

A evidência de Jesus: anúncio e narratividade

ARNALDO DE PINHO

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Começaremos esta nossa reflexão com um texto de Paul Ricoeur, tirado do prefácio que o eminente pensador escreveu para a edição francesa do *Jesus* de Bultmann, publicado em alemão em 1926 e traduzido na língua de Molière em 1968.¹

Reflectindo sobre essa obra e também sobre as conferências de 1951, *Jesus Cristo e a Mitologia*, tendo em conta, naturalmente, a situação da questão hermenêutica, após as discussões sobre Jesus histórico levadas a cabo pelos próprios discípulos de Bultmann, escrevia Ricoeur, a dada altura:

“a terceira raiz do problema hermenêutico, no Cristianismo, não foi plenamente reconhecida e compreendida senão pelos modernos, e depois que se aplicou à Bíblia toda inteira os métodos críticos fornecidos pelas ciências históricas e filosóficas profanas. (...) O Kerigma não é primariamente interpretação do texto, mas anúncio duma pessoa; neste sentido não é a Bíblia que é palavra de Deus, mas Jesus Cristo. Mas um pro-

¹ R. Bultmann, “Jésus, mythologie et démythologisation”. Texto transcrito em Paul Ricoeur, *Le conflit des Interprétations* (Paris 1969) 373-393.

blema nasce e renasce do facto deste kerigma ser, ele mesmo, expresso num testemunho, em narrativas e logo depois em textos que contêm a primeiríssima confissão de fé da comunidade e portanto guardam e contêm um primeiro estrato de interpretação”.²

Ora é esta terceira raiz do problema hermenêutico, devida ao uso exaustivo do método histórico-crítico de que a exegese alemã católica e protestante se podem orgulhar, que aqui, primariamente, nos interessa.

Esta terceira etapa do problema hermenêutico aplicado à Bíblia, após a primeira que girava à volta do entre os dois testamentos e a segunda que dava conta da novidade do segundo Testamento, é fulcral, como escreve Ricoeur. Efectivamente a sua aportação coloca-se, justamente, lá onde o texto convida a decifrar e construir entre aquilo que é recebido como palavra de Deus e aquilo que é recebido como palavra humana.

Por esta diferenciação entre palavra humana e divina que o texto guarda, descobre a reflexão moderna o conceito de **distância**.

Esta distância foi eficazmente trabalhada pela escola da história das formas, que nos mostrou, à evidência, que estamos em relação com o objecto de fé através da confissão da fé. E é a compreensão do testemunho ínsito na palavra, que me apresenta a interpelação que dele faz parte e que permite falar do texto como portador duma Boa Nova.

2. Parece claro que a questão hermenêutica, tal como aparece na Modernidade, coloca a questão da chamada **desmitologização**.³

Distingamos como o faz Ricoeur desmistificação e desmitologização. Enquanto a primeira é movida pelo pathos de criticar o texto, a segunda é movida pelo desejo de o compreender, isto é, como diz Ricoeur, de realizar a intenção do texto que fala não de si, mas do acontecimento”.⁴

A proposta de Ricoeur, que na sua compreensão desfaz muitos equívocos da questão da desmitologização, devidos quer ao próprio Bultmann, quer aqueles que falaram da questão sem critérios vindos das ciências da interpretação, funda o momento da exegese naquela outra **distância** provinda da polaridade entre sentido e significação (**Sinn und Bedeutung**):

² Paul Ricoeur, cit., 377.

³ Sobre este assunto ver o nosso livro *Desmitologização ou interpretação. O que é a teologia* (Porto 1987)

⁴ P Ricoeur, cit., 381.

“Mesmo se é verdade, escreve Ricoeur, finalmente, que o texto não acaba o seu sentido senão na apropriação pessoal, na decisão “histórica” – e isto eu creio-o fortemente, com Bultmann, contra todas as filosofias actuais do discurso sem sujeito - esta apropriação constitui somente a última etapa, o derradeiro patamar duma inteligência que primeiramente se ancorou num sentido outro. O momento da exegese não é o da decisão existencial, mas o do “sentido”, o qual como o disseram Frege e Husserl constitui um momento objectivo e mesmo ideal (ideal no sentido em que o sentido não tem lugar na realidade, mesmo na realidade psíquica).⁵

É pois necessário, segundo Ricoeur, distinguir dois patamares na compreensão: o do texto que é ideal e o da significação que é o momento da retomada do sentido pelo leitor, da sua efectuação na existência. O percurso inteiro da significação vai, pois, do sentido ideal à significação existencial.

Há aqui, no que escreve Ricoeur, a afirmação da necessidade que o momento semântico preceda o do sentido objectivo, preceda o momento existencial, que é o da decisão existencial, ou compreensão para a acção.

A exegese tem, pois, necessidade dos dois momentos da compreensão: na verdade tratando-se duma disciplina que lida com signos, tem necessidade deste instrumento de pensamento: se o texto não tem sentido objectivo nada diz e sem apropriação existencial a palavra é morta.

A tarefa duma prática da interpretação consiste em articular num único processo estes dois elementos. E que é o anúncio do Evangelho, senão um exercício prático de interpretação?

3. Na sua obra que vivamente recomendo e que li com enorme prazer, “**A construção de Jesus**”, Tolentino Mendonça escreve, com acerto, a propósito da aplicação dos métodos da narrativa ao texto bíblico que mais uma vez, tal como acontecera com o método histórico-crítico e da **Formgeschichte**, “as novas leituras nascem da transferência para o campo bíblico de metodologias elaboradas em outros sectores das ciências humanas”.⁶

Como refere ainda Tolentino Mendonça e muito bem, este aspecto não é inteiramente novo. De facto mesmo na teoria dos sentidos inaugurada por Orígenes e depois praticada por toda a Idade Média, como o demonstrou de

⁵ Ibid., 389.

⁶ José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus* (Lisboa 2004) 20

Lubac⁷ *houve sempre este tactear entre o sentido e a significação* dum texto, distância mediaticada a partir da palavra encontrada individualmente ou pregada e recolhida ou meditada e apreendida na sua significação mística; todavia a aplicação do método da narrativa conferiu à leitura do texto bíblico um carácter mais sistemático.

A narrativa, de facto, não sendo um método inteiramente novo situa-se naquela terceira fase da hermenêutica de que falara Ricoeur, na medida em que indo do texto à apropriação que o faz falar, isto é que faz do texto uma palavra viva, constitui, efectivamente a anamnese do crente. Permanecendo um procedimento retórico estabelece o sentido que o ouvinte pode apreender.

O recurso à historicidade ou à mera historicidade de narrativas, a partir do século XIX, como bem pouco antes à racionalidade das narrativas, perdido que foi o significado da teoria dos sentidos, a partir da Apologética racionalista e controversa usada desde a Reforma, caíram numa armadilha: perderam a perspectiva apelativa do texto, e transformaram o anúncio numa pobre demonstração positivista.

4. Deixando de parte o modo de operar da abordagem narrativa, voltemonos, não sem darmos o devido relevo e importância aos trabalhos de tantos teóricos e práticos deste método, para a relação não raro esquecida entre fenomenologia e hermenêutica, muito tratada ultimamente e que nos fornece elementos importantes para o anúncio de Jesus, para lá das ilusões racionalistas “demonstrativas” ou dum biblicismo mais ou menos vago, mas omnipresente, que esquece não só a **distância** entre o texto e o sujeito, mas talvez pior ainda a **distância** entre o texto e a doação de sentido.

No texto citado, texto antigo é certo, mas, a nosso ver, de leitura obrigatória, para, digamos, coordenar as ideias sem corromper o exercício de inteligência em banalidades de saldo, Ricoeur coloca a questão, como bom aluno que foi de Husserl, coloca a questão, dizia, que um melhor recurso à relação entre o anúncio e a decisão existencial obrigava, se não quisermos cair num ateísmo cristão, a pensar no que me reivindica na palavra que me é dirigida. Efectivamente o que “me reivindica vem ao homem, mas não procede dele.”⁸

⁷ H. de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols, Paris 1959-64)

⁸ P. Ricoeur, cit., 390.

Há neste momento uma boa bibliografia sobre aquilo que Marion chama os **fenómenos saturados** e a questão da doação ou donação de sentido.⁹

Esta investigação da “doação” do sentido, tem-se perguntado se existe uma ordem de fenómenos, um tipo de aparição e uma maneira de apresentar o aparecer susceptível de “compreender” o fenómeno religioso.

A esta questão responde Jean Luc Marion, o qual precisamente numa obra colectiva intitulada “**Fenomenologia e Teologia**”, escreve um texto sobre o que designa de “fenómenos saturados”, designação que utiliza para integrar aqueles fenómenos que ultrapassando os limites da fenomenolidade se apresentam à “compreensão” porque estão carregados de intuição e naturalmente, por conseguinte, de doação.

Por esta análise a fenomenologia escaparia aos “a priori” do racionalismo, sobretudo de Kant, e a fenomenologia sofreria uma reversão: passaria da constituição transcendental à doação originária.

Não podemos nem devemos aqui seguir em pormenor esta discussão e estas conquistas da fenomenologia, mas digamos que a reflexão sobre a doação ou dádiva abrem caminho para uma proclamação da Boa Nova que não esteja nos confins da demonstração, mas na oferta da significação que a Revelação conleva em si mesma.

No final de seu artigo sobre os fenómenos saturados, a que fizemos referência, Marion, fala-nos da possibilidade duma fenomenologia da religião. Mais ainda relaciona-a explicitamente com a teofania, na qual o excesso de intuição alcança o paradoxo de “um olhar invisível que me olha visivelmente e me ama”.¹⁰

Não se trata duma transcendência superior à imanência, mas trata-se da possibilidade de que Deus apareça na imanência.

Para Marion a efectividade de epifanía divina na Revelação judeu-cristã é uma questão da teologia que se debruça sobre a Revelação, embora a fenomenologia a possa abordar como tema em que a doação ou dádiva apresentaria a sua possibilidade máxima.

Esta abordagem filosófica com metodologia própria, como já usaram suas metodologias Kant, Spinoza, Hegel e Schelling, coloca a possibilidade de abertura à Revelação de modo original.

⁹ Cf. Jean-Luc Marion “Le phénomène saturé”, em Michel Henry, P. Ricoeur, J.L. Marion, J.L. Chrétien, *Phénoménologie et Théologie* (Paris 1992) 79-128; *Réduction et donation* (Paris, PUF 1989) 1997; *Etant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF) 1997; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris, PUF) 2001.

¹⁰ Cit., 127.

O que evidentemente não impede a Teologia de utilizar o método fenomenológico, como o faz von Balthasar na sua *Herrlichkeit*.¹¹

É neste sentido que Marion apreende a figura de Jesus, figura deslumbrante e insuportável ao olhar, tal como aparece nas cenas da Transfiguração e da Ressurreição, cuja glória já resplandece **a contrario** na Cruz, como a tematizou Fra Angélico e a teologizou Balthasar.

Numa obra intitulada, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, em diálogo e alguma controvérsia com Derrida¹², Marion mostra como, mediante a sua terceira via, Dionísio o Aeropagita e a tradição que se lhe segue superam a linguagem predicativa e com isso a linguagem das oposições: afirmação-negação, síntese-separação, verdadeiro-falso. Porque a via da eminência não consiste numa passagem ao hiper-bólico, pelo qual se voltará – como o supõe Derrida – a um novo conceito teórico levado ao extremo, mas a uma palavra não-predicativa (de hino ou oração), que recorre à função pragmática da linguagem. Não diz algo sobre algo, segundo uma metafísica onto-teológica da presença, mas actua ou melhor deixa-se afectar, segundo uma pragmática teológica da ausência.

Ainda que esta linguagem que não é de afirmação ou negação se mova no âmbito da pragmática, contudo não perde o seu valor semântico. Pois a hermenêutica que ela origina ou desata, aponta para uma significação, que com Lévinas talvez devêssemos chamar “significância” (ética, prática e pragmática) mais que para um mero significado teórico.

Pois, como já afirmava Blondel o amor tem o seu próprio **logos**. E como afirma Ladrière o discurso teológico no seu conjunto opera simbólica e pragmaticamente¹³, o que como afirma Marion nos leva a pensar que todo o discurso teológico possui uma função, finalmente, litúrgica.¹⁴

5. Naturalmente, que se esperava uma fundamentação na área da Cristologia deste meu discurso que vai passando, suavemente, das leis da narrativa à sua compreensão na fenomenologia até à possibilidade de fazer saltar da distância entre o dizer e o fenómeno, o dito da Revelação.

Esta reflexão cristológica, na linha que aqui seguimos ou seja dentro do fio condutor que vai da narratividade à evidência, é-me fornecida pela obra de Joseph Moingt, “*L’homme que venait de Dieu*”.¹⁵

¹¹ H. U. von Balthasar, *Gloria. La percepción de la forma* (Madrid 1985).

¹² O. Cit., 157.

¹³ Cf. Ladrière, *L’articulation du sens* (Paris 1970) 191 e s.

¹⁴ O. Cit., 189.

¹⁵ Joseph Moingt, *L’homme qui venait de Dieu* (Paris 1996)

Devedor no plano linguístico, como reconhece, a Michel de Certeau, divide o autor a sua Cristologia em duas partes, tentando uma confrontação entre uma Cristologia dedutiva e uma Cristologia narrativa.

Na impossibilidade, naturalmente de desenvolver aqui, em pormenor a *démarche* do autor, assente sobre a necessidade de enunciação na parte consagrada à história e da importância da narratividade na construção da figura de Jesus, fixemo-nos então na conclusão, ao escrever:

“Um preconceito provindo de Niceia contraria a intenção de terminar o dogma no Evangelho, sugerindo que a verdade de Cristo não é aquilo que a história revela, mas o que se esconde na eternidade de Deus ou nesse instante extático, quando o Verbo de Deus se debruça sobre a humanidade que vai assumir. Assim o discurso dogmático, construiu-se no teto da história, como um **epílogo** do Evangelho que revelaria os seus mistérios escondidos, e acabou-se por esquecer que toda a luz da fé vem do Evangelho e dele só.”¹⁶

Assim, é indispensável voltar ao Evangelho como verdadeira fonte da fé para o reler, no eixo da sua visibilidade, que é o eixo da história e da visibilidade de Cristo, seguindo na sua vida, o rumor da Páscoa.

E aqui está a questão da enunciação, nesta lisibilidade do texto bíblico. Ao contrário da semiótica que encara um texto bem longe do sujeito e portanto do autor, a reflexão sobre a narratividade acentua o carácter comunicativo, a corrente que se estabelece entre o autor e o leitor. O autor está implicado no texto através da retórica e da enunciação do dado. Por isso os Evangelhos são todos diferentes. Têm diferentes autores. O leitor, desde o século I até hoje, encontra-se no texto, encontrando o texto. Busca um sentido e encontra uma significação. Se é verdade que o autor constrói o texto, o leitor também.

O papel do anunciador, do pregador, do catequista, da testemunha é encontrar estratégias que mostrem a evidência de Jesus, jogando entre sentido e significação na brecha aberta pela distância entre Jesus da história e o Cristo da fé, pela distância entre o desejo e a posse, pela distância, entre o rumor e a visão.

A evidência de Jesus, o seu carácter digamos soteriológico, desprende-se, para utilizar os termos de Balthasar, que nos são muito caros, da sua figura, da sua forma.

¹⁶ Ibid. 706

A evidência dispensa a prova, e também os **dicta probantia** da Teologia escolástica, como seu método.

Ela também não é um dispositivo, e não pode ser anterior ou externa ao sentido em jogo. É-lhe, ao contrário, interior. Mostra-se no enunciado verdadeiro.¹⁷

Para Husserl, que desenvolveu a fundo a doutrina da evidência, esta, como completo preenchimento da intenção ou da intencionalidade significa **adequação e apoditicidade**. Por este carácter a evidência segundo Husserl transpõe o objecto dado no modo do objecto visado. A distância entre a intenção e o dado fica de certo modo abolida num reconhecimento por identificação daquilo que é dado e daquilo que se entende ou persegue. Trata-se duma personificação da verdade, e por isso de algo absolutamente objectivo.

Todos nós temos esta experiência da evidência. E a experiência de a comunicar. Temos esta experiência, quando lemos, por exemplo, no meu caso, alguns textos de Sophia. Quando leio os seus versos: Cortaram os trigos / agora a minha solidão vê-se melhor, estou a ver Sórora Mariana, que é o título do poema. Mas eu não veria Sórora Mariana, se dissesse: a pobre desapareceu do mapa, ou regressou à sua vida anterior.

Também temos esta experiência da evidência, ao vermos o testemunho ou martírio.

Do ponto de vista da compreensão, escreve Fernando Gil, de quem sou devedor, “a evidência define-se como uma “autodoação em pessoa” (**Selbstgegebenheit**), e é por isso que pode acenar, isto é, fazer sinal.

Toda a questão da evidência cabe num texto, segundo Fernando Gil, do parágrafo 24 das “**Meditações cartesianas**”, que passo a citar:

“A evidência designa em sentido muito lato, um fenómeno geral e primitivo **Urphänomen** (...) a consciência muito particular do auto-aparecimento (**Selbsterscheinung**), da auto-apresentação de si (**Sich-selbst-darstellen**), da sua auto-doação de si (**Sich-selbst-geben**) própria duma coisa, de um estado de coisas, de uma generalidade, de um valor, etc., segundo o modo último (*End-modus*) do “em pessoa aí” (**Selbst da**) imediatamente intuitivo, **originaliter dado**. Para o eu isso significa: não visar algo confusamente, pré-visando no vazio, mas estar junto de si mesmo, contemplar-se, ver-se, intuir-se a si mesmo.”¹⁸

¹⁷ Somos devedores nesta análise a Fernando Gil, “*Tratado da evidência*” (Lisboa IN/CM 1986).

¹⁸ O. Cit., pág. 17.

Trata-se da estrutura primeira da consciência em geral e da apreensão que lhe corresponde.

A evidência que se dá no Evangelho usará estratégias para se fazer ver, retóricas diversas, em todos os sinais da Igreja, mas tem de visar sempre a evidência do que não é ainda manifesto.

Não demonstra, mostra, não explica, dá.

Nesta breve exposição apenas pretendemos chamar a atenção precisamente das possibilidades abertas pela recente reflexão fenomenológica, para o acesso a Jesus. A tarefa do anúncio visa de facto, apenas, com estratégias diversas, dar acesso a Jesus, ou seja construir sempre de novo a sua forma, ou figura, entre o dado e o não dado, entre o autor/narrador e o leitor/ouvinte.

E de tal modo que o ouvinte veja o que está verdadeiramente em causa.