido, não nos move a explicação extenuante, longa e por vezes esgotante de um texto bíblico, mas

uma pergunta hermenêutica, a saber, como interpretar um dos testamentos paulinos numa cultura – a nossa – que, afinal, como veremos, é em muitos aspectos análoga à das primeiras comunidades cristãs. Daremos como pressuposto muitas das conclusões exegéticas que pretendem responder à primeira fase do processo de questionamento do texto bíblico. Queremos lançar-nos na segunda etapa. Pelo que, a nossa pergunta coloca-se precisamente à legitimidade de uma tal aproximação entre o texto bíblico e o nosso texto cultural pós-moderno, herdeiro de uma modernidade que para muitos permanece como fraudulenta² ou ilusória³. Esta articulação vai determinar a organização do nosso percurso. Em primeiro lugar averiguaremos do contexto do texto de forma forçosamente breve. Sabendo que um texto só chega ao seu próprio objectivo último quando é recebido pelo leitor do texto, aproximaremos à maneira midráshica a um segundo tempo o texto fundador do autor bíblico e esse leitor contemporâneo. Serão, então, estes dois mundos (o do leitor e do autor) tão díspares, não obstante as divergências, como afirma Michel Henry?⁴ Qual o papel do símbolo e da linguagem simbólica neste esforço de ponte, de mediação, de acesso com sentido ao sentido e ao ser? Como contar e que contar? Não poderão o símbolo e a linguagem simbólica ser pontes de ser e de sentido na árdua tarefa de anúncio do Evangelho de Jesus nos começos de tempos novos no já terceiro milénio da nossa era?

Sem aplicar muito menos à exaustão as mais recentes abordagens narratológica e retórica à Sagrada Escritura, assumimos a intuição metodológica canónica, não canonista, da confluência do texto do autor com o texto do leitor que somos nós, nesta dita inter-textualidade⁵ mutuamente enriquecedora, cuja interpenetração e possibilidade mesma é magistralmente descrita no último livro recentemente editado do nosso saudoso poeta beneditino Daniel Faria: “sabes, leitor, que estamos ambos na mesma página e

¹ Cf. VALLES, J.G. – “Globalização e Evangelização”. *Studium* 40 : 3 (2000) 539-544.

² Cf. VATTIMO, Gianni – *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa : Ed. Presença 1987 (original italiano de 1985), pp. 131-134.140-143.

³ Cf. COSTA, Miguel Dias – “As Ilusões da Modernidade”. *Rev.Port.Fil.* 56:1-2 (2000) 117-141.

⁴ Cf. HENRY, Michel – *C’est Moi la Vérité. Pour une Philosophie du Christianisme*. Paris : Seuil 1996, p. 325.

⁵ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horacio – *Testi Isaiani dell’Avvento. Esegese e Liturgia*. [= Collana Studi Biblici 29], Bologna : EDB 1996, p. 8

aproveito o facto de teres chegado agora”⁶. Neste sentido, a leitura inter-textual não é de sentido único. O texto do autor enriquece o do leitor, e vice-versa⁷.

Chamamos, portanto, para nossa ajuda, à colação um dos vários testamentos de Paulo, um dos que o apóstolo das gentes vai disseminando ao longo do seu epistolário⁸, em especial o testamento ao seu fiel amigo Timóteo (2 Tim 3,10-17) como metáfora possível da nossa contemporaneidade dita para além da modernidade, segundo uns para além de Auschwitz⁹, e para alguns outros já perfeitamente pós cristã¹⁰. Paulo delega aquilo que ele mesmo sempre trouxe e recebeu – o kerygma primitivo (1 Cor 15,3-7) – na esperança que Timóteo, que com ele partilhou tantos sofrimentos, faça passar, *traga* para as gerações seguintes a *tradição nuclear sobre e do Evangelho de Jesus*¹¹. Num contexto de fim de vida, de despedida, na transição de gerações, de cansaço, e segundo alguns de século¹², como é o nosso caso também¹³, Paulo faz uma revisão que poderemos considerar autobiográfica. Timóteo vê-se colocado em substituição do seu mestre, com a mesma tarefa e praticamente os mesmos desafios:

10 Σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ,

11 τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις, οἷους διωγμοὺς ὑπήνεγκα καὶ ἐκ πάντων με ἐρρύσατο ὁ κύριος.

12 καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται.

13 πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον πλανῶντες καὶ πλανώμενοι.

14 Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες,

15 καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους [τὰ] ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίαις εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

16 πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ,

17 ἵνα ἄρτιος ᾦ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.

⁶ FARIA, Daniel – *Do Ciclo das Intempéries*. In *Dos Líquidos*. Porto: Fundação Manuel Leão, 2000, p. 137.

⁷ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horacio – *Testi Isaiani*, p. 12.

⁸ Cf. Act 20, 17-38; 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,8-12; 6,4-10; Flp 3,8-10;

⁹ Cf. GÖRG, M. ; LANGER, M. (hrsg) – *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997.

¹⁰ Cf. FERRY, Luc – *O fim do teológico-cultural ou as novas missões da arte*. In COMTE-SPONVILLE, André; FERRY, Luc – *A Sabedoria dos Modernos. Dez questões para o nosso tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (original francês de 1998), p. 332; IDEM – *Da filosofia moderna como secularização do Cristianismo*. In IDEM – *Ibidem*, p. 461.

¹¹ Cf. GRELOT, Pierre – *La tradition apostolique*, Paris : Cerf 1995, 63.65.

¹² Cf. NARDONI, Enrique – *Introduction to the Pastoral Epistles*. In *The International Bible Commentary*. Minesota / Collegeville : Liturgical Press, 1998, p. 1730.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 1731.

O mundo peri-testamentário de Timóteo e de Paulo

Começemos então com o discípulo de Paulo, que tal como o seu mestre também é anunciador do Evangelho no assim chamado período peri-testamentário, entendido em nosso contexto num sentido amplo.

Timóteo surge pela primeira vez no N.T. em Act 16,1. Natural de Listra, de pai grego e da judia Eunice. Com esta ascendência afigura-se como personagem ideal para estabelecer diálogo entre a fé e a cultura envolvente da qual provêm e na qual vive. Timóteo é conquistado por Paulo na segunda viagem missionária do apóstolo. Aparece-lhe associado em várias cartas (2 Cor, Col, 1-2 Tes, Flm). Surge ao lado do apóstolo na atractiva Atenas (Act 17,14-15), está presente quando este foge para a populosa Corinto (Act 18,5), quando passa na belíssima Éfeso (Act 19,22), ajuda a levar a colecta para Jerusalém (Act 20,4) e é o escolhido para várias missões consideradas difíceis ou diplomaticamente exigentes (Rom 16,21; 1 Cor 16,10). É Timóteo o enviado à grande cidade de Corinto (1 Cor 4,17) – a amada e difícil cidade para Paulo da província da Acaia. Timóteo é o único a quem Paulo pode recorrer para saber da vida dos seus irmãos da romana Filipos (Flp 2,19-24). É ele que vai e vem à comunidade de Tessalónica (1 Tes 3,2-6). São os ecos deste anúncio do Evangelho na segunda viagem missionária de Paulo, na primeira passagem deste pela Grécia e pela Macedónia, que dão origem ao primeiro escrito do N.T. que conhecemos – a primeira carta aos Tessalonicenses. Por detrás desta carta, subjaz uma questão decisiva: o que é a escatologia e a dimensão escatológica do anúncio do Evangelho no limiar de novos tempos?

Estamos a ver já que Timóteo, o seu preceptor e os respectivos companheiros optam preferencialmente pelo anúncio do Evangelho nos grandes centros urbanos, onde circulam as pessoas, as ideias mais recentes e em voga. Aí também a fé tem de se dizer, e porque são homens de fé têm coragem para tal. Mas o que é que Timóteo leva e traz ao longo das suas actividades pastorais no anúncio a uma cultura algo distante da da pequenina sinagoga doméstica¹⁴ onde nasce? O que anuncia? E quem? Paulo recorda-o com grande afecto e evoca o leite materno de gerações que foi dado ao seu

¹⁴ Falamos aqui em sinagoga como berço de Timóteo, pois temos em conta que a sua mãe é judia, o que no mundo hebraico é garantia por si só que os filhos receberão o mesmo sangue da fé.

dilecto filho (τεκνον αγαπητόν καὶ πίστον) na fé gerado por meio do Evangelho (1 Cor 4,17). Com efeito, Timóteo herda a fé da avó Lóide e da mãe Eunice (2 Tim 1,5), o que o torna um conhecedor das Escrituras hebraicas¹⁵. Sabemos que os irmãos de Listra e da actual Konya estimam-no (Act 16,2; cf. 15,22). Timóteo (re)conhece-se por esta via como membro de uma história que vem de longe e que pode fazer sua. Possui, por conseguinte, uma memória e um futuro. Provavelmente por isso terá algumas responsabilidades na organização do anúncio do Evangelho aos grupos cristãos das comunidades da Licaónia.

No entanto, que género de cidades encontra Timóteo na qualidade de embaixador de Paulo e do Evangelho? Com que cultura? Que tipo de ambientes? O que encontra nos grandes centros politicamente romanos mas cultural e filosoficamente helenizados, como Atenas, Éfeso¹⁶ ou Corinto¹⁷? Timóteo não é um *free-lancer*, um franco-atirador. Anuncia uma salvação que o transgride, que o ultrapassa, que não é dele, que ele não criou para si ou por si, o que, se por um lado exige uma fidelidade e uma comunhão, por outro é igualmente uma defesa do próprio mediador do anúncio, um sinal da sua seriedade: “de graça recebestes, dai pois gratuitamente” (Mt 10,8). Neste sentido, Timóteo está longe dos espíritos iluminados gnosticizantes ou sectários, com mentalidade grupal e por isso mesmo não católica. Timóteo sabe que não é viável ficar à maneira luterana isolado face ao texto.

Em primeiro lugar não se pode deixar de notar o impacto causado aos próprios anunciadores do Evangelho por estes grandes centros. Neles o Evangelho chega, como qualquer outro, a um grande mercado de bens, de mercadorias, de modas, de salvaçãoes, é literalmente submergido naquilo a que Ch. Duquoc chama a “grande feira do religioso”¹⁸. O Evangelho é cruamente confrontado, posto a saldo, como qualquer outro produto, tantos são os que circulam por estas paragens. No meio de tantos anúncios, paradoxalmente o anúncio do Evangelho é silenciado¹⁹. Diante de uma tal profusão de demiurgos a indiferença facilmente torna-se o critério fortuito e temperamental de escolha, de acordo com a moda ou o gosto meramente individual. No entanto, esta

¹⁵ Cf. FABRIS, Rinaldo – *Paolo L’Apostolo delle Genti*. Milano : Paoline 1997, p. 212.

¹⁶ Cf. SCHÜRER, E. – *The History of Jewish People in the age of Jesus Christ*, Edinburgh 1986, p.23.

¹⁷ Cf. FABRIS, Rinaldo - *Paolo*, p. 267.

¹⁸ Cf. DUQUOC, CH. – “Religion sauvage et foi chrétienne”. *Lumière et Vie* 236 (1998) p. 81

indiferença é ainda em certa medida de reapropriação, ao contrário do indiferentismo *indiferente* ou apático do nosso tempo, arreactivo e indolente, que pura e simplesmente não quer reapropriar nada para si²⁰.

Tanto quanto sabemos do próprio texto bíblico e da arqueologia²¹, o Evangelho é anunciado no seio de um grande panteão, quer seja professado publicamente, quer seja reconhecido pelas instituições públicas romanas ou meramente aceite de forma resignada e amorfa pelos cidadãos. O cansaço das divindades clássicas abre então o império ao exotismo curioso e engraçado – e precisamente por isso exótico, diferente face à indiferença generalizada – do panteão oriental²², pois os deuses do Olimpo já não salvam. Ao lado destes cultos orientais destaca-se, contudo, a divindade tão cara a Nietzsche – Dionísio – pois esse até ainda faz dançar. O Evangelho e os seus anunciadores deparam-se com muitos centros de culto, alguns ainda em funcionamento²³, mas muitos já transformados em museus, completamente arqueologizados e esvaziados, fazendo parte de um passado interessante ou mais ou menos glorioso, mas sem alguma relevância ou importância para a vida presente. A ataraxia epicurista ajuda a erotizar a cultura propondo uma orientação de vida hedonista segundo a sua máxima de que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz²⁴. O próprio Flávio Josepho queixa-se não só que estas ideologias obstaculizam a aceitação de uma sobrevivência da alma humana para além da morte²⁵, mas também impossibilitam a intervenção de qualquer divindade no mundo, o mesmo é dizer a viabilidade mesma de qualquer revelação, o que acaba por desembocar numa espécie de ateísmo prático de cariz marxista. Apesar de muitos e variados deuses cada um escolhe o seu panteão *à la carte*, ou mesmo o que apenas lhe apraz desse panteão. Em suma, vive-se como se não existissem. Na belíssima e movimentada *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* Timóteo encontra a população literalmente

¹⁹ Cf. SPITZECK, Hans – “A Igreja no mundo globalizado. Uma visão ecumênica”. *Estudos Teológicos* 40 : 3 (2000) 38.

²⁰ Cf. SCALIA, Felice – “L’indifferenza religiosa oggi”. *Horeb* 27 : 3 (2000) 6.

²¹ Cf. FABRIS, Rinaldo - *Paolo*, p. 246.

²² Foram sobretudo os deuses Ísis e Osíris do Egipto e os cultos mitraicos que seduziram

²³ Cf. LIVIO, Tito – *Hist.* 45,27,11; FILOSTRATO – *Vit. Apol.* 4,19.

²⁴ Cf. EPICURO – *Carta a Meneceu* 128.

²⁵ Cf. JOSEPHO, Flavio – *Contra Ap.* 2,180; *Ant.* 10,11,7 (278-279).

entretida nos elixires de Afrodite ou dos jogos Ístmicos²⁶. É uma enorme praça onde só os mais fortes sobrevivem, como descreve Horácio²⁷. Não admira, pois, que em Atenas e nas cidades por onde passa Timóteo, se busque apenas a novidade, aquilo que acaba de chegar, a personagem ou o discurso mais excêntrico, a última moda, que se passe o tempo a falar, sem mais (Act 17,21), à procura daquilo que tem mais audiência ou sucesso estatístico e que encontra mais acolhimento junto das massas. No entanto, o mestre espiritual de Timóteo - e muito provavelmente também o próprio Timóteo (1 Tes 3,1; Act 18,5) - são inspirados e/ou movidos a ensaiar uma aproximação do Evangelho a este mundo grego dito sapiencial, na cidade dos deuses, citando Is 45,15 : “Tu és na verdade um Deus que Te escondes, Deus de Israel, salvador”. Anunciam a mensagem da salvação *de longe*, pois sabem que, apesar dos muitos ídolos da cidade e que lhes causam espanto (Act 16,1), a fronteira nos interlocutores entre a religiosidade e a superstição está muitíssimo esbatida (Act 16,22b-23). Logo, percebem que não adiantará muito insistir em fórmulas de fé já adquiridas, como se essas fórmulas fossem por si – como critica e bem Paul Ricoeur – capazes de confiscar o sentido nelas mesmas²⁸. Têm consciência que o anúncio do Evangelho só será audível se respeitar a distância que vai da formulação localizada no tempo da fé à realidade do acto de fé em si e à realidade que de per se evoca. Dão-se conta que há que permanentemente desfossilizar a reverberação do discurso crente.

²⁶ Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *Corinthe au Temps de Saint Paul d’après les textes et l’archeologie.*, Paris : Cerf 1986, pp. 38.148-149.

²⁷ Cf. HORÁCIO – *Epist.* 1.17,36; MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *The First Letter to the Corinthians.* In *NJBC*, London : Geoffrey Chapman 1990, p. 798.

²⁸ Cf. RICOEUR, Paul – “Religião e Violência”. *Rev.Port.Fil.* 56:1-2 (2000) p.28.

O testamento pistagógico a Timóteo

No discurso de adeus que nos detêm²⁹, o que se anuncia a Timóteo?

As advertências à fidelidade à sã doutrina (1 Tim 1,10), a guardar o depósito da fé (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14) mostram que a Igreja nascente, as comunidades primitivas nascem numa situação ora de conflito ora de tensão cultural, e não idílica. É verdade que não poderemos ainda falar aqui em rigor em doutrinas gnósticas do séc. II d.C., e contra as quais se degladiará a seguir Sto. Ireneu de Lião no *Adversus Haereses*³⁰. Segundo Rinaldo Fabris estaremos aqui diante de um conhecimento esotérico de Deus denominável de *pseudognose*³¹. Os avisos (1 Tim 6,4) face aos *problemas vãos*, diante das *fábulas judaicas* (Tt 1,14), os *debates sobre as genealogias e sobre a lei* (Tt 3,9), aos quais se juntam prescrições de um ascetismo rígido e exclusivista (1 Tim 4,3), serão sem dúvida produto de um judaísmo sincretista e helenizado, muito possivelmente desesperado ou perdido, judaísmo esse que Paulo é o primeiro a enfrentar na terrível crise de Colossos, e que, pelos vistos, não dá resultado, pois S. João vê-se obrigado alguns decênios mais tarde a dirigir-lhes directamente às Igrejas desta zona, na parte mais ocidental da actual Turquia, o seu livro do Apocalipse³².

O interesse de Paulo destaca-se dos objectivos das deutero-paulinas. Agora, à semelhança do que Lucas faz com o seu narratário Teófilo, na fisionomia das Cartas Pastorais Paulo desenha a preocupação de continuar a anunciar como a salvação de Jesus Cristo permanece actuante, segundo o modelo epifânico, semelhante ao modelo utilizado em ambiente imperial e helenístico. O alegre e jubiloso anúncio da salvação faz-se manifesto na Igreja comunidade de comunhão e no próprio Evangelho de Jesus anunciado ou lido³³. Assim, poderá o narratário também fazer a experiência da graça.

²⁹ Cf. QUINN, J. – “Paul’s Last Captivity”. *Studia Biblica* 1978 [= JSOTS 3], Sheffield 1980, pp. 289-299.

³⁰ Cf. *Adv.Haer.* II, 9,1 (SC 294,82-85); 28,3 (SC 294, 274-279); III, 20,2 (SC 211, 388-393); IV, 20,1 (SC 100, 625); 38,3 (SC 100, 952-957).

³¹ Cf. FABRIS, Rinaldo – *Paolo L’Apostolo delle Genti*, Milano : Paoline 1997, p. 531.

³² Para uma topologia romanizada do livro do Apocalipse ver BANDERA, Armando – BANDERA, A. - “Iglesia de Roma en Apocalipsis”. *Angelicum* 76 (1999) 3-24; IDEM - “La Iglesia de Roma en el Apocalipsis. Un proyecto que espera desarrollo”, *Ciencia Tomista* 127 (2000) 203.210.

³³ Cf. FABRIS, Rinaldo - *Ibidem*, p. 532.

Paulo deixa então Timóteo num percurso de pistagogia, no qual o encontrou e pelo qual o conduziu (2 Tim 3,10). É uma rota de peregrinação com um projecto, uma prótese divina (προθέσει v. 10b), na fé, no ágape e na perseverança, cujas consequências mais imediatas são as perseguições. Quer Timóteo quer todo o crente é colocado no caminho da cruz (διωχθήσονται v. 12) sem ilusões nem subterfúgios, é lançado nas duas últimas bem-aventuranças de Jesus (Mt 5, 10-11; Lc 6, 22)³⁴. Sobre isto Paulo tem o cuidado de não deixar na ignorância o seu irmão mais novo na fé. Na segunda parte do seu testamento, Paulo anuncia a Timóteo uma *pistagogia* e uma mediação textual pela *bibliagogia* para que ele chegue em piedade (ευσεβεία)³⁵ à *mistagogia*, mas sempre com e como uma mediação. O percurso da fé anunciado a Timóteo é colunado pelo testemunho daqueles que o seduziram e cativaram de uma forma multimoda para a fé e para o Evangelho. Timóteo é a seguir envolvido num processo catecumenal constante pela releitura eterna do texto da Escritura hebraica. Desde o início, então, e tal como o fará, por exemplo, S. Cirilo de Jerusalém nas suas *Catequeses Mistagógicas*³⁶, o anúncio do testamento a Timóteo consiste na colocação do ouvinte na condição de ouvinte na incontornável, mas não única, rota da Escritura. Só assim é que a fé terá um lugar, um tempo, uma memória e uma promessa. Esta *gramática sagrada* (ιερά γράμματα v. 15a – termo técnico para o A.T.)³⁷ precede-o desde o berço (από βρέφους v. 15). Goza de uma capacidade única performativa de conseguir levar a cabo aquilo que enuncia, pois é poderosa (δυνάμενα v. 15) e inspirada (θεοπνευστός v. 16a). Aliás, precisamente a ausência do artigo definido com o advérbio em posição atributiva elucida Timóteo que qualquer uma das partes da Escritura goza desta qualidade³⁸. Mas qual o estatuto desta performance? É uma estatuto sapiencial. A revisitação do texto visa tornar o leitor Timóteo ou o leitor crente (σοφίσαι v. 15b) *sábio*, e não visa em primeiro lugar fazer dele um profeta, um adivinho, um mágico (γόετης v. 13a), um técnico ou um fariseu

³⁴ Cf. MONTERO, D. – “Las Bienaventuranzas”. *Nuevo Mundo* 139 (1988) 447-456; MEIER, J.P. – “Mathew 5,3-12; Expository”. *Interp.* 44 (1990) 281-285.

³⁵ Cf. FOERSTER, W. – “Eusebeia in den Pastoralbriefen”. *NTS* 5 (1958-59) 213-218; JOHNSON, L. – “II Timothy and the Polemic against the False Teachers”. *JRelSt* 6-7 (1978-79) 1-26.

³⁶ Cf. S. CIRILO DE JERUSALEM – *Catech.Mystag.* 5,10-11.13.18 (PG 33,1116B-1117A.1117B.1120A.1124A).

³⁷ Cf. BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert – *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, 14. Auflage, &257, 4.

que insista sempre na lei e na identidade daí decorrente. No próprio infinito aoristo do verbo σοφίζω enunciam-se os efeitos dessa leitura não só de modo pontual, indeterminado, mas igualmente contínuo, indefinido (αοριστός). Assim, a *lectio divina* não é dirigida nem para a profecia nem para a identidade da lei ou para a hermenêutica tanaquicamente faraicizante, mas submete a Promessa a uma desfaraicização e coloca o leitor na senda da sabedoria, neste fluxo e refluxo entre duas palavras – a do autor e a do leitor – em que ambas as palavras são sempre palavras históricas, o que faz com que a Palavra deixada a Timóteo e ao narratário assumam a palavra dita canônica como ela pode ser assumida – como cânone, isto é, como paradigma. É este infinito aoristo (σοφίσαι) que faz a Bíblia Hebraica passar em dois versículos (vv. 15-16) da categoria de *character* à condição de *grafia* vivificadora. Timóteo começa por reconhecer neste corpo textual um conjunto de caracteres. No entanto, só se tornam palavras de sentido e com sentido quando os toca na fé e na inspiração com que foram escritos, e então de palavras passam a Palavra. Por isso, Paulo dá também ao seu companheiro a hermenêutica revisitadora do texto. Essa revisitação será sempre uma hermenêutica global, histórica, e não apenas auto-pística como o faz a hermenêutica protestante no seu pendor mais radical. Será sempre um diálogo ora questionante ora receptor do texto, mas não uma conquista que possua desapossando as palavras da Palavra outra.

O genitivo modal πίστεως da preposição διὰ (v. 15b) aparece na sequência da leitura, *a posteriori*. Ora, tal forma gramatical em colocação posterior ao verbo dá à preposição não um cariz de instrumentalidade mas uma dimensão de extensão³⁹, ou seja, a *lectio divina* estende-se, e potencia ela mesma à fé, o texto inspirado inspira pois a Palavra de Deus, tal como a chuva, não regressa da terra sem antes produzir o seu fruto (cf. Is 55,10-11). No entanto, estamos já a ver que Paulo não relega o leitor/narratário para o biblicismo. O adjectivo ωφέλιμος (útil, proveitoso), apenas utilizado nas Cartas Pastorais e em quatro ocasiões⁴⁰, será provavelmente o qualificativo mais

³⁸ Cf. ZERWICK, Maximilian – *Biblical Greek*, Rome : PIB, 6th edition, 1994, p. 61.

³⁹ Cf. BAUER, Walter - *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Traduzido do alemão e adaptado por William Arndt – F. Wilbur Gingrich. Chicago : University Press 1979, p. 179.

⁴⁰ Dessa quatro ocasiões, duas repetem-se na mesma carta : 1 Tim 4,8a.b; 2 Tim 3,16; Tt 3,8. É curioso que as Cartas Pastorais, porque são mais tardias, comecem a apresentar a Escritura como meio útil à unidade da Igreja e das comunidades eclesiais.

importante deste testamento, na medida em que liberta o leitor do fundamentalismo que é sempre redutor e pobre. A *lectio divina* não hipostasia assim a salvação na letra, pois o sentido literal não coincide de forma absoluta e exclusiva com o conteúdo. O espaço que vai da utilidade à necessidade é o âmbito da liberdade da releitura que aprofunda sempre na fidelidade e na liberdade. Neste sentido, Timóteo não esgota a sua missão de anúncio do Deus que Se lhe anuncia na mera leitura repetitiva do texto. Por isso, tenta re-escrever o texto no seu próprio texto. Esta é, afinal, a proposta de contextualização de sempre da comunidade eclesial e do discurso sobre a fé. Timóteo, o anunciador do Evangelho, confronta-se com o facto de não poder mecânica e repetitivamente limitar-se a dizer o Evangelho. Convêm igualmente redizê-lo, expandi-lo, confrontá-lo, buscar no interlocutor as *semina verbi*, para poder começar a anunciar de longe a Palavra consoladora e misericordiosa de Deus.

O testamento da salvação na pós modernidade

Após o exposto, e dadas as premissas, afigurar-se-á, então, minimamente legítima ou sustentável a aproximação entre o texto de Timóteo e o nosso texto contemporâneo. Para ajudar ao nosso processo de analogação alarguemos o horizonte comparativo temporal. Senão vejamos. Durante as infâncias de Paulo e de Timóteo, Jesus vive e encontra um mundo em que Israel se encontra diasporizado e na transição para tempos novos, pois o período vetero-testamentário mostra ter chegado ao fim. Já não há profetas há muito tempo em Israel, parece que Deus deixou ou desistiu de ruacizar o Seu povo. Após uma longa tradição e história proféticas, de profetas, Israel começa a dar-se conta que tem de viver a sua fé num mundo helenizado, outro, em que o estilo não é de modo nenhum profético, antes filosófico-sapiencial. Aí, a problemática do mal e da violência continuam por resolver. A crítica ao princípio rígido, mas lógico, da lógica da retribuição é uma tentativa não só de escape mas de busca honesta, porque de facto ele insatisfaz. Ora, na sequência desta tradição, Jesus mesmo anuncia o excesso da graça, o paradoxo da

sabedoria⁴¹, e enfrenta-se redentoramente com o sofrimento. Poderíamos inscrever aqui toda a problemática girardiana da relação entre sagrado e violência, pois quer a Sabedoria quer o N.T., sobretudo a Paixão – como refere René Girard – são a versão da vida do ponto de vista das vítimas, e neste contexto representam a desmontagem de um certo tipo de discurso instituído mais ou menos sub-reptício⁴². Neste sentido, o Cristo Sabedoria de Deus é em si mesmo um excesso. A Sua Paixão é enquanto tal uma “violência à violência instituída”⁴³, o linchamento de Jesus revela a Sabedoria de Deus cuja redenção das vítimas inocentes é sinal de esperança e palavra de sentido. Sendo assim, e como refere e bem Girard, a metáfora (ou ideia) do *bouc émissaire* não é abstracta mas ajudou ela mesma o Cristianismo a sair das ideias abstractas judaicas, explicativas, longe da realidade, que mesmo desdivinizando as vítimas e desvitimizando Deus, mitificavam os bodes expiatórios e não olhavam para o próximo na sua concretude, e desta forma eram violentados, pois o seu rosto não contava, era indiferente⁴⁴.

A última grande *modernidade iluminada a priori* em Israel dá-se na época macabaica, pois aí é a *razão da lei* e não a lei da razão que tenta como senhora absoluta enformar a realidade de Israel. A revolta macabaica sob a forma de resistência passiva e violenta desemboca então na reafirmação forçante do papel da lei. A crença absoluta na identidade tanáquico-legislativa de Israel e na possibilidade da restauração dessa identidade pela via profética, sacerdotal ou violenta atinge assim o seu auge com a dinastia asmoneia, mas a substituição desta pela dinastia herodiana corrói todas as esperanças nacionalistas e de identidade. Com a dissolução desta dinastia de requintados gostos helénicos, Israel é obrigado então a repensar a fé, reconsideração essa que já vem detrás, de toda a grande tradição sapiencial vetero-testamentária. Afinal, mesmo que no seu pendor mais faraicizado e textual, o que é a tradição rabínica senão a descendente dessa tradição? Neste sentido, os tempos de Jesus, de Timóteo e do N.T. afiguram-se também eles como tempos pós modernos em Israel, na medida em que depois do silenciamento da tradição

⁴¹ Cf. DUQUOC, Christian – *De la mesure de Qohélet à la démesure du Christ. Une sagesse paradoxale.* In GESCHÉ, Adolf ; SCOLAS, Paul (eds) – *La Sagesse, une chance pour l'espérance*, Paris : Cerf 1998, pp. 59-72.

⁴² Cf. GIRARD, René – “Violence et Religion”. *Rev.Port.Fil.* 56 (2000) 11-23.

⁴³ Cf. DUQUOC, Christian – *De la mesure de Qohélet*, p. 71.

modernizante macabaico-asmoneia, e depois do cilindramento da revolta contra Roma – de que a destruição de Jerusalém é emblemática – Israel encontra-se para além dessa frustração, na condição de *Iudea Capta*, sem força suficiente para fazer ouvir a sua voz, cativa de uma globalização helénico-romana da qual não se consegue libertar, mas onde é possível esperar porque um *resto* ainda subsiste. E esse é um dos sinais da presença de Deus ao Seu povo. Pelo que, neste contexto, o resto fiel de Israel coloca-se a questão: como mediar a fé nestes tempos pós modernos? Como é possível nessa fé, no anúncio dessa esperança de um Deus salvador que salva Israel, integrar o luto na razão enquanto tal, e não só teológica? O resto fiel de Israel recebe como testamento precisamente um testamento, e a capacidade hermenêutica de dialogar com ele. Recebe não uma aliança mas uma *επαγγελία*, uma Promessa, *επαγγελία* essa que nos LXX traduz as bençãos patriarcais. Logo, recebe uma escatologia, o mesmo é dizer, uma apocalíptica, ou seja, a memória de um futuro que o transgride a jusante e a montante. Deus continua a poder desvelar-Se e continua a ser possível anunciar esse desvelamento e essa esperança.

Deste modo, Jesus encontra Israel no rasto da Sabedoria, no *rasto do rasto* (Gianni Vattimo)⁴⁵, Israel percebe que já não lhe adianta denunciar profeticamente, como Timóteo também se dá conta que não é ouvida a denúncia insistente profética directa no meio de uma profusão de palavras daquele mundo babilonicamente global em que lhe é dado viver e anunciar o Evangelho de Jesus na sua forma testamentária paulina. A Palavra de Israel é pequena demais no seio de um império global como aquele em que está diaspORIZADO. Efectivamente, as personagens inter e peri-testamentárias constataam que o Espírito extinguiu-se em Israel. Israel em parte e o mundo que afoga Israel estão desruacizados. Testemunhos disso são as figuras inter-testamentárias de João Baptista, de Zacarias (Lc 1,5), de Nicodemos (Jo 3,1), do ancião Simeão, da veneranda Ana (Lc 2,29-40), dos discípulos, dos dois companheiros de Emaús (Lc 24,13) e de todos aqueles que se abeiram de Jesus na busca de salvação. Os tempos de Jesus são, por isso, tempos de

⁴⁴ Cf. GIRARD, René – “Violence e Religion”, p. 17.

⁴⁵ Cf. VATTIMO, Gianni – *O rasto do rasto*. In IDEM; DERRIDA, Jacques – *A Religião*. Lisboa : Relógio d’Água 1997, pp. 95-114.104.107.

esperança, tempos que buscam uma salvação, tempos apocalípticos no genuíno sentido do termo, em que a salvação de Deus deixa de ser ora mediada pela lei ora mediada pela profecia, para, evitando a *crispação* consequente (Adolph Gesché)⁴⁶, deixar Israel na expectativa, na escuta atenta e sapiencial dos ecos ruacizados da Sua presença sempre mediada, e por isso mesmo também na forma da ausência⁴⁷. Nas palavras acertadas de Gesché “pode haver hoje uma clausura e uma crispação, não somente na nostalgia do passado mas também no anúncio intempestivo do devir, e a abertura à sabedoria poderá permitir à esperança de não se tornar encantatória encontrando os caminhos que ela promete”⁴⁸.

Este processo de escavamento dos delírios da modernidade *a priori* em Israel continua durante toda a vida e durante toda a actividade de Timóteo, e se tivermos em conta as afirmações da *Carta aos Filipenses* de S. Policarpo de Esmirna, as temáticas das cartas de Sto. Inácio de Antioquia e da *Primeira Carta* de S. Clemente Romano (44:2,5), a missão de Timóteo praticamente encontra-se com a de S. João no Apocalipse, que representa por si mesmo a agudização desta crise, desta crítica *em e para* Israel, ou seja uma época ainda mais esfacelada. O processo de globalização pode-se considerar que se intensifica durante a missão evangelizadora de Timóteo, a ponto que, na fidelidade ao Pentecostes e ao resto de Israel, as primeiras comunidades eclesiais isoladas no mundo do império romano começam a sentir as primeiras dificuldades na recepção do testamento da Promessa e no anúncio dessa Boa-Nova, no seio de uma cultura globalmente babilonizante e avassaladoramente atraente. O livro do Apocalipse pretende, tal como Timóteo, mediar a fé numa cultura de globalização cerrada e de galopante proliferação de demiurgos e de deuses, e por isso mesmo plural⁴⁹. Neste sentido, o anúncio do Evangelho não se dirige somente, tal como a Timóteo, ao mundo da incredulidade, dos que estão ainda fora (melhor dito, longe) da órbita da fé. O anúncio do Evangelho dirige-se também a Timóteo e à comunidade joanina para que ela se torne mais sábia e sobreviva com sublimidade e inteligência numa pós modernidade

⁴⁶ Cf. GESCHÉ, Adolf – *Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et Christianisme*. In IDEM ; SCOLAS, Paul (eds) – *La Sagesse, une chance pour l'espérance*, pp. 135-154.

⁴⁷ Cf. PAULY, Stephan – *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Stuttgart 1998, 146-159.

⁴⁸ Cf. GESCHÉ, Adolf – *Dante*, p. 137.

tentacular, onde os interlocutores de Timóteo ou de S.João correm o sério risco de se perder perdendo a sua identidade numa babilónia global, em Corinto, em Éfeso, em Atenas, ou onde quer que seja. Timóteo também passa pelo crivo invernal de uma crise de fé.

Este é, na verdade, um contexto de fim dos tempos, onde os ecos da acção ruacizada e ruacizante de Deus se deixam de escutar, aparentemente. A simbologia urbana joanina, que pressiona o leitor à decisão escolhendo entre Babilónia e Jerusalém, mais não é do que uma outra dicção simbólica do desafio à fé, à sapiencialização, uma outra forma do anúncio da possibilidade da salvação⁵⁰. Na linguagem apocalíptica do último livro da Escritura surge *actancializada* a “densidade teológica da história”⁵¹ humana. Na dramaturgia desse texto sinaliza-se em tempos também eles de alguma perplexidade, perseguição provável⁵² ou dificuldade, não só o *drama* de um Deus que não consegue ficar deisticamente indiferente à humanidade que ama, mas igualmente insinua-se a possibilidade efectiva de que se pode operar na história uma mudança e um sentido positivo, pois permanece aberta e plural. Pelo anúncio, pela oração, pela graça e pelo testemunho é deixada uma abertura da actuação de Deus⁵³ e ao desvelamento do Seu mistério santo trinitário de amor redentor⁵⁴.

Poderemos interpretar, por conseguinte, o testamento de Timóteo em chave hermenêutica pós moderna, de crise epocal, de fim dos tempos – e por isso de novos tempos que se abrem – de epílogo civilizacional, de crepúsculo e de entardecer de uma certa cultura⁵⁵, segundo alguns de fim da história

⁴⁹ Cf. GONZÁLES, Justo L. – *For the Healing of the Nations. The Book of Revelation in an Age of Cultural Conflict*, New York 1999, 31.33.37.39.77.

⁵⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – “Aproximações e distanciamentos do Terceiro Segredo de Fátima à simbologia babilónica do Apocalipse”. *Didaskália* 40 (2000) 57-79.76.78

⁵¹ GARCÍA PAREDES, José Cristo-Rey – *O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo*. In Actas do Congresso Internacional de Fátima *Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)* Fátima : Santuário de Fátima 1998, , p. 293.

⁵² Cf. NOGUEZ, ARMANDO – *Bíblia, Ética y Apocalíptica, aportes para la resistencia cristiana* México : Ediciones Dabar 1999, p. 205.

⁵³ Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig – *Erscheinungen, Visionen und Prophezeiungen. Elemente für eine theologische und geschichtliche Hermeneutik der Ereignisse*. In Actas do Congresso Internacional de Fátima. *Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima : Santuário de Fátima 1998, 616-617.

⁵⁴ Cf. SCHILSON, Arno (hrsg.) – *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlichen Spiritualität*, Mainz 1989, 117-141; RAHNER, Karl – *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*. In IDEM – *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1964, 4. Auflage, 51-99.

⁵⁵ Cf. LOURENÇO, Eduardo – *O Labirinto da Saudade*, Lisboa : Gradiva 2000, p. 13.

européia enquanto tal⁵⁶, cujo cansaço permite o alastramento dos espíritos, quando o eco do Espírito está já distorcido pelos espíritos, o que faz deste tempo um tempo indigente (Walter Kasper)⁵⁷. Aparece aqui inevitável a comparação que nos propusemos no início. Timóteo vive conosco na(s) cidade(s) das luzes, de grande brilho exterior, mas cujo fulgor não tem correspondência na interioridade. Assim, à semelhança da burguesa e consumista Hamburgo de um dos últimos romances de Irina Korschunow⁵⁸, o brilho desta *Harmonie Gesellschaft* é aparente e não decisivo, visto que, e como o próprio S. João no-lo descreve, não podemos perder do horizonte o facto de que a mesma cidade pode-se tornar ora Babilónia ora a Jerusalém livre, do alto, essa sim com outro brilho. Sendo assim, é possível encontrar elementos positivos, pontos de contacto, de encontro entre o interlocutor de Timóteo e a palavra da fé e do Evangelho. Os inícios do nosso terceiro milénio estarão, assim, bastante próximos da pós-modernidade peri-testamentária, passe a expressão. E se o cidadão e a sua comunidade eclesial oscilam no mesmo lugar entre as duas cidades, então o anúncio do Evangelho hoje não poderá mais demonizar o mundo, mas antes encontrar aí pontos de reencontro, porque os há. Neste contexto, o anúncio do Evangelho reencontra-se na sua origem plural⁵⁹. Esta é uma sua força e fascínio, esta é a sua verdade mesma⁶⁰.

⁵⁶ Cf. IDEM – *Do Kosovo a Timor*. In IDEM – *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*, Lisboa : Gradiva 2001, 207-209.239.

⁵⁷ Cf. KASPER, Walter – *El Dios de Jesucristo*. Salamanca : Sígueme 1990, 3ª ed., p. 233 (original alemão de 1982); DUQUE, João – “O Espírito e os espíritos”. *Brotéria* 147 (1998) 581-602.

⁵⁸ Cf. KORSCHUNOW, Irina – *Der Eulnurf*. Hamburg : Goldmann Verlag 1999, 2. Auflage, S. 37.41.

⁵⁹ Na hora da jubilação, o director da École Biblique de Jerusalém escreve o seu testamento em forma de entrevista, revisitando toda a sua actividade de docência desde os profícuos e saudosos anos do Concílio Vaticano II. Tendo ele mesmo contribuído em alguns debates para o esclarecimento ao nível teológico do específico do Cristianismo face ao universo religioso mundial, ou seja, como conceber a relação de mediação universal de salvação que o Cristianismo professa de forma definitiva em Jesus Cristo no confronto com a pretensão de salvação das outras religiões, o dominicano Claude Geffré deu igualmente o seu contributo para um deslocamento das preocupações de algum discurso teológico. Num futuro próximo, o grande provocador à teologia deixará de ser o ateísmo, como tem vindo a acontecer já, para passar a ser a necessidade de redizer a fé cristã no contexto do pluralismo religioso, hoje mais do que nunca incontornável. Neste sentido, o discurso teológico faz-se num mundo plural, na pluralidade concreta de uma Igreja universal e muito diferente, mundo esse em que as outras religiões aparecem também elas como mediações de princípio, não apenas permitidas mas sobretudo queridas por Deus : cf. GEFFRÉ, Claude – *Profession Théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?*, Paris : Albin Michel 1999, 139.

⁶⁰ Cf. GESCHÉ, Adolf – *Dante*, p.151.

Pontos de contacto

Existem hoje alguns pontos de encontro ou lugares onde o Evangelho poderá ser anunciado de longe, de forma sapiencial, recônditos de esperança e de ânsia latente que se abrem a esse anúncio. Um dos mais evidentes e primeiros será a fragmentação ideológica e existencial da nossa pós modernidade globalizada⁶¹. Parece à partida um obstáculo ao anúncio do Evangelho. Juntamente com a crítica das grandes narrativas, dos meta-relatos⁶², e a desconfiança face a uma razão débil, que derrapa frequentemente para o irracional, quem anuncia o Evangelho vê-se obrigado ao cuidado para que não se transforme o Cristianismo em simples sentimento, que acaba sempre por ser provisório, emocional, e facilmente disponível. Mas precisamente por isso os interlocutores nossos e de Timóteo estão abertos à esperança, às sínteses de sentido e pacificadoras. Juntamente com Timóteo detectamos uma radical abertura ao transcendente e ao sentido, a boas notícias. Neste contexto, o anunciador do Evangelho terá que anunciar igualmente a distinção entre o racional, o irracional, e o razoável⁶³.

A recusa crescente dos valores meramente materialistas, como causadores de superficialidade e insuficientes, é um sintoma de insatisfação crescente e de busca desejada, se bem que nem sempre evidente e em outras ocasiões não manifesta nem conhecida devido ao anonimato crescente dos nossos aglomerados habitacionais. Pedem, contudo, o acompanhamento pessoal e amigo, não só efabulado ou eloquaz, para que o evangelho seja apresentado não apenas como preenchimento psicológico da necessidade de uma interioridade ou de refúgio, mas como testemunho de sentido e de salvação. A crise de sentido e a falta de interioridade são colocáveis à fé, não para que se *venda* uma intimidade, mas precisamente para que se anuncie ao interlocutor uma salvação, de molde a colocá-lo na senda da sabedoria de Timóteo, isto é, face a uma relação de sentido, a um Deus de relação pessoal que Se vai dando na pessoa do outro crente.

⁶¹ Cf. MÜLLER, J. – “Die vielen Gesichten der Globalisierung”. *Stimmen der Zeit* 218 : 2 (2000) 73-74.

⁶² Cf. LYOTARD, J.-F. – *La condition postmoderne*, Paris 1979; CHAUMONT, Jean-Michel – “La fin des grands récits”. *Vivant Univers* 444-445 (1999-2000) 22-25.

⁶³ Cf. JIMÉNEZ ORTIZ, António – “El anuncio de la salvación en la cultura contemporánea : criterios, medios, puntos de conexión”. *Communio Esp.* 32:2 (2000) p. 268.

Colateral a este desgastante sintoma de insatisfação, surge por compensação nos nossos contemporâneos o desejo de reconhecimento personalizado, a ânsia latente de uma *Geborgenheit*, de segurança, de conforto, por contraposição ao desconforto do isolamento dos nossos ritmos. Deste modo, e de modo particular nas gerações mais novas, encontramos, à semelhança da adorável e romântica Matti do diário de Marga Berck⁶⁴, a busca de protecção e de comunhão. Pelo que, uma das mediações privilegiadas para anunciar hoje o Evangelho, de molde a fazer essa experiência de comunhão, serão os grupos juvenis eclesiais, que só farão a experiência desse aconchego se não forem apenas a soma dos seus membros, mas efectivamente uma comunhão inter-subjectiva, entre sujeitos. A graça de Deus também precisa de tempo e de espaço. Ela é eficaz, mas não automática.

Ainda afim a este sintoma, nota-se um gosto incrementado pelo lúdico e pelo festivo, o que desafiará as comunidades eclesiais à vivência e preparação remota cuidada das grandes festas. A dimensão festiva, não estranha de modo nenhum ao Evangelho, poderá ser momento, no sofrimento ou alegria, da proclamação da festa e do acolhimento de Deus⁶⁵.

Entre os outros sinais da nossa geração cansada de palavras salientam-se a disponibilidade para as grandes causas extremas da humanidade⁶⁶, a simpatia pela coerência de vida, e o reconhecimento dos testemunhos encarnados – em carne e osso – pois estes falam por si mesmos e mostram como, afinal, ainda existe gente que vive feliz dando a vida por um ideal, no caso cristão por uma Pessoa e pelo Seu Evangelho. Em nosso entendimento, será provavelmente esta actualmente uma das últimas formas, e segundo a grande tradição da Igreja a mais eloquente porque a mais verdadeira objectivamente, de anunciar o Evangelho, pois os nossos contemporâneos percebem muito rapidamente se existe ou não um hiato entre o ideal e o real, se falta ou se vê um testemunho de vida, a assunção daquilo que se professa não só com os lábios. Esta será uma das pontes privilegiadas de Deus para a sedução de Deus e para Deus, isto é, para que Deus fale.

⁶⁴ Cf. BERCK, Marga – *Sommer in Lesmona*, Reinbeck bei Hamburg : Rowolt 2000, 33. Auflage, s.20.

⁶⁵ Cf. JIMÉNEZ ORTIZ, Antonio – “El anuncio de la salvación...”, p. 277.

⁶⁶ Este é o motivo para o crescimento em nossos dias dos serviços mais diversos de voluntariado.

Não podemos deixar de referir um outro espaço aberto. Tem-se vindo a assistir, não obstante muitos indicadores em contrário, à crescente procura pelas manifestações artísticas, ao cultivo do bom gosto, que assume a sua radicalidade na experiência do sublime na arte. A arte, como lugar da transcendência e da experiência do sublime (e que não tem nada que ser feita por artistas crentes), poderá ser um espaço de anúncio de beleza e de alegria para o mundo⁶⁷.

O anúncio do Evangelho hoje

O ano passado, numa conferência em Viena, o conhecido investigador da Universidade de Boston - Peter Berger - afirmava com razão, apoiando-se precisamente na evidência das analogias, não obstante as devidas nuances, que os nossos dias são outra vez dias de uma cultura neo-helenista⁶⁸, politeísta em termos religiosos e em termos éticos, cuja marca principal é o pluralismo intensivo⁶⁹. Ao nível da fé, este processo de secularização tem conduzido de forma irreversível àquilo a que ele chama a mudança da concepção de uma religião como destino (*Schicksal*) a uma religião como escolha (*Wahl*)⁷⁰.

No entanto, e como temos vindo a ver, Peter Berger não tem razão quando diz que essa escolha é causadora necessariamente de um aumento da intolerância⁷¹. Pelo que, se é assim, no anúncio do Evangelho hoje encontramos-nos na esteira da missão e na condição de Timóteo, a saber, na ingente tarefa não só de anúncio do *kerygma* primitivo, mas também da *didachê*, da reflexão sobre esse Evangelho. Não é suficiente repetir o anúncio primeiro da salvação. Esse é apenas um primeiro momento. Se a fé passa hoje cada vez mais por um processo de escolha, então ela terá de ser cada vez mais fundamentada, reflectida.

Afigura-se, por consequência, como premente não só o anúncio da *lectio* mas também o anúncio da *meditatio divina*: “permanece firme nas coisas que aprendeste, naquelas *que consideraste dignas de fé* (επιστώθης)” (2 Tim 3,14),

⁶⁷ Sobre a capacidade de a nossa linguagem litúrgica ser ainda significativa ver ORTKEMPER, Franz-Josef – “Ist unsere Liturgiesprache noch Zeitgemäss?”. *Bibel und Kirche* 56 : 1 (2001) 60.

⁶⁸ Cf. BERGER, Peter – “Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung”. *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 806.

⁶⁹ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 807.

⁷⁰ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 811.

não apenas nas que (te) foram anunciadas. Ora, isto traz, por exemplo como consequência, a exigência da organização do anúncio do Evangelho em sedes, em espaços onde se possa ouvir a Sagrada Escritura e, sobretudo, percorrer um percurso catecumenal de adultos que ajude a reflectir o dado anunciado. Esta, parece-nos, uma escolha irrenunciável, sempre mais sentida e necessária. Ainda neste campo, se o anúncio do Evangelho se afigura cada vez mais necessitado de fundamentação, de credibilização, então ao nível pastoral exige-se a inteligência mesma da fé, na medida em que cada vez mais as perguntas à fé e ao Evangelho serão mais complexas. Sendo a fé sempre livre, e não pode ser de outra forma, é esta razoabilidade da fé anunciada que poderá ser pergunta de sentido e horizonte de salvação. Se como diz Peter Berger, a fé hoje é essencialmente mediada por um processo pessoal livre de escolha, então no anúncio actual do Evangelho o interlocutor da fé, venha de que quadrante vier, será con-vocado a uma *res-posta*, isto é, a uma posição diante da *res* (da realidade) da salvação que lhe é anunciada, e não a regras ou exigências – estas aparecerão mais tarde, tal como aconteceu na história de Israel de acordo com a pedagogia divina. Só na medida em que o ser humano *res-ponde* é que ele se assume livremente como tal, torna-se aquilo que é. Neste sentido, o anúncio do Evangelho é exactamente um anúncio, uma posição de Deus face ao interlocutor e não uma imposição. A liberdade humana tem de ser tomada muito a sério neste jogo da salvação, pelo que quer o próprio Deus (que respeita a liberdade humana mesmo na linguagem violenta dos profetas), quer aquele que anuncia o Seu Evangelho não tem outra solução senão, tal como o Príncipezinho, no diálogo seduzir⁷². Se quisermos, esta é a grande metodologia do amor, essa é a grande fortaleza do amor desarmado, débil, kenótico.

No campo prático, de cariz mais pastoral, sem maniqueísmos, sem ilusões, sem idealismos, com muita paciência e com grande capacidade de suportaçãõ dos sofrimentos anunciados a Timóteo, no máximo respeito das consciências, sem proselitismos vocacionais aguerridos (como se o Evangelho

⁷¹ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 811.

⁷² Cf. POUPARD, Paul Card. – “Il Cristianesimo all’alba del III millennio”. *RTLu* 5 : 1 (2000) 139-152.150. O mesmo Cardeal Paul Poupard chama a atenção para o papel que a tradição cristã desempenhou na construção da nossa Europa, a qual apelida numa expressão feliz de *anamnese da*

fosse redutível a um recrutamento que pudesse ser atingido por acções publicitárias mais ou menos bem arquitectadas e atractivas)⁷³, o nosso tempo pós moderno e neo-helenizado pede a Timóteo e a nós pontes, mediações onde se faça novamente a experiência da fé pessoal. Importa, por isso, apontar apenas alguns critérios muito gerais, sem pretender obviamente ser exaustivo.

Assumindo as propostas de Jiménez Ortiz⁷⁴, o anunciador do Evangelho terá de gozar de uma profunda consciência missionária, caso contrário não fala, repete porque reverbera uma mensagem que não quer *dar*, porque não a consegue testemunhar: “o desígnio trinitário – visível no Filho, que não fala em seu nome – mostra a forma do verdadeiro evangelizador – melhor ainda, evangelizar é não unicamente uma forma de falar, mas um modo de vida”⁷⁵ que se dá a si mesma. Esta consciência fará do anúncio um gesto de alegria e de alegamento. Terá a consciência bem clara que o anúncio do Evangelho é dirigido a um mundo globalmente babilonizado, muito complexo, em que cada homem tem a sua história que é diferente. Como palavra que é o Evangelho não pode ser indiferente a essa história particular – pois a história é sempre feita de histórias particulares – com o risco de deixar de ser palavra na qual o interlocutor descubra sentido e ser e onde lhe advenha a intuição do infinito. Isto supõe o respeito e a tolerância pela alteridade e pelo diferente, a rejeição de exclusivismos, ou qualquer tipo de ostracismos, pois o Evangelho é dirigido em primeira instância à humanidade enquanto tal. Neste sentido, o anúncio do Evangelho é em primeiro lugar um acto de gratuidade. Logo, não têm sentido nem lugar as metodologias (se é que o são, se não serão antes tácticas ou astúcias sub-reptícias, subterfúgios desonestos e exclusivistas) de alguns grupos integristas no seio da própria Igreja que anunciam o Evangelho apenas a certos grupos, a algumas camadas sociais ostracizando outras, e que não percebem que o Evangelho é encontro com o outro, esse outro que em si mesmo é diferente, e que o é em relação a mim e aos outros que o somos também. Nessa altura, esta evangelização não é católica, ou seja, universal, mas sectária. Então, deixa de ser anúncio e resvala para o proselitismo. Por

Europa: cf. IDEM – “Faire émerger l’Europe dans la dimension spirituelle. Discours à l’Université Catholique de Budapest”. *Doc. Cath.* 2245 (2001) 316-320.317.

⁷³ Cf. RUH, Ulrich – “Vakuum. Das Christentum und die Debatte um die Leitkultur”. *Herder Korrespondenz* 55 (2000) s.4.

⁷⁴ Cf. JIMENEZ-ORTIZ, A. – “El anuncio de la salvación...” p. 266.

consequente, o anúncio do Evangelho, que é anúncio do Diferente ao diferente, não pode deixar de dialogar com o mundo e a cultura contemporânea na sua pluriformidade histórica concreta, se não quer correr o risco de se exilar num recanto, num grupo ou num passado. Isto supõe o diálogo, não o confronto arrogante ou a cruzada serôdia e ridícula, com *todos* os grupos humanos, também com o mundo do agnosticismo, da descrença, dito secular, com esse mundo dito da *paganidade*⁷⁶, porque esse também é mundo de Deus, e mundo sério.

Esta proclamação terá de ser feita na sua *inteireza*, tal como a Timóteo e de Timóteo, sem dissolver o específico do Evangelho. Neste sentido, apresenta-se de grande pertinência a advertência do cardeal Ratzinger no Jubileu dos Catequistas: quando as novas gerações são iludidas a esquecer o futuro e a memória (e temos vindo a assistir com grande tristeza em contexto nacional e europeu nos últimos tempos a uma *big-brotheriana* estupidação da população, que acorrenta os horizontes de memória e de futuro), e para que a esperança não fique ou continue desatopizada, a catequese não pode deixar de anunciar a escatologia, o futuro de Deus e do homem, a vida eterna, mas também os clássicos *novíssimos do homem*, dentre os quais o juízo⁷⁷ sobre a (ir)responsabilidade da cada um perante o mundo, os outros, e o transcendente⁷⁸. Como o próprio cardeal Ratzinger afirma, “a fé na vida eterna não torna a vida terrestre insignificante. Pelo contrário: só quando a medida da nossa vida é a vida eterna é que a nossa vida é também ela grande e adquire um valor imenso”⁷⁹.

Ao nível da teologia, no campo da reflexão sobre o que é anunciado, será pedido às comunidades eclesiais e à teologia certamente uma maior narratividade, a recitação de um Deus pessoal amante e crucificado em vez da propagação de um conceito mais ou menos abstracto sobre Deus, tão abstracto que o torna tão longínquo que é praticamente impossível estabelecer com Ele uma relação de fé pessoal. Mas num tempo como o nosso, em que se

⁷⁵ Cf. RATZINGER, Joseph Card. – “La nouvelle évangélisation”. *Doc. Cath.* 2240 (2001) p. 92.

⁷⁶ Cf. GESCHÉ, Adolf – *Dante*, p. 142.

⁷⁷ Para uma mordaz e lúcida crítica ao fenómeno contemporâneo mediaticamente promovido da *trivialização da culpa* ver ORTH, Stephan – “Schuld im Zeitalter der Strategie”. *Herder Korrespondenz* 55 : 3 (2001) 110.

⁷⁸ Cf. RATZINGER, Joseph Card. – “La nouvelle évangélisation”, p. 95.

⁷⁹ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 95; BERCK, Marga – *Sommer in Lesmona*, s. 40.

atribui a Deus uma função deísta, é importante o anúncio *de* Deus e *sobre* o Deus de Jesus Cristo, o Deus único e santificador. Esta inventividade narrativa, esta *imagination analogique*⁸⁰ traduzir-se-á numa nova capacidade de re-contar com novos símbolos, de re-citar, de encontrar novas parábolas e novos paradigmas do humano que ajudem a contar o mistério do nosso Deus amante, mas amante na história dos homens particulares. Neste contexto, a palavra da teologia será mais apofática⁸¹, dita modernamente e na sequência da tradição clássica, mais negativa⁸², e terá de aprofundar a relação da pneumatologia à sabedoria⁸³.

No âmbito da cristologia, a fé não se esgota na infinita produção literária recente sobre a Jesuologia, em que novamente, e na sequência da Escola de Tübingen dos finais do séc. XIX, Jesus é apresentado como um sábio, um profeta, um mero líder, um vanguardista, um revolucionário, um rabino, um amigo, um idealista, etc. Os estudos sociológicos mais recentes da exegese neo-testamentária, e graças aos progressos arqueológicos, têm vindo a dar um contributo para o conhecimento da judaicidade de Jesus⁸⁴, que efectivamente permaneceu algo esquecida nos últimos anos. Isto ajudará a que se refira a história de Jesus precisamente como história ainda mais judaica, ou seja, como uma história particular.

Tendo em conta a propensão (que também existe) no nosso tempo para a experiência do sublime, no campo da liturgia impõe-se a retradução da sublimidade do mistério do Deus comunhão, o que implica a recusa, por conseguinte, quer de formalismos serôdios e acorrentadores - que são sempre acessórios – quer a recusa do desvirtuamento completo da essência da liturgia como acto de louvor através de um espectáculo teatral estéril ou deselegante. As formas de adoração ocidentalizadas, por vezes justamente acusadas de demasiado cerebralizadas, mecânicas, terão de recuperar a dimensão do

⁸⁰ GEFFRÉ, Claude – *Profession Théologien*, 119.

⁸¹ Cf. SCHILSON, Arno – “Apophatische Theologie”. *LThK* I, 848.

⁸² Cf. FABER, Eva-Maria – “Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie”. *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 481-503.

⁸³ Cf. COMBLIN, José – “El cristianismo en el umbral del tercer milenio”. *Selecciones de Teologia* 39:156 (2000) 353.

⁸⁴ Cf. GNILKA, Joachim – *Jesus de Nazaré. Mensagem e História*. Lisboa : Presença 1999, pp. 37-73 (original alemão de 1993). Refira-se ainda os três volumes de J. P. Meier – *Jesus the Marginal Jew*, cuja publicação foi concluída no ano transacto.

sublime e do inexprimível dos sinais, mas sem os inflacionar⁸⁵, e recusando cair em ridículas e espanpanantes forçadas de gosto abjecto ou sentimentalista, feias e mediáticas. Só assim a adoração sublime cristã na sua forma mais inebriante e fascinante seduzirá. De outra forma, permanecerá simplesmente como ruído ou encenação, mas não como eco e como escuta que cativa. Como consequência, pastoralmente o anúncio da beleza, do belo transcendental poderá passar hoje pela preparação cuidada, atempada, mas não rubricista, das celebrações nas diversas comunidades eclesiais, sabendo que as respectivas assembleias são muito heterogéneas, mas mesmo assim todas capazes e aptas para a experiência estética. Esta experiência busca hoje uma arte bela. Mas a beleza da arte cristã não poderá ser mais uma arte abarrocada, triunfalista, impositiva, espectacular, orgulhosa de si mesma⁸⁶. A beleza de Deus é sempre discreta, porque a sua beleza é dita no rosto sofrido do Servo de Javé. Logo, a beleza terá de integrar, não se pode esquecer do sofrimento e a dor para anunciar o Evangelho de Deus⁸⁷, da mesma forma que o Evangelho é enquanto tal o anúncio da redenção dos pecadores e das vítimas inocentes. Essa é a beleza amante, salvadora, não vaidosa de Deus, mas gratuita.

No que toca à História da Arte, importará muito provavelmente recuperar para o campo catequético e do anúncio da verdade salvadora a história da Arte Sacra como história dita na sublimidade e na simbologia, mesmo que o interlocutor apenas esteja apto a receber este património ao nível meramente informativo cultural, e não como expressão da própria fé. A arte permanece hoje como factor polarizador de sentido⁸⁸.

No âmbito mais social, o anúncio da Boa Nova encontrará acolhimento face aos nacionalismos exacerbados que por si mesmos cansam e não cativam. Neste sentido, a Doutrina Social da Igreja, o anúncio da possibilidade e da prossecução do bem comum pelo progresso humano integral humano, serão hoje uma palavra de sentido que muito possivelmente encontrará empatia junto dos nossos contemporâneos. O Evangelho social continua a

⁸⁵ Cf. SCHILSON, Arno – “Negative Theologie der Liturgie ? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes”. *Liturgisches Jahrbuch* 50 : 4 (2000) 235-250.237.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, 238.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 243.

⁸⁸ Cf. JIMENEZ ORTIZ, Antonio – “El anuncio de la salvación...”, p. 272.

passar pela insistência no sentido transcendente da pessoa humana - que o Cristianismo lhe confere ao fundamentar a sua dignidade na sua imagem e semelhança com Deus - e na defesa, perfeitamente compaginável com o Evangelho, dos direitos humanos⁸⁹. Mas por outro lado, o Evangelho social tem ele mesmo de tornar-se uma palavra institucionalizada, caso contrário será apenas mais uma entre outras. Se não adquire ele mesmo uma visibilidade concreta, concretizada em sinais visíveis histórico-simbólicos, então é presa fácil de manipulações ao gosto somente do sujeito. Assim, o anúncio do Evangelho pede a institucionalização concreta em sinais e símbolos encarnados, históricos, para não se ficar por mais um anúncio espiritualizante ou gnóstico.

Conclusão

A nova evangelização nasce da confiança de que todo o homem tem nostalgia de Deus e busca-o⁹⁰.

Perguntamos agora não pelo que deixa Paulo em testamento ao Cristianismo que é o nosso dos inícios do terceiro milénio, mas o que deixa Timóteo. Mais ainda: quem recebe quem? É Timóteo que recebe o testamento de Paulo? É o amigo fiel que recebe o suspiro final e o discurso ou testamento de adeus do apóstolo das gentes? O anúncio do Evangelho e a tarefa missionária da Igreja terão sempre de se transgredir a eles mesmos, pois a palavra da fé transgredir permanentemente para além de si mesma. Esta transgressão há-de ser entendida como a libertação do texto e do conceito enquanto unificação forte (exclusiva das diferenças), mas não como abdicação nem do texto nem da linguagem ou do conceito como necessários à linguagem da própria fé.

O anúncio do Evangelho atinge o seu objectivo quando depois do testemunho permanece já de *alguma forma* testemunhado. Mas como vimos ao longo do nosso percurso, este anúncio não é meramente voluntarista. A palavra crente tem sempre de dar razões da sua esperança a todo aquele que

⁸⁹ Cf. "Menschenwürde und 'Würde des Menschens'. Überlegungen zur einer aktuellen Debatte". *Stimmen der Zeit* 219 : 5 (2001) 345-355.345-346.

⁹⁰ Cf. MARTINI, Carlo Card. Maria – *Il Coraggio della Speranza*. Casale Monferrato : Piemme 1998, p. 205.

a pede (1 Ped 3,15). Competirá então em nossos dias à teologia a continuação do processo iniciado já com o movimento que veio a desembocar na renovação conciliar, processo esse a que Pannenberg chama de *despositivização*⁹¹, no ingente esforço de remodelação da dicção formal da fé, não só ao nível pastoral, mas inclusivé e sobretudo ao nível teológico.

Imaginemos agora esse momento derradeiro e pungente do texto da *lectio divina* que nos trouxe até aqui, tenhamos presente essa imagem dramática, mas extremamente significativa, de um pai que exala o último suspiro nos braços de um filho que amou e ensinou desde o berço, e que no fim da vida busca de algum modo uma perpetuação. Quem recebe quem? Será Timóteo que recebe, como Eliseu de Elias antes deste ser arrebatado ao céu (2 Re 2,9-12), o espírito, a herança de Paulo? Os braços estendidos de Timóteo acolherão o desfalecimento de Paulo? Deixará Paulo tal como Elias o seu manto a Timóteo ? Parece que é Timóteo que acolhe Paulo, mas ao invés é Paulo que se acolhe a ele mesmo no seu filho espiritual. Em última análise é Paulo que se recebe a si mesmo ao receber uma herança espiritual continuada na missão do seu companheiro de aventura missionária e de sofrimento. Pelo que, a paternidade para além de fazer surgir a vida implica recebê-la. No momento em que morre Paulo nasce em Timóteo, porque nele continua. É Paulo que recebe de Timóteo a vida no momento da sua transição. Parece que é Timóteo que exclama como Eliseu: “meu pai” (2 Re 2,12a). Ao contrário, é o filho que é pai para o pai, ao ponto de ser Paulo a excluir a Timóteo “meu pai”. Por isso, não é Paulo que se agarra em desespero à vida, mas são os braços de Timóteo que o envolvem. É Timóteo que é pai para Paulo. Paulo gera em Timóteo a sua própria capacidade do anúncio do Evangelho. Timóteo acolhe a missão de Paulo. Ora, o Cristianismo dá em testamento aos novos tempos do terceiro milénio o mesmo Evangelho.

A nossa cultura é, segundo alguns, uma cultura onde se extinguiu a profecia, onde sobreviveu a sabedoria⁹². Ora, o sábio é aquele que é procurado pela sua sabedoria porque encontra palavras para dizer algo que o transgride, e por isso sempre consciente dos limites do dizer. A esse ponto, faz como que

⁹¹ Cf. PANNENBERG, Wolfhart – *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 16-17; IDEM – *Theologie als Geschichte*, editado por J.M. Robinson – J.B. Cobb, Zürich : Zwingli Verlag 1967, 294.

⁹² Cf. LEMAIRE, A. – “Sagesse et écoles”. *VT* 34 (1984) 270-281.

funcionar as palavras, encontra as metáforas adequadas, os símbolos justos, anuncia uma palavra portadora de salvação, é evangelho para os outros. E só o buscam porque precisamente é uma pessoa que busca. Ninguém dá o que não tem. Os outros só nos buscarão, e nós só seduziremos se formos para os outros uma palavra que faça funcionar a Palavra de Deus. Buscar-nos-ão porque teremos algo para lhes dizer. Só assim seremos Evangelho para os outros. Nessa altura, buscarão aquilo que nós mesmos buscamos, e buscar-nos-ão porque também eles buscam em nós e por nós, para além de nós e apesar de nós, a fonte da Sabedoria.

José Carlos Carvalho,
Humanística e Teologia 22 : 2 (2001) 261-286.