

FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA DA MISSÃO

I. DOENÇA DE TODOS E VONTADE SALVÍFICA UNIVERSAL DE DEUS

Abrimos a Bíblia e encontramos a humanidade tal como hoje a conhecemos, marcada pela cobiça e pela inveja. É assim desde aquela cena no jardim com aquela mão fechando-se sobre um fruto imaginado, desejo ardente para os olhos (Gn 3,6), que nos tornaria iguais a deus, um deus imaginado: totalitário, prepotente, invejoso e ciumento (Gn 3,1-5). É assim desde aquele fratricídio de Caim, que, por inveja e ciúme, mata o seu irmão Abel (Gn 4,1-16), e se fecha a Deus, fechamento simbolicamente traduzido na construção de uma cidade (Gn 4,17), um tipo de construção cujo tecto não deixa ver Deus, ao contrário das Tendas. É assim desde que o tirano Nimrod, pai do imperialismo (Gn 10,8-12), coloca outro «princípio» (*re'shît*) (Gn 10,10), o da prepotência e tirania, em clara dissonância com o da doçura da palavra Primeira e criadora de Deus, que abre o Livro do Génesis (Gn 1,1).

Significativamente foi para oriente e para o passado que foi atirada a humanidade do jardim (Gn 3,24), por causa do pecado. Caim, perdido, à procura de si mesmo, continua esta viagem errática para oriente e para o passado (Gn 4,16). Finalmente, quando o narrador nos informa de que toda a humanidade tinha emigrado para oriente e para o passado (Gn 11,2), ficamos a saber que a humanidade está acantonada em Babel (Gn 11,1-9), no vale (*biq'ah*) do país de Senaar (Gn 11,2), que traduz bem os vales onde todos vamos ficando sepultados¹.

«Oriente» e «passado» dizem-se, na língua hebraica, com o mesmo termo *qedem*, sendo que «futuro» se diz *'ah'rît*, que significa também «costas» e «atrás de». Esta maneira de dizer implica que o homem bíblico caminhe para o futuro de costas, orientando-se pelo passado que tem à sua frente e que vê aumentar continuamente, alargando os horizontes². Ora, a progressiva

¹ Ezequiel falará de um outro vale (*biq'ah*) (Ez 3,22.23; 8,4; 37,1.2), na Babilónia, repleto de ossos secos, sem nenhuma esperança, mas à beira do milagre. A. LaCOCQUE, *De la mort à la vie (Ézéquiel 37)*, in A. LaCOCQUE, P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 191-222; D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, «The New International Commentary on the Old Testament», Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 392. E o Salmo 23,4 fala do «vale da sombra da morte» (*gê' tsalmawet*). Em última análise, são os vales onde todos vamos ficando sepultados.

² P. BOMAN, *Das hebraïsche Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, 3.^a ed., 1959, p. 128s.; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 123-124; N. LOHFINK, *Liberté et Répétition. Compréhension chrétienne de l'histoire*, in N. LOHFINK, *L'Ancien Testament. Bible du chrétien*

caminhada para oriente e para o passado, que os textos que estamos a ler documentam, anula os horizontes e atira inevitavelmente a humanidade contra a morte ou contra o muro branco do cemitério. Está correcto, dado que a Bíblia também refere que a morte é fruto do pecado (Sb 1,12-13; Rm 5,12; 6,23; 7,11; 1 Cor 15,56). Não, porém, no sentido de que é sanção do pecado, mas no sentido de que o pecado é atracção, fascínio, pela morte, pela vitalidade da morte, em última análise, idolatria, que é a recondução da existência humana para dentro do princípio natural, sol e solo³. Atracção fatal pelo cemitério. Desenfreada correria para a morte.

Reduzida a cinzas a «bendita diferença» da palavra⁴, isto é, anulada a escuta da palavra primeira e criadora e interpelante e anulada igualmente a palavra segunda e responsável, anulada a palavra verdadeira que é sempre desejo de outra palavra⁵ – falar é não dizer tudo⁶ –, nasce em Babel uma nova humanidade, acantonada, e que fala uma só língua (Gn 11,1 e 6); pior do que isso, em que todos, à uma, não dizem, mas ordenam a mesma coisa da mesma maneira (Gn 11,3 e 4). Nova humanidade acantonada, sintomaticamente auto-condenada a «fazer tijolo» (Gn 11,3), para construir para si mesma uma cidade, uma torre, um nome (Gn 11,4). Nova humanidade e nova identidade sem Deus e sem filiação, entenda-se sem palavra Primeira e Criadora e sem palavra segunda e responsável, sem recitação, sem diferença e sem distância, em que somos nós a fazer o nosso nome, entenda-se um deus à nossa imagem e à nossa medida, um ídolo, entenda-se um mundo em circuito fechado, em que cada um é simultaneamente dono e escravo de si mesmo⁷. É o estilo de vida daqueles que se vêem a si mesmos como centro do mundo e como senhores absolutos – DONOS – de tudo e de todos; portanto, completamente sós. A posse é solidão. Quando estamos

aujourd'hui, Paris, Centurion, 1969, p. 155, e nota 8; M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Genebra, Labor et Fides, 2003, p. 77.

³ P. BEAUCHAMP, *D'Une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 185. Trata-se, em última análise, da substância da idolatria, que consiste na recondução da existência humana para dentro do princípio natural, que contém a morte. C. DI SANTE, *Il concetto di Dio negli scritti rabbinici*, in A. PANIMOLLE (ed.), *Dio-Signore nella Bibbia (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica [= DSBP], 13)*, Roma, Borla, 1996, p. 132-134, e nota 17.

⁴ E. BIANCHI, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Magnano, Qiqajon, Comunidade de Bose, 2.^a ed., 1994, p. 287.

⁵ A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, 1998, p. 36.

⁶ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. II. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990 [= *L'Un et l'Autre Testament*, II], p. 23.

⁷ Este desdobramento é uma das melhores definições de idolatria. P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 56-57.

rodeados apenas de objectos, estamos sós⁸. E é de objectos que falamos, quando reduzimos os outros a coisas que podemos possuir, usar ou deitar fora⁹. É o estilo de vida que os profetas criticam asperamente, como quando Sofonias põe a grande cidade de Nínive a dizer: «Eu, eu, e mais ninguém» (Sf 2,15), Isaías faz dizer à grande Babilónia: «Eu, eu, e fora de mim não há ninguém» (Is 47,7.9), Ezequiel põe o Faraó do Egipto a afirmar: «Eu fiz-me a mim mesmo» (Ez 29,3). «Sou rico, enriqueci, e não preciso de nada», diz a igreja de Laodiceia (Ap 3,17). É ainda contra este estilo de vida que se insurge solenemente Deus, quando afirma: «Não é, de facto, bom que o homem esteja só» (Gn 2,18a).

Ousadia do texto. O Deus bíblico, «que quer (*thélei*) que todos os homens sejam salvos (*sôthênai*), e ao conhecimento (*epígnôsis*) da verdade venham (*eltheîn*)» (1 Tm 2,4), não abandona esta humanidade invejosa e pecadora, não espera por ela à porta da sua eternidade¹⁰, mas vem ao seu encontro tal como ela é, respeitando-a e assumindo a imagem falsa que esta humanidade invejosa e mentirosa fez de Deus, desde Gn 3 até Gn 11, não para ser cúmplice com ela, tão-pouco para a julgar, mas para a transformar desde dentro, submetendo-se à sua inveja e violência. Deus não pode simplesmente apagar ou cancelar desde fora esta violência; tem de a atravessar com amor até ao fim, para verdadeiramente a perdoar¹¹. E é aí que se revela a inaudita doçura do domínio novo do Filho do Homem, que, atravessando e perdando a nossa violência, repõe o «estado de criação» onde nós tínhamos entretanto imposto o «estado de natureza», ainda que mais tarde amenizado pelas nossas «convenções» de razão¹². Longa viagem. Condescendência de Deus. Misericórdia de Deus. Pedagogia de Deus. Homeopatia de Deus¹³.

⁸ Excelente leitura de A. J. HESCHEL, *L'uomo non é solo. Una filosofia della religione*, Milão, Mondadori, 2001, p. 48.250.

⁹ A. WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, p. 67; A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, in *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, p. 6; A. WÉNIN, «*Tu ne convoiteras pas*», in *Spiritus*, 164, 2001, p. 321.

¹⁰ J. L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assis, Cittadella, 2000, p. 69.

¹¹ P. BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques. Dessins de Pierre Crassignoux*, Paris, Seuil, 2000, p. 252.

¹² P. BEAUCHAMP, *Testament biblique. Recueil d'articles parus dans Études. Préface de Paul Ricoeur*, Paris, Bayard, 2001, p. 174-176.

¹³ Excelente leitura deste passo em P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, nova edição aumentada, 1992, p. 256-258; P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 154-155.

«Deus quer que todos os homens sejam salvos,/ e ao conhecimento da verdade venham». Esta segunda metade do versículo, que implica um movimento pessoal, positivo, da parte dos homens, tem sido muitas vezes descurada. É universal a vontade salvífica de Deus. Mas Deus não salva o homem sem o homem. É aqui, em cunha, entre as duas afirmações expressas nas duas metades do versículo, que entra a estratégia da eleição de Deus, com o único eleito e a sua missão de salvação para todos. Missão exigente a do eleito enviado em missão de salvação para todos. Missão exigente também para os homens, pois devem vir ao conhecimento profundo da sua condição de pecadores e da salvação que agora lhes é (deve ser) oferecida.

II. ESTRATÉGIA DA ELEIÇÃO

2.1. Texto paradigmático fundamental da eleição (Gn 12,1-3)

É assim que, após essa longa história de cobiça e inveja, violência e morte, acompanhada por uma progressiva deslocação para oriente e para o passado, que vai desde o jardim, de Gn 3, até Babel, de Gn 11, somos confrontados com o texto paradigmático da eleição, que é Gn 12,1-3:

«¹Disse YHWH a Abrão: “Vai para ti (*lek-l'ka*) do teu país, da tua parentela e da casa do teu pai, para o país que eu te farei ver. ²E eu farei de ti um grande povo e te abençoarei e engrandecerei o teu nome. Sê uma bênção! ³Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. E serão abençoadas em ti todas as famílias da terra”».

Este episódio do chamamento e da eleição de Abraão – note-se que o primeiro «judeu» é um pagão escolhido do meio do pecado universal das nações!¹⁴ –, postado logo a seguir à desconstrução de Babel e à consequente dispersão no múltiplo, introduz a questão do Um. Abraão representa o Único. As «famílias» das Nações formam o todo. Um face a todos. E Deus quer que o todo seja abençoado através do Único¹⁵, instaurando para isso a principal diferença: a eleição¹⁶. Quando, porventura, estaríamos à espera de que Deus interviesse para reunir, eis que intervém para

¹⁴ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 255; P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977 [= *L'Un et l'Autre Testament*, I], p. 264.

¹⁵ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 241.

¹⁶ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 257.

separar ainda mais. De facto, a eleição é concebida como a grande diferença, em que o eleito, «um só» ou «alguns», mas nunca «todos»¹⁷, fica face ao universal¹⁸. Esta oposição é requerida pelo conceito de eleição¹⁹, que implica a escolha de «um só» ou de «alguns» para estabelecer o «bendito conflito»²⁰ com a totalidade²¹.

Note-se que o eleito, o Único, é abençoado sem condição («Abençoarei e engrandecerei o teu nome») (Gn 12,2), sendo as «famílias» da terra abençoadas sob condição, a de abençoarem o eleito: «Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem» (Gn 12,3)²².

Dá para entender que, para realizar o seu projecto de salvação para todos, Deus não opta por jogar pelo seguro e transferir a humanidade para longe dos lugares de violência e de morte, fruto da inveja e da cobiça, mas opta, ao contrário, por reproduzir o cenário do fratricídio de Caim, concedendo outra vez, sem qualquer justificação²³, a sua bênção a um eleito, instaurando assim uma nova separação, quem sabe, fonte outra vez de inveja, violência e morte²⁴. Fica, portanto, claro que Deus renuncia à solução automática de regular tudo sozinho, dispensando as mediações humanas. A eleição significa que Deus não fará a salvação do homem sem o homem²⁵.

Babel revelou que a humanidade, sob a sua forma cultural e política, está doente. Nestas condições, a eleição deve compreender-se como um remédio. Mas um remédio homeopático (*similia similibus curantur*)²⁶, reclamando, portanto, o consentimento e cooperação livre e responsável de todos: do eleito e do «não-eleito». Deus não elegeu Abraão ou Israel ou um qualquer

¹⁷ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 95.

¹⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 255.

¹⁹ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, I, p. 236-237.

²⁰ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 100.

²¹ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, I, p. 238; H. SEEBASS, *bachar*, in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 83; M. CIMOSA, *L'elezione divina nell'Antico Testamento*, in *Elezione – Vocazione – Predestinazione (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «Lectio Divina»)*, Vol. 15, Roma, Borla, 1997, p. 26-27.

²² P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 251.

²³ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, I, p.264.

²⁴ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 9.

²⁵ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 13.

²⁶ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 255.257; A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 23.

de nós pelo facto de serem ou de sermos melhores do que os outros, mas antes por serem e por sermos como os outros²⁷.

2.2. A prova do eleito: entre a confiança e o ciúme

Do eleito em primeiro lugar. É, de facto, necessário que o eleito não encare a eleição como um privilégio a que se agarrar ciosamente em proveito próprio, querendo-a só para si, e julgando os outros indignos dela²⁸. Ciumento é aquele que quer ser, sem mediação, um com tudo, dizendo de si mesmo: «eu como todos; ninguém como eu»²⁹. É, portanto, necessário que o eleito vença esta tentação e não adopte face aos outros atitudes ciumentas, enviesadas ou desconfiadas, fazendo deles maus juízos, e abeirando-se deles de forma dissimulada e distorcida, carregado de preconceitos, mentira, violência e morte. Se adoptar tais atitudes incorrectas, o eleito é o responsável pelo fracasso da eleição, não superando a «prova» da eleição, antes pervertendo-a, fazendo degenerar a bênção-salvação em maldição e morte. Do eleito é, portanto, requerida a libertação do mundo do ciúme e da posse, do olhar cobiçoso e invejoso:

«Vai para ti do teu país, da tua parentela e da casa do teu pai, para o país que eu te farei ver».

Viagem do haver para o a-ver³⁰. E, ainda assim, não para o nosso ver cobiçoso e invejoso, bem documentado em Gn 3,6, naquele paratáctico e fatal:

«**E** viu (*ra'ah*) a mulher que era boa (*tôb*) a árvore para comer e um desejo ardente (*ta^awah*)³¹ para os olhos, e era desejável (*nehmad*)³² a árvore para obter inteligência (*l^ehaskîl*)³³, e tomou (*wattiqqah*) do seu fruto, e comeu (*watto'kal*), e deu também ao seu marido, que estava com ela, e ele comeu (*wayyo'kal*)».

²⁷ P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 113.

²⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 260.

²⁹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 256-257.

³⁰ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 10-11.

³¹ Os rabinos vêem no termo *ta^awah* um «desejo apaixonado». E. TESTA, *Genesi. Introduzione – Storia primitiva*, Turim, Marietti, 1969, p. 307.

³² *ta^awah* e *nehmad* (de *'awwah* e *hamad*), juntos neste versículo, são os dois termos que, no decálogo, designam a cobiça (respectivamente em Dt 5,21 e Ex 20,17). A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, in *Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, p. 179-180.

³³ Significativamente, no século XIX, os judeus traduziram *Aufklärung* por *haskala*.

mas para o como Deus nos faz ver, documentado em Abraão (Gn 12,1) e Moisés (Dt 34,1 e 4), a quem Deus faz ver a Terra Prometida, não para a possuir (haver), mas para a receber como um dom³⁴, não com olhos cobiçosos, invejosos e ciumentos, mas de bondade e benevolência, não com mãos que se fecham e retêm (*yôd*), mas com mãos que se abrem e dão (*kaph*)³⁵. Neste sentido, é pedido ao eleito um trabalho de casa, dentro da própria casa, trabalho de libertação para a liberdade, fazer-se livre, bem patente naquele *dativus commodi* ou «de vantagem», também chamado «dativo ético», que em hebraico soa *lek-l'ka*, à letra: «Vai para ti», que implica uma componente reflexiva, intransitiva, e não uma simples viagem no mapa, da ordem da geografia³⁶.

Do eleito é ainda requerida a confiança, pois partir para além da inveja e do ciúme, para a liberdade, por causa de uma palavra, supõe a confiança. Mas, em boa verdade, a confiança precede o eleito, dado que, ao endereçar-lhe aquela palavra, Deus já está a depositar confiança nele. Inaudita confiança, pois Deus vai até ao ponto de deixar nas mãos do eleito o seu projecto de bênção-salvação para todos³⁷.

2.3. A prova do «não-eleito»: entre a confiança e a inveja

A eleição representa, portanto, para o eleito, uma grande responsabilidade e uma séria prova. É que, para entrar na esfera dos benefícios da bênção-acção salvadora de Deus, o «não-eleito» não pode recorrer senão ao eleito. É preciso, para isso, que o «não-eleito» se possa confrontar com um modelo de eleito, livre da inveja, da cobiça e do ciúme. Se tal suceder, é sinal de que o eleito superou a sua «prova», e é então a vez do «não-eleito» ser posto à «prova». É notório que a situação de bênção do eleito arma ao «não-eleito» o «laço» da inveja, dado que acarreta consigo a reposição da situação de Caim face a Abel, sendo Caim incapaz de se alegrar com a bênção concedida ao seu irmão. Na realidade, Caim não compreende que a presença do outro é vital para ele, porque se é a alteridade que permite que alguém se conheça a si mesmo, como é que

³⁴ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 10-11.

³⁵ M.-A. OUKNIN, *Les dix commandements*, Paris, Seuil, 1999, p. 133.

³⁶ P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 2.^a reimpressão fotomecânica da 2.^a edição corrigida (1965), 1996, § 133 d; A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 11-12.

³⁷ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 11.

aquele que elimina o outro por inveja e por ciúme se pode então encontrar a si mesmo?³⁸ A eleição é uma armadilha e uma tentação para o «não-eleito». Na verdade, o «não-eleito» será tentado a perguntar porque é que Deus concedeu a bênção apenas a Um. E porquê a esse Um, e não a mim? E porquê a Um só, e não a todos? Pode, como se vê, entrar por esta brecha a desconfiança e a inveja em relação ao eleito. E através dele em relação ao próprio Deus³⁹. Dá para entender que o «não-eleito» só desmontará a armadilha e vencerá a tentação da desconfiança, da inveja e da violência, se abençoar o eleito, isto é, se, em vez de o invejar, se alegrar pela oportunidade feliz que representa também para ele a escolha que Deus fez do eleito⁴⁰. Se assim proceder, correctamente, o «não-eleito» está também a abandonar a inveja, que barra o acesso à bênção-salvação. Se o não fizer, permanece na maldição de Caim, porque a sua atitude é negação do outro, violência e morte.

2.4. Quando o eleito não cumpre a sua missão: Abraão no Egipto (Gn 12,10-20) e em Guerar (Gn 20,1-11)

Já atrás referimos que Abraão, o primeiro «judeu», é um pagão escolhido do meio do pecado universal das nações. E também já referimos que Abraão não foi escolhido por ser melhor do que os outros, mas por ser igual aos outros, condição para que se possa proceder a uma cura homeopática. É notório que as nações olharão para Abraão pela óptica com que forem olhadas por ele. Paradigmática é a chegada de Abraão, pouco depois, ao Egipto (Gn 12,10-20) e, mais tarde, quase em duplicado, à cidade-estado filisteia de Guerar (Gn 20,1-11). Nos dois lugares, Abraão vê-se confrontado com pessoas às quais é destinada a bênção-salvação de Deus, de que ele, o eleito, é o único mediador. Grande responsabilidade, portanto.

Mas um medo de morte o habita. Aos olhos de Abraão, a beleza de Sara, sua esposa, constitui para ele perigo de morte⁴¹. É assim que, ao chegar à fronteira do Egipto, o narrador nos mostra Abraão a dizer para Sara:

³⁸ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 7.

³⁹ P. BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, p. 16-17.

⁴⁰ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 251; A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 13; J. GUILLET, *Le langage spontané de la Bénédiction dans l'Ancien Testament*, in *Recherches de Science Religieuse*, 57, 1969, p. 163-204, esp. p. 200-203.

⁴¹ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 19.

«...¹¹Na verdade, eu sei que tu és uma mulher bela à vista; ¹²logo que os egípcios te virem, dirão: “é a mulher dele”, e matar-me-ão, mas a ti deixar-te-ão viver. ¹³Diz, eu te peço, que és minha irmã, para que me tratem bem por tua causa, e, graças a ti, me conservem a vida» (Gn 12,11-13).

Pressentido o perigo imaginado, Abraão congemina logo a estratégia de defesa, e pede à sua mulher que minta, dizendo que é sua irmã (Gn 12,13), dissimulando assim a sua verdadeira relação com Sara⁴².

Podemos agora clarificar os aspectos fundamentais do comportamento de Abraão: 1) tem preconceitos acerca dos egípcios, pensando que eles têm o olhar cobiçoso e invejoso que já encontramos em Gn 3,6; 2) considera os egípcios como rivais; 3) usa a sua mulher como um meio para se proteger.

As relações que Abraão, o eleito, se prepara para estabelecer estão, portanto, minadas à partida, porque assentes na posse e no ciúme, na rivalidade e no medo, que o levam a ver no outro um concorrente perigoso, como é o caso do Egipto, ou um simples meio para utilizar em proveito próprio, como é o caso de Sara⁴³.

A cena paralela de Gn 20,1-11, na cidade filisteia de Guerar, cujo rei é Abimelec, confirma esta leitura, sendo aí o desprezo pelo outro ainda mais acentuado⁴⁴. De facto, chegado a Guerar, Abraão apressa-se a declarar que Sara é sua irmã (Gn 20,2), pois tinha sido levado a pensar, de resto sem qualquer fundamento, que não devia haver nenhum temor de Deus naquele lugar, pelo que certamente o matariam por causa da sua mulher (Gn 20,11). Dando por suposto ter sido retirado do mundo da posse e da inveja, o eleito é levado a pensar que os outros ainda lá estão atolados. Puro preconceito de Abraão, formalmente desmentido por Abimelec, rei de Guerar, que age afinal de boa

⁴² A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 20. A leitura tipológica mostra-nos como Deus escreve a sua verdade sobre as nossas mentiras. Ao contrário de Abraão, que sacrifica a integridade do corpo da esposa para salvar a sua vida, no “mistério grande” de Ef 5,25-32, Cristo, o eleito, que congrega a humanidade desposando a Igreja, em que estão lado a lado Abraão e o Faraó, judeus e gentios, entrega a sua vida, dá o seu sangue para santificar e purificar a sua esposa. P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 259; P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, II, p. 243.

⁴³ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 20.

⁴⁴ P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, II, p. 240-243.

consciência e mãos puras (Gn 12,5-6), e até repreende Abraão pelo seu comportamento irresponsável (Gn 20,9-10)⁴⁵.

Nos dois casos referidos, Abraão parece ser levado a pensar que a eleição que o afecta e a bênção-salvação que transporta lhe conferem direitos sobre os outros, levando-o a agir na condição de privilegiado que se acha no direito de se proteger, até porque, dizem alguns estudiosos, caso lhe viesse a acontecer alguma desgraça, porventura a morte, tal situação acarretaria o fracasso da eleição de Deus e da sua bênção-salvação para todos⁴⁶. Raciocínio viciado. Correcto seria que Abraão considerasse que a sua atitude de ciúme, desconfiança e desprezo pelos outros é que votaria ao fracasso a sua vocação de eleito e a sua missão de mediador da bênção-salvação para todos⁴⁷. De facto, se ele vê no outro um rival de quem há que desconfiar, se utiliza o outro como um meio para proveito próprio, se usa dissimulação, então está a camuflar a diferença a que Deus o chama. Está mesmo a negá-la, dado que o seu procedimento em nada difere do comportamento cobiçoso, invejoso e portador de morte que atravessa as páginas de Gn 3-11. E, nestas condições, como é que o «não-eleito» se pode confrontar com um modelo de eleito, livre da inveja e da cobiça?⁴⁸

Digamos as coisas de outra maneira: se Abraão se tivesse comportado como eleito, renunciando à posse, à inveja e à cobiça, se não tivesse dissimulado a sua condição de marido de Sara, ter-se-ia colocado então como obstáculo ao desejo do Faraó. E o Faraó, claramente confrontado com o limite do seu desejo, podia então optar com inteiro conhecimento de causa. Nessas condições, tomar Sara seria ceder à cobiça e desprezar Abraão, escolhendo, em última análise, a maldição. Ao contrário, respeitar o casal equivaleria a abençoar Abraão, pondo de lado a cobiça e a inveja, e a receber desse modo a bênção oferecida.

Em boa verdade, ao não se ter comportado como eleito perante o Faraó, Abraão não concede sequer ao Faraó a oportunidade de renunciar à cobiça e aderir à bênção. Por esse motivo, em vez da vida, Abraão leva-lhe a maldição (Gn 12,17)⁴⁹. Levado pelos seus preconceitos e medos,

⁴⁵ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 20-21.

⁴⁶ Muitos exegetas seguem este caminho. Ver, por exemplo, G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Bréscia, Paideia, 2.^a ed., 1978, p. 217.

⁴⁷ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 21.

⁴⁸ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 22.

⁴⁹ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 22-23.

Abraão optou pela mentira. E o Faraó, que até se vem a revelar homem de boa fé (Gn 12,18-19), acaba por cair vítima da mentira de Abraão, o que representa um rotundo fracasso para o eleito⁵⁰.

Postando-se face ao outro numa atitude de posse (a sua vida e a sua mulher) e preconceituosa (desconfiança e medo), Abraão acaba por provocar no outro idênticos sentimentos de posse e desconfiança, barragem à bênção-salvação erguida pelo comportamento incorrecto do eleito.

Um Israel apenas cioso da sua diferença e desconfiado e temeroso face aos outros, ou uma Igreja apenas ciosa da sua diferença e desconfiada e temerosa face ao mundo, foram sempre fonte de desconfianças, e, conseqüentemente, barragem à multiplicação da bênção-salvação.

Dentro da Bíblia, é usual mencionar-se a época de Neemias-Esdras, na viragem do século V a.C. para o século IV a.C., como paradigma de um Israel que pensa que é fechando-se desconfiadamente na concha da sua diferença, e não falando abertamente ao mundo, que salvará a semente da bênção. Jonas, «o hebreu», representa bem este Israel particularista, mas o autor do Livro, que é universalista, força-o a abrir-se ao mundo, o que este faz a contra-gosto⁵¹. É também usual mencionar-se, e agora ainda em pior sentido, aquele Israel violento, que encontramos sobretudo nos Livros de Josué e dos Juízes, que extermina sem piedade as populações que encontra pela frente, nomeadamente velhinhos, mulheres e crianças. Se assim procedesse, o eleito falharia a sua prova logo à raiz, obcecado pela violência e pela posse. A justificação por vezes apresentada não é convincente: tratar-se-ia de gente imersa no pecado (Gn 15,16; Dt 9,5) e que representaria um perigo para a fé do eleito (Dt 7,1-7). Mas a missão do eleito não é defender-se, mas expor-se, de modo a servir de modelo ao não-eleito. Mas as coisas não se passaram certamente como os textos as narram e é seguro que Israel não passou ao fio da espada os habitantes de cidades inteiras. A

⁵⁰ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 22.

⁵¹ Acerca da tensão «universalismo-particularismo» que se manifesta no Israel pós-exílico, nomeadamente na época de Neemias-Esdras, ver R. NORTH, *Universalismo y segregación postexílica*, in *Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo Testamento*, I, Madrid, 1969, p. 283-297. Neste sentido, Jonas é, uma caricatura, no pior sentido, do povo judeu. Não para dizer que o povo judeu era extraordinariamente mau, como alguém poderá ser levado a pensar, mas para mostrar também a sua capacidade de auto-crítica sadia. Além do mais, este Livro era lido na grande Festa do Yom Kippur. F. C. HOLMGREN, *The Old Testament and the significance of Jesus. Embracing change – maintaining Christian identity: the emerging center in biblical scholarship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 7-11.

solução pode estar no género literário dos relatos. Este excesso de linguagem não vem dos factos, mas da epopeia⁵². E além disso e antes disso, não é verdade que a Bíblia esteja do lado da violência ou da não-violência. A Bíblia está do lado do domínio da doçura da Palavra. E não é a doçura que é uma não-violência. É a violência que é uma «não-doçura»⁵³. Na Bíblia, o «estado de criatura», fundado sobre a paz e a doçura originárias, precede o «estado de natureza» e toda e qualquer «convenção» de razão. A violência terminará como começou. A doçura voltará depois da violência, porque era antes da violência⁵⁴.

2.5. Quando o «não-eleito» rejeita a oferta do eleito: a rejeição dos profetas

Ao escolher e chamar Abraão e a sua descendência, Israel, o Deus da Bíblia não se torna um deus local ou nacional, mas é sempre o Deus universal, criador e senhor de todas as coisas, redentor de toda a humanidade, que quer a salvação de todos. E, por isso, se escolhe uma pessoa ou um povo, essa eleição não constitui um privilégio a que o eleito se deva agarrar orgulhosa e ciosamente em proveito próprio, mas é para levar a toda a humanidade a salvação do único Deus. Chamado por Deus, mas responsável face a todos. Penetrantemente viu Emmanuel Levinas que a verdadeira individuação, pela qual me torno único, se processa, não pela forma ou pela matéria – como era clássico dizer-se –, mas pela eleição e pela responsabilidade indeclinável face aos outros que decorre da eleição⁵⁵.

O único, o eleito, está sempre entre Deus e os outros. Eleito por Deus, mas com uma missão para os outros. A figura bíblica que melhor retrata esta dupla fidelidade à sua vocação e à missão universal que daí decorre, é, como se sabe, o profeta, e, de entre todos os profetas, o destaque vai para Jeremias⁵⁶, único e só face a todos (Jr 15,17), por todos amaldiçoado (Jr 15,10). O profeta verdadeiro nasce pela impressão no seu corpo, na sua vida, da Palavra de Deus. Só depois a

⁵² J. L. SKA, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, p. 86-88.

⁵³ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 174.

⁵⁴ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 173-176.

⁵⁵ E. LEVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 34; E. LEVINAS, *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 73; E. LEVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Milão, Jaca Book, 1983, p. 115.211-212.

⁵⁶ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 370.

pode exprimir. E, ao expimi-la, dirá: «Assim fala YHWH», atribuindo dessa maneira o começo a outrem: assim fala, não o profeta, mas YHWH. A atribuição do começo a outrem é terrível; não é gratuita, e pode ter de ser paga, pela obediência do corpo, até à morte⁵⁷. Não é assim o falso profeta, que tem em si o seu começo: fala apenas de si e em seu nome; não fala em vez de outrem; não chega à dádiva da vida. O verdadeiro profeta fala em vez de outrem: é o homem da palavra segunda e responsável. Apresenta-se, por isso, face aos outros com verticalidade, verdade, humildade e benevolência, possibilitando assim aos outros assumir idêntica atitude ou rejeitá-la. No mais curto “módulo narrativo”⁵⁸ de toda a Escritura, Jesus deixa claro que prevaleceu a atitude de rejeição do povo face ao profeta, pois fala do «sangue de todos os profetas que foi derramado desde a criação do mundo, desde o sangue de Abel até ao sangue de Zacarias» (Lc 11,50-51)⁵⁹. Com isto, Jesus está a dizer que todos os profetas foram assassinados, que não lhes foi reconhecida a sua diferença, que o seu modelo de justiça foi rejeitado, fracassada a sua oferta de bênção.

Igual rejeição e idêntico fracasso conhecerá, de resto, como sabemos, o profeta definitivo, que agora se opõe e expõe a esta geração.

É sabido que o profeta verdadeiro, liberto de toda a inveja e cobiça, retenção e orgulho, e consciente da sua responsabilidade de eleito perante todos, se opõe, na vida e no discurso, ao seu povo, a quem verbera a idolatria, que é sempre fétido apego à natureza, fascínio pela vitalidade da morte⁶⁰. É neste contexto que o profeta procede, de forma indirecta, à crítica mordaz de outros povos e culturas, que adoram deuses «contrafeitos», portanto, ídolos. De forma directa, o profeta critica o seu povo por se ter tornado pagão e idólatra como os outros povos. Cito, a título de exemplo, uma conhecida passagem de Jeremias:

«10,¹ Escutai a palavra que YHWH fala sobre vós, casa de Israel.
² Assim disse YHWH: Não aprendais a conduta das nações (*gôyim*),
 e não tenhais medo dos sinais dos céus,

⁵⁷ P. BEAUCHAMP, *La prophétie d'hier*, in *Lumière et Vie*, 115, 1973, p. 19-21.

⁵⁸ Linguagem de P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 355s.

⁵⁹ Lucas inclui explicitamente Abel entre os profetas. Assim, temos o primeiro e o último assassinios de profetas relatados na Bíblia hebraica, respectivamente Gn 4,8 e 2 Cr 24,20-22, dado que o Livro do Génesis abre o cânon da Bíblia hebraica e o 2 Livro das Crónicas fecha-o.

⁶⁰ A morte está viva à sua maneira. P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 93-94. Os ímpios consomem-se de paixão por ela (Sb 1,16; 15,6). P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 99.103.247-248.

porque as nações (*gôyim*) têm medo deles.

³Sim, os princípios dos povos são nada (*hebel*),
apenas madeira cortada na floresta,
obra das mãos de quem trabalha com o cinzel.

⁴Adornam-na com prata e ouro,
seguram-na com pregos e com martelos, para que não oscile.

⁵Esses ídolos são como um espantalho num campo de pepinos.
Eles não falam; é preciso transportá-los, porque não andam.
Não tenhais medo deles, porque não podem fazer nenhum mal
nem tão-pouco nenhum bem.

⁶Ninguém é como tu, YHWH: tu és grande,
e grande é o poder do teu nome» (Jr 10,1-6).

Ao criticar o apego de Israel a deuses «contrafeitos» e alienantes, que são mera natureza e que, portanto, dominam apenas o reino da morte⁶¹, conforme o modelo das «nações», o profeta não pretende menosprezar ou ridicularizar os outros, declarando-os manifestamente estúpidos, e, portanto, inaptos para receber a bênção da eleição e da responsabilidade. Pelo contrário, o profeta pretende confrontá-los com a oferta de uma nova maneira de viver segundo a palavra, a liberdade e a responsabilidade.

Já sabemos que a oferta é rejeitada, e o profeta assassinado.

Também já sabemos que Deus não impõe. Tão-pouco o profeta o pode fazer. Deus fala frágil. O profeta fala frágil. A palavra que diz é tão verdadeiramente desejo de outra palavra, que o profeta leva a sua oferta até ao fim, até à dádiva da vida.

2.6. A eleição no triângulo da aliança

Vê-se, assim, que Deus oferece a todos a bênção-salvação através do eleito. Oferece-a; não a impõe. Pode cada um recebê-la por uma atitude que ponha termo ao ciúme, à inveja e à cobiça, primeiro o eleito, depois o não-eleito. Nenhuma mediação é negligenciada. Ninguém permanece passivo. Mas também ninguém faz tudo. O jogo da aliança requer a cooperação de todos, cada um no seu lugar: Deus, o eleito, as nações⁶². Cada um deve cooperar como sujeito na realização da bênção, que recebe ao mesmo tempo de Deus e de outrem, dado que, no triângulo da aliança,

⁶¹ Excelente análise em F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, Génova, Marietti, 2.^a ed., 1986, p. 36-37.

⁶² A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 14.

ninguém é o centro. Pelo contrário, cada parceiro decentra-se em relação aos outros dois: Deus oferece a bênção-salvação à humanidade; o eleito prossegue este projecto de oferecer a bênção-salvação de Deus a todos; o «não-eleito» alegra-se com a escolha que Deus fez do eleito para fazer chegar a sua bênção-salvação também a ele⁶³.

De notar que, com esta estratégia da eleição inserida na dinâmica da aliança, Deus oferece a todos a sua bênção-salvação, mas liberta-se de todo o controlo sobre ela, dado que todos os homens (o eleito e o «não-eleito») são convidados a prestar o seu consentimento livre.

Resumindo: Deus confia nos homens, no eleito e nos outros, escolhendo entregar-se a eles, para que possam ser eles a acolher e a oferecer a alegria da salvação. Procedendo assim, Deus é o primeiro a recusar entrar no jogo da concorrência, fruto da posse, da inveja e do ciúme. A bênção salvadora de Deus não tem nada de mágico. Por detrás da aparente preferência concedida ao eleito, esconde-se, na verdade, o amor de Deus por toda a humanidade e um infinito respeito pela liberdade de cada ser humano⁶⁴.

III. JESUS, O FILHO, O ELEITO: NA SUA MISSÃO A NOSSA MISSÃO

3.1. A parábola profética

Rejeição e fracasso dos profetas, todos igualmente assassinados, porque até ao fim se expuseram e opuseram a esta geração de olhar cobiçoso e invejoso, concedendo-lhe um modelo isento de inveja e de cobiça, e pleno de verticalidade, verdade, bondade, benevolência.

A missão de Isaiás, narrada em Is 6,9-13, é, neste aspecto, paradigmática:

«6,⁹Ele disse: “Vai e diz a este povo: escutai escutando, e não compreendereis; vede vendo, e não conhecereis. ¹⁰Engorda o coração deste povo, torna-lhe pesados os ouvidos, gruda-lhe os olhos, para que não veja com os seus olhos, e não oiça com os seus ouvidos, e não compreenda com o seu coração, e não se converta e não seja curado” (*rapha*). ¹¹E eu disse: “Até quando, Senhor?” Ele disse: “Até que fiquem desertas as cidades, sem habitantes, e as casas sem gente, e a terra deserta e desolada, ¹²e YHWH remova para longe a gente, e muita solidão no interior do país. ¹³E se ficar nele ainda um décimo, será por sua vez lançado ao

⁶³ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 23-24.

⁶⁴ A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut*, p. 24.

fogo, como o carvalho e o terebinto que são abatidos, ficando lá apenas um toco (*matstsebet*). Semente santa é esse toco (*matstsebet*)”» (Is 6,9-13).

Finíssima parábola da palavra e do profeta⁶⁵, que Jesus faz sua no seu discurso em parábolas (Mt 13,13-15), que afecta, de resto, por inteiro todo o seu discurso, dado que o narrador teima em dizer que Jesus «não falava senão em parábolas» (Mc 4,34). Finíssima parábola da palavra e do profeta, que reclama, em belíssimas inclusões, dentro do Livro de Isaías, sobretudo o Servo de YHWH, dito «“raiz” (*shoresh*) que brota “da terra seca” (*me’erets tsîyah*)» (Is 53,2), e fora do Livro de Isaías, mas ainda dentro do Livro, Cristo que nasce verdadeiramente do madeiro seco, como um fruto. Mas, ao contrário do outro fruto da árvore do Génesis (Gn 3,6), não inflama a cobiça, mas cura-a⁶⁶. De facto, tal como no aspecto disforme e nas feridas do Servo de YHWH, nós soubemos finalmente ver (Is 52,14-15) as nossas transgressões (Is 53,4.6.8.11.12) e a nossa cura (Is 53,5)⁶⁷, assim também vendo agora o espectáculo (*theôria*) (Lc 23,48) de Cristo, «exposto por escrito (*proegráphê*), crucificado (*estaurôméno*s) diante dos (nossos) olhos (*kat’ ophthalmoús*)» (Gl 3,1)⁶⁸, nós regressamos batendo no peito (Lc 23,48; cf. Ap 1,7), curados pelas suas feridas (1 Pe 2,24).

A Cruz é uma profecia para os olhos. Ela expõe o espectáculo do nosso pecado, da nossa cobiça, da nossa inveja e da nossa malvadez (quem crucificou aquele inocente?), mas também e sobretudo o espectáculo do perdão de Deus⁶⁹. Jesus tinha, de facto, dito: «Quando eu for levantado (*hypsôd*) da terra, atrairei (*hélkô*) todos a mim» (Jo 12,32). E já antes tinha associado o seu «levantamento» com o da cobra no deserto: «Como Moisés levantou (*hypsôd*) a cobra no deserto (Nm 21,8-9), assim é necessário (*dei*) que seja levantado (*hypsôd*) o Filho do Homem» (Jo 3,14). Através desta associação, o corpo de Jesus sobre a Cruz é interpretado como o corpo da cobra (nu como o dele) fixado num poste. A cobra que se dissimula e esconde é imagem adequada do pecado. A exibição («elevação») daquilo que estava dissimulado retira-lhe a sua nocividade: é assim que se

⁶⁵ A verdadeira palavra e o profeta verdadeiro não carregam uma evidência que esmaga ou subjuga o ouvinte. Antes, no seu aspecto frágil e aberto, solicitam a inteligência e a implicação do ouvinte, pedindo-lhe uma resposta que não seja uma imposição, mas um acolhimento livre, verdadeiramente humano. B. MAGGIONI, *Parabole evangeliche*, Milão, Vita e Pensiero, 5.ª reimpressão (1999) da 1.ª ed. (1992), p. 8-9; B. MAGGIONI, *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Gesù nei Vangeli*, Milão, Àncora, 2001, p. 7.

⁶⁶ P. BEAUCHAMP, *L’Un et l’Autre Testament*, II, p.156.

⁶⁷ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 230-231.

⁶⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 87.

⁶⁹ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 230-245; B. MAGGIONI, *Era veramente uomo*, p. 158-167.

processa a cura. Também o Servo de YHWH será «elevado» (*hypsôd*) por Deus (Is 52,13). A sobreposição da cobra e do Servo e do Filho mostra-os como imagens do pecado. Sobre o Filho, ver ainda Rm 8,3 (enviado numa «carne semelhante à do pecado»); Gl 3,13 («feito maldição» por nós); 2 Cor 5,21 («fê-lo pecado por causa de nós»)⁷⁰.

A Cruz, que é sabedoria (*sophía*) de Deus (1 Cor 1,18-25), faz ver que a malvadez existe, e que é preciso vê-la, descobri-la, reconhecê-la, denunciá-la, para dela sermos curados. A Cruz faz ver ainda que Deus ama com um amor tão radicalmente subversivo que oferece o perdão à nossa malvadez, quebrando assim a espiral da nossa violência, em que à violência apenas tínhamos para oferecer mais violência. A Cruz é um espectáculo que converte⁷¹. Na sua poderosa impotência, o Crucificado é a parábola que faz ver (*ideîn*) até onde a vista não alcança, bem dentro de nós, a crueza da nossa malvadez, e n'Ele, em Deus, a força subversiva e nova do amor e do perdão. Deus não pode apagar desde fora a nossa malvadez. Tem de se sujeitar a ela e de a atravessar por amor até ao fim, para verdadeiramente a perdoar. É aqui que se encrustam as luminosas palavras dos repetidos anúncios da Paixão: «É necessário (*dei*) que o Filho do Homem sofra muito, seja rejeitado (...), seja morto (...)» (Mc 8,31...).

O relato da Paixão põe em cena o «corpo a corpo» entre este «é necessário» e uma Liberdade⁷².

O Deus Um, o Deus bíblico, só é relatável porque se submeteu a esta necessidade; e é só submetendo-se a esta necessidade, e assumindo uma a uma as suas cadeias, até à última, que Ele pode quebrar este cadeado, não com o perdão muitas vezes repetido ou *indefinido*, mas com o Perdão *infinito*, sem causa nem suporte. «É necessário» que seja o Bem Primeiro a vencer sem combater este combate. Só o Bem é livre. O Bem não começou. O Bem é Primeiro e é para sempre⁷³. É também Último. O mal é que começou e se multiplica, encadeando, até ser completamente dissolvido pelo Bem.

⁷⁰ P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu*, p. 231-232.

⁷¹ B. MAGGIONI, *Era veramente uomo*, p. 159-160.

⁷² P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 125.

⁷³ P. BEAUCHAMP, *La Loi de Dieu*, p. 131.225.

3.2. Contemporâneos, e não simples continuadores

Domínio Novo e Primeiro e Último do «Filho do Homem», designação segura e figura ultimal – para além das hesitações sobre Jeremias (Mt 16,14) e o novo Moisés, dito «o profeta» (Jo 1,21.25; 6,14; 7,40; Act 3,22; 7,37) – que os Evangelhos colocam exclusivamente na boca de Jesus⁷⁴. Única designação ou figura que enlaça o fim dos tempos com a criação, logo porque o «Filho do Homem» se situa à distância do «Homem» de Gn 1, que recebe a missão de dominar a terra e os animais na harmonia e na paz, sem os comer (Gn 1,26-28), recebendo o «Filho do Homem» o domínio sobre as «bestas enormes» (Dn 7,14.17-18), que são os impérios inumanos, que, como animais, se devoram uns aos outros⁷⁵. É para exercer este Domínio novo e frágil da paz e do perdão e do sopro criador que o «Filho do Homem» nos convoca:

«²¹Disse-lhes então Jesus outra vez: “A paz convosco! Como (*kathôs*) me enviou (*apéstalken*: perf. de *apostéllô*) o Pai, também Eu vos mando ir (*pémpô*)”. ²²E tendo dito isto, soprou (*enephyssêsen*: aor. de *emphysáô*) e diz-lhes: “Recebei o Espírito Santo. ²³Aqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; aqueles a quem os retiverdes, serão retidos”» (Jo 20,21-23).

Como em muitas outras passagens, o uso do verbo *apostéllô* acentua o papel do «enviado», que é Jesus, do mesmo modo que o uso do verbo *pémpô* sublinha o papel do «enviante», que, neste caso, continua a ser Jesus⁷⁶. Por outro lado ainda, o envio de Jesus apresenta-se no perfeito grego, pelo que a sua missão começou e continua. Não terminou. Ele continua em missão. A nossa missão está no presente. O presente da nossa missão aparece, portanto, agrafado à missão de Jesus⁷⁷, e não faz sentido sem ela e sem Ele: «Como me enviou o Pai, também eu vos mando ir». Nós implicados

⁷⁴ Os Evangelhos usam a expressão por 82 vezes (81 vezes nos lábios de Jesus), nunca em vocativo, sempre em 3.^a pessoa. Recolhe certamente a fragilidade-forte de Ezequiel, interpelado por Deus por 93 vezes com esta expressão, o senhorio dócil sobre a bestialidade de Dn 7,13-14, que evoca o Homem de Gn 1,26-28, com a missão de dominar a animalidade. P. DE MARTIN DE VIVIÉS, *Jésus et le Fils de l'Homme. Emplois et significations de l'expression "Fils de l'Homme" dans les Évangiles*, Lyon, PROFAC, 1995, p. 1.3.6.12.

⁷⁵ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, I, p. 222; P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 396; P. BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, p. 251.

⁷⁶ E. TESTA, *La missione e la catechesi nella Bibbia*, Brescia – Roma, Paideia – Urbaniana University Press, 1981, p. 170-171.

⁷⁷ F. BLANQUART, *Le premier jour (Jn 20)*, Paris, Cerf, 1991, p. 97.

e imbricados n'Ele e na missão d'Ele. E aquele «como» define o estilo da nossa missão de acordo com o estilo da missão de Jesus, que nos ama descendo ao nosso nível⁷⁸.

Para compreendermos melhor esta implicação, importa ter presente que o relato da história de Jesus e da sua Paixão e Morte não tem continuação. De facto, o final do relato da Paixão guarda um fosso, uma ruptura, que se traduz, por um lado, no abandono dos discípulos da cena da Paixão (Mc 14,50), e, por outro lado, no facto de não se lhe seguir um relato da Ressurreição, mas antes um relato do anúncio da Ressurreição. Se o normal relato continuasse, então os discípulos de Jesus aparecer-nos-iam simplesmente como os seus continuadores, e sobre eles pesaria a incumbência de reparar uma brecha, de colmatar uma falha, de disfarçar uma ausência⁷⁹.

Continuadores, eles são-no, nós somo-lo, aos olhos da história empírica⁸⁰. Mas eles são, nós somos, outra coisa na estrutura do relato. De facto, e contra a ideia corrente do simples continuador, é muito antes da Paixão, entre os primeiríssimos actos públicos de Jesus, que é colocado o cenário do seu chamamento. Nós sabemos que o normal é que o herói prepare a sua sucessão quando presente que o termo da sua vida se aproxima ou que é inevitável a sua retirada de cena. É igualmente normal que um mestre escolha os seus continuadores sobre a base de uma longa selecção entre os seus discípulos. Mas é no princípio da sua missão que Jesus os chama, e é durante a sua própria missão que Jesus os envia em missão. Esta contemporaneidade implica com Jesus os seus discípulos, e implica-nos a nós do mesmo modo, impedindo a sua e a nossa catalogação como simples e fáceis continuadores da missão evangelizadora de Jesus.

É, portanto, necessário ter presente que, quando se abeiram da Paixão de Jesus, aqueles discípulos já tinham sido chamados, já tinham sido enviados em missão, e, sobretudo, já «tinham comido o corpo» de Cristo, acção que toda a imaginação piedosa teria espontaneamente relegado para os encontros que têm lugar depois da Ressurreição. Desta maneira, a Paixão aparece como uma

⁷⁸ Sobre este «como», ver CONFERÊNCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato Italiano per il primo decennio del 2000* (29 de Junho de 2001), n.º 63.

⁷⁹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126.

⁸⁰ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126.

prova a que são submetidos, enquanto corpo, Jesus e os seus discípulos. E é este corpo de vários que é o verdadeiro herói da Paixão: «Eu ferirei o Pastor e as ovelhas serão dispersas» (Zc 13,7). E é mesmo no seio deste corpo que a Paixão acaba por ter a sua causa mais próxima, a traição de Judas, uma vez que Judas é chamado repetidamente um dos doze⁸¹.

Notemos que quando Judas sai, é de NOITE, e que depois da negação de Pedro, o DIA nasce com o canto do galo. O relato de Pedro faz parte integrante do relato da Paixão, e não é um seu acompanhamento secundário. É o relato do anunciador. O canto do galo é um sinal. Traz para a cena a obra criadora do primeiro dia, em que, segundo o relato do Génesis, «Deus separou a luz e as trevas» (Gn 1,3-5). Aqui, em contraponto, estão as trevas de Judas e a luz nascente para Pedro. Obra criadora. Mas também anunciadora, porque este canto exerce uma função de referência entre as fases do tempo: nenhum animal é mais querigmático do que o galo. Iremos encontrá-lo sobre os nossos antigos campanários, mas já, antes disso, o encontramos muitas vezes sobre os primeiros sarcófagos cristãos⁸².

O galo é indissociável de Pedro, porque se a Igreja está fundada sobre Pedro, Pedro está fundado sobre o seu pecado perdoado⁸³. É o PERDÃO recebido por Pedro que o constitui em anunciador e narrador. Mas não é tudo. É hoje unanimemente considerado, conjugados os dados da crítica bíblica e da iconografia cristã antiga, que o testemunho de Jesus no tribunal do Sinédrio obedece à intenção de estabelecer um modelo para a futura confissão cristã da fé com o risco da própria vida. E é assim que Pedro e Paulo, André, Tiago e João irão pelo mundo. O seu testemunho, o nosso testemunho, já estão agrafados ao testemunho de Jesus no relato da Paixão.

Tudo isto faz dos apóstolos, e faz-nos também a nós, contemporâneos da Paixão de Cristo, e nela implicados. Eles não podem narrar a Paixão de Cristo – nem atravessar fronteiras – sem revelar a sua própria história de pecado. Nós não podemos narrar a Paixão de Cristo – nem atravessar fronteiras – sem revelar a nossa própria história de pecado. E anunciar a Ressurreição não

⁸¹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126.

⁸² P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 126-127.

⁸³ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 127.

faria qualquer sentido se eles não testemunhassem também, se nós não testemunhássemos também, que recebemos a Graça da Vida Verdadeira⁸⁴.

3.3. O anúncio e o relato: uma necessidade

O mensageiro proclama a notícia da Ressurreição. E diz que o faz como se de uma necessidade se tratasse. «Ai de mim (*ouaí gár moí*) se não anunciar o Evangelho!», confessa Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios (9,16). Mas porque é que este anúncio há-de ser, para Paulo, uma necessidade? É uma necessidade, em primeiro lugar, porque, sem o anúncio do Evangelho, o mundo de Paulo cairá simplesmente em ruínas, tomando o *ouaí gár moí* (= «desgraça para mim») no sentido das fórmulas de desgraça em uso no discurso profético⁸⁵. Em segundo lugar, porque Paulo considera o mistério da Páscoa de Cristo como único, singular e universal⁸⁶, que o afectou radicalmente na sua maneira de ser homem. E o mesmo dirá Pedro e os outros. Também nós. Também nós? A prova é que Paulo mudou tudo na sua vida. Mudou, ou foi mudado. Neste sentido, Paulo proclama assertivamente a força (*dýnamis*) de Cristo Crucificado e Ressuscitado (Fl 3,10). Mas é claro que este anúncio sempre Primeiro arrasta consigo um novo relato, um longo e lento e belo relato. Este relato é o testemunho de como Cristo atravessou a vida do anunciador, transformando-o radicalmente com o Perdão *infinito*. O anunciador transforma-se assim naturalmente em narrador. O anunciador é assertivo e audaz e destemido. O narrador é frágil: é um pedinte que mendiga um narratário a quem possa transmitir o seu relato⁸⁷. Ouvindo o anúncio e acolhendo o relato, cabe agora ao narratário decidir se declara o mistério da Páscoa de Cristo como único, singular e universal, isto é, capaz de pôr em andamento uma história nova de Perdão e de Vida para o fim de toda a morte e de todo o pecado⁸⁸. Se o fizer, também ele se porá a caminho, atravessará fronteiras, buscará um destinatário para a sua notícia e um narratário para o seu relato. Anunciará a Ressurreição de Cristo e oferecerá como garante o relato da transformação operada na

⁸⁴ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 127.

⁸⁵ A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, «The New International Greek Testament Commentary», Grand Rapids, Eerdmans – Paternoster Press, 2000, p. 696.

⁸⁶ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 124.

⁸⁷ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, p. 425; P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 109.

⁸⁸ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 124-125.

sua própria vida. É verdade que a notícia faz de ponto de união: junta o mensageiro e o destinatário. Mas só o relato os aproxima, fazendo-os, não só estar juntos, mas nascer juntos como irmãos⁸⁹.

A notícia leva o Evangelho. Mas é o relato que constrói a Igreja⁹⁰. O relato é um caminho longo e lento e saboroso. A originalidade da Igreja não é tanto anunciar o Amor. É relatá-lo! Não basta dizer, proclamando: «Amai-vos uns aos outros!» Soa a Lei. É necessário relatar o amor⁹¹. Nova versão: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei» (Jo 13,34; 15,12). Mas este «como Eu vos amei» abre para um longo e lento e saboroso relato, que nos atravessa e nos transfigura e que atravessa e transfigura outra vez e outra vez e outra vez a inteira Escritura até à origem. O que é a Escritura, senão a história dos momentos em que se pára e se relata⁹² e se faz luz e lume novo? «Não ardia cá dentro o nosso coração quando Ele nos falava no caminho, quando nos abria as Escrituras?» (Lc 24,32). O relato *relata*, põe em relação, une, reúne, enlaça, entrelaça. Pessoas e acontecimentos. O anúncio da Ressurreição desencadeia dois relatos: para trás, até à origem, e para a frente, até ao cumprimento. Ninguém está ausente. Somos todos contemporâneos do Ressuscitado. Não simples continuadores. A igreja é a esposa de Cristo, não a sua viúva nem a sua filha. Implicados nele e explicados por Ele. Até que seja em nós verdade dizer, com a Primeira Carta de S. João: «Nós acreditámos no amor» (1 Jo 4,16)⁹³. Ou com S. Paulo e com a Anáfora III: «Na noite em que Ele ia ser entregue...» (1 Cor 11,23): assim começa a mais bela melodia que conheço!

E aqui é importante, é decisivo, relatar esta história do Amor Primeiro que acolhe a nossa violência e a dissolve. Quero dizer: é decisivo discernir o tempo que Deus nos concede até aprendermos a dá-lo aos outros. É preciso ter tempo para os outros. Muito tempo para os outros. Porque relatar é contar uma história e fazer história. Ninguém pode contar uma boa história em pouco tempo. Nem Deus, que levou séculos e séculos a relatar-nos a sua história connosco. É

⁸⁹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 307.

⁹⁰ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 307.

⁹¹ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 318.

⁹² P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 293.

⁹³ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 318.

verdade que «O tempo significa amor, e que àquilo a que concedo tempo concedo amor; a violência é rápida»⁹⁴.

IV. CONCLUSÕES

1. Deus modelou o Homem por amor (pó e amor) (Gn 2,7), plantou um jardim em Éden, no Oriente, e pôs lá o Homem que modelara (Gn 2,8). Por não querer viver recebendo-se de Deus, o Homem salta o muro do jardim para Oriente (Gn 3,24; 4,16; 11,2), atracção fatal pela morte.

2. O Deus que fala na Escritura e de quem fala a Escritura estende o seu amor a todos os homens e quer salvar todos os homens. Este presente do amor de Deus e este seu desígnio de salvação universal atravessa a inteira Escritura e tem a sua mais acabada expressão escrita em 1 Tm 2,4: «[Deus] quer que todos os homens sejam salvos,/ e ao conhecimento da verdade venham» (1 Tm 2,4).

3. Esta segunda metade do versículo, que implica um movimento pessoal, positivo, da parte dos homens, tem sido muitas vezes ignorada. E é aqui, em cunha, entre as duas afirmações expressas nas duas metades do versículo, que entra a estratégia da eleição de Deus, com o único eleito e a sua missão de salvação para todos. Missão exigente a do eleito enviado em missão de salvação para todos. Missão exigente também para os homens, pois devem vir ao conhecimento profundo da sua condição de pecadores e da salvação que agora lhes é (deve ser) oferecida.

4. A estratégia da eleição é fundamental para se poder entender a missão. A eleição consiste na escolha de amor de um ou de alguns para levarem a todos o amor libertador que receberam e que devem viver e testemunhar. Trata-se de uma situação «escandalosa» que tanto pode levar à libertação como à inveja. De facto, alguém pode ser tentado a dizer: «Porque é que Deus escolheu apenas um? » «E porquê ele, e não eu?» Imaginemos, em vez deste procedimento, o

⁹⁴ M. KORKHEIMER, *Sul concetto di Bildung*, in *Studi di filosofia della società*, Turim, Einaudi, 1981, p. 193.

seguinte cenário: «Deus diz a todos os homens: “Eu amo todos os homens”». Estaríamos no domínio do imaginário e insignificante: ninguém ouviria nem prestaria atenção. Imaginemos outro cenário: «Deus diz a alguém: “Eu amo todos os homens; comunica-lhes”». Não seria suficiente. Sentir-nos-íamos vítimas de uma abstracção: bastaria às pessoas saber que são amadas; mas em que é que o enviado se apoiaria para dar esta informação? Na realidade, com a estratégia da eleição, Deus diz a um, a Abraão: «Eu amo-te, estou contigo, quero que todos o saibam, e que, sabendo-o, te bendigam»⁹⁵. Deus não salva o homem sem o homem.

5. O envio fiel ao mundo da Igreja-Esposa com o Espírito é para esta salvação que é a divinização de todos os irmãos. Missão exigente para a Igreja enviada em missão com os mesmos títulos e funções do Filho enviado em missão. Missão exigente também para os homens, pois devem vir ao conhecimento profundo da sua condição de pecadores e da nova condição da divinização que agora lhes é (deve ser) oferecida.

6. Há uma notícia grande para anunciar. A notícia une o anunciador e o destinatário. Mas o anunciador sentirá logo a necessidade de se transformar em narrador para relatar a sua história, que já é história da salvação, a um narratário, nascendo assim os dois como irmãos, não segundo a carne, mas segundo a liberdade.

⁹⁵ Para esta temática muito concreta da eleição, ver P. BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, p. 16-17.