

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano VIII – Nº 29 – Janeiro / Março 2000 – Preço 900\$00 (IVA incluído)

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves  
*«Jubileu 2000»*

BECKMANN, Beate  
*«Abrir caminhos até ao próprio Deus».*  
*A propósito da experiência de Deus*  
*em Edith Stein*

REIS, Manuel Fernandes  
*O «Imenso Pai»*  
*de S. João da Cruz*

VAZ, Armindo dos Santos  
*Iluminação Bíblica da Ética na Vida*



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«*Jubileu 2000*» ..... 3

BEATE BECKMANN

«*Abrir caminhos até ao próprio Deus*».  
*A propósito da experiência de Deus*  
*em Edith Stein* ..... 5

MANUEL FERNANDES DOS REIS

*O «Imenso Pai»*  
*de S. João da Cruz* ..... 19

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

*Iluminação Bíblica da ética na vida* ..... 39

---

NÚMERO 29

Janeiro – Março 2000

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

---

---

## Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

## Director

P. Alpoim Alves Portugal  
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas  
4634-909 MARCO DE CANAVESES  
☎ 255 538150 – Fax 255 538151  
E-Mail: ocdavessadas@mail.telepac.pt

## Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira  
P. Jeremias Carlos Vechina  
P. Manuel Fernandes dos Reis  
P. Agostinho dos Reis Leal  
P. Joaquim da Silva Teixeira

## Redacção e Administração

Edições Carmelo  
Rua de Angola, 6  
2780-564 PAÇO DE ARCOS  
☎ 21 4433706 – Fax 21 4438779

Assinatura Anual (2000) .....	3.250\$00
Espanha .....	Ptas 3.000
Estrangeiro .....	USA \$ 37
Número avulso .....	900\$00

# JUBILEU 2000

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Jesus é verdadeiramente a realidade nova que supera tudo quanto a humanidade possa esperar, e tal permanecerá para sempre ao longo das épocas sucessivas da História. Deste modo, a encarnação do Filho de Deus e a salvação que realizou com a Sua morte e ressurreição são o verdadeiro critério para avaliar a realidade temporal e qualquer projecto que procure tornar a vida do homem cada vez mais humana».<sup>1</sup>

O anúncio jubiloso da vivência de todo este ano ressoa nos nossos ouvidos desde a noite do passado dia 24/25 de Dezembro de 1999. Como em muitos outros anos passados, escutámos, mas desta vez, com uma sonoridade nova, com uma força maior e uma musicalidade extraordinária, aquela melodia que se escutou pela primeira vez na terra há já precisamente dois mil anos: «Paz na terra aos homens que Deus ama».<sup>2</sup>

O Santo Padre, João Paulo II, abriu, em Roma, a Porta Santa. Em muitos outros lugares da terra que habitamos «abriram-se muitas outras portas» que embora não sejam «Santas», são também elas «portas

---

<sup>1</sup> João Paulo II, *Incarnationis Misterium*, 1 (Bula de proclamação do Grande Jubileu do ano 2000).

<sup>2</sup> Cf. Lc 2, 14.

santas». São portas mais pequenas, é verdade, mas nem por isso deixam de ter a sua carga de santidade. Podem não ser portas de bronze, com belos ornamentos realizados por algum artista famoso, mas serão portas de carne, que fechavam provavelmente corações empedernidos, ou simplesmente indiferentes. Podem não ser portas que se abrem com grande «aparato celebrativo», mas com simplicidade..., portas que na sua abertura rangem porque estão emperradas ou empoeiradas, mas que se vão abrindo devagarinho sem ninguém dar por isso..., portas que, enquanto se abrem, não são televisionadas para todos os cantos do planeta, mas cuja visão chega bem mais longe, ali onde tem de chegar, porque é Deus mesmo quem as observa, e as faz abrir com o seu imenso amor de Pai, o seu carinho de amigo, e a sua presença de companheiro de viagem...

Ao longo de três anos fomo-nos preparando para este «grande dia que o Senhor fez» para todos nós. Na nossa Revista de Espiritualidade foram surgindo artigos que eram fruto dessa mesma preparação, de toda a reflexão que íamos fazendo, concretamente nas nossas Semanas de Espiritualidade, pois não eram de deitar a perder. Só não podíamos, porque também não tínhamos espaço para isso, registar aqui os altos momentos de oração, de reflexão conjunta e de partilha que aí se desenrolavam. Neste número de Revista de Espiritualidade continuamos a apresentar-vos ainda temas que são eco das mesmas reflexões, concretamente «“O Imenso Pai” de S. João da Cruz», tão bem e extensamente desenvolvido pelo Pe. Manuel Fernandes dos Reis, e que, por isso, concluiremos no próximo número; o Pe. Armindo dos Santos Vaz não deixa de nos fazer entrar mais dentro ainda da leitura e da interpretação da palavra bíblica, sendo ela mesma iluminadora da vida dos homens e de tudo aquilo que nela acontece; finalmente, mas é o artigo que nos aparece em primeiro lugar, o «Abrir Caminhos até ao próprio Deus» e que é uma óptima reflexão sobre o nosso próprio itinerário de fé para Deus, ajudados pela experiência de Santa Edith Stein, muito a propósito neste ano Jubilar.

Ao chegar a vossas casas este número 29 da nossa revista que ele vos proporcione bons momentos de leitura e reflexão espiritual e, com os que hão-de seguir-se, vos ajude a viver mais intensamente ainda este Grande Jubileu da Encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo, para louvor da Santíssima Trindade.

# “ABRIR CAMINHO ATÉ AO PRÓPRIO DEUS”

A PROPÓSITO DA EXPERIÊNCIA DE DEUS EM EDITH STEIN\*

BEATE BECKMANN

Em diversas pesquisas biográficas foram entretanto repetidamente investigadas as várias etapas de Edith Stein no seu caminho para Deus e para a Igreja. Mas como é que se processa na realidade o caminho da conversão no aspecto intelectual ou espiritual? De que modo é que um ateu é movido a entregar-se a Jesus Cristo e a renunciar à vida que até então tem levado? A própria Edith Stein guarda silêncio acerca do seu caminho (“secretum mihi mehum”) e não nos deixa descobrir à partida a via da graça de Deus. É só na obra tardia “Caminhos do conhecimento de Deus” (1941 – estudo sobre a teologia simbólica de Dionísio Areopagita) e respectivos trabalhos preparatórios,<sup>1</sup> que encontramos uma sistematização e uma análise de como se poderá processar um

---

\* Texto do artigo cedido gentilmente pela Revista *Christliche Innerlichkeit*, 3./4. Heft: Mai-August 1998 (Linz - Austria), pp. 94-102, de Beate Beckmann, «“Den Weg zu Gott selbst frei machen” - zur Gotteserfahrung bei Edith Stein», traduzido por P. Francisco Sobral e Erich Corsépius.

<sup>1</sup> Wege der Gotteserkenntnis. Die “symbolische Theologie” des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen in: Erkenntnis und Glaube ESW XV Freiburg 1993, Handschrift I und II. [abreviado como: EG/WGE, com as correções relevantes para o tema da Edição Herder, que foi comparada por mim em Março de 1997 com os manuscritos originais e as correções pessoais feitas por Edith Stein no texto escrito à máquina (que a bem dizer são decisivas)].

encontro pessoal com Deus. A aproximação à Igreja é uma questão actual no Leste da Alemanha, onde muitos crescem num ambiente ateu e só como estudantes se aproximam da questão de Deus por via intelectual. As obras filosóficas de Edith Stein, e não só a sua biografia, podem constituir aqui um método e, portanto, um caminho para a experiência de Deus.

Por um lado todo o caminho para Deus é individual, sobrenaturalmente condicionado, só possível de se reconstituir biograficamente. Por outro lado encontramos nos textos de Edith Stein sempre a seguinte insistência: há no homem uma estrutura anímica, um “local”, o espírito, no qual é possível entender a palavra do Eterno e responder-lhe. Há qualquer coisa como uma “liberdade espiritual” que, partindo de considerações racionais, motiva o homem a tomar livre e responsabilmente uma decisão de fé com dimensão eterna. Certamente que nem todo o cristão baptizado em criança, será posto perante uma situação de decisão explícita. Mas também a não decisão, poderá significar um lento alheamento de Deus. O que a decisão de fé representa para uma intelectual atea adulta, podêmo-lo extrair de vários textos de Edith Stein: uma decisão é sempre antecedida por uma experiência ou uma vivência religiosa.

## **A vivência religiosa e o seu reconhecimento na decisão**

Para a experiência de Deus de Edith Stein, como sabemos através de cartas e considerações fenomenológicas, a par da preparação intelectual através do método fenomenológico, o factor decisivo foi o “acontecimento real”. Com isto ela não refere um mero sentimento, mas uma experiência total, que provocou no seu íntimo uma mudança com consequências existenciais. Esta vivência religiosa, a experiência de Deus, foi secundada pelo testemunho de cristãos vivos: por um lado o de Anne Reinach e por outro o da autobiografia de Teresa de Ávila.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Briefe an Roman Ingarden, ESW XIV Freiburg 1991, p. 168 em 13.12.1925: “Talvez ao expôr o meu caminho, eu tenha tratado mal a dimensão intelectual. No tempo de preparação ao longo de muitos anos, certamente que essa dimensão teve um papel importante. Mas conscientemente decisivo foi o acontecimento real, não o “sentimento”, juntamente com a imagem concreta de verdadeiro cristianismo nos testemunhos reveladores (Agostinho, Francisco, Teresa). Mas



Aquilo que Edith Stein viveu como algo de estranho que a invadiu, conduziu-a a um “repouso” em Deus, a uma “paz como o mundo a não conhece”. Assim escrevia ela já em 1921/22 nas “Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito”.

*“Há um estado de repouso em Deus, de descanso total de qualquer actividade intelectual, no qual não se fazem planos, não se tomam decisões e ainda menos se actua, mas no qual se entrega todo o futuro à vontade de Deus, numa “entrega total ao destino”. Fiquei porventura neste estado depois de uma vivência que ultrapassava as minhas forças, consumiu toda a minha força de vida intelectual, roubando-me toda a actividade. Em relação à falha da actividade por falta de força vital, o descanso em Deus é qualquer coisa totalmente nova e singular. O primeiro estado era comparável a um silêncio sepulcral. Em seu lugar surge então a sensação de se estar protegido, o desaparecimento de toda a preocupação, responsabilidade e obrigação de actuar. E entregando-me a esta sensação, a pouco e pouco uma nova vida começa a encher-me – sem qualquer tensão volitiva – impulsionando-me para uma nova actividade. Este fluxo vivificante aparece como uma corrente emanada de uma actividade e de uma força que não é a minha; sem me impôr quaisquer exigências, torna-se em mim eficaz. A única condição prévia para um tal renascimento espiritual, parece ser a existência de uma certa capacidade de recepção, baseada na estrutura da pessoa, subtraída ao mecanismo psíquico”.*<sup>3</sup>

Neste ponto Edith Stein indica como a condição prévia para que um ateu possa experimentar a invasão do Deus Absoluto dentro do seu pensar relativo: uma “receptividade” baseada na estrutura da pessoa, “subtraída ao mecanismo psíquico”. Por “mecanismo psíquico”, Edith

---

como é que eu posso descrever em poucas palavras uma imagem daquela vivência real? É um mundo infinito, que se abre de forma totalmente nova, uma vez que se começa a viver para dentro em vez de viver para fora. Todas as realidades que até então nos ocupavam, tornam-se transparentes e as forças verdadeiramente de suporte e dinâmicas tornam-se sensíveis. Tão fúteis nos parecem os conflitos que anteriormente nos ocupavam! E que plenitude de vida com sofrimentos e felicidades que o mundo não conhece e não pode compreender, toma conta dum só dia que exteriormente parece um dia quase banal, de uma existência humana apagada.”

<sup>3</sup> Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Psychische Kausalität. 2. Aufl., Tübingen, 1970, (abreviado como PK), p. 76.

Stein entende todos os processos da alma, fenomenologicamente também designados como “vivências”<sup>4</sup> que se relacionam com a alma sensitiva e que constituem o ponto limite para a corporalidade. Aqui o homem é conduzido por impressões e impulsos aos quais reage. Todavia, este ainda não é o ponto de contacto para a liberdade, que se comunica a uma camada profunda do eu, da alma, que também é designada por Edith Stein como “alma espiritual”, “núcleo da pessoa” ou simplesmente “espírito”. Lá, onde os fenómenos íntimos da alma são vividos e reflectidos pelo eu, aí é ultrapassada qualquer causalidade e todo o mecanismo. Nesta camada pode viver-se e identificar-se em liberdade o “influxo da força divina”.

*“Nesta sensação de protecção, que nos envolve por vezes precisamente numa situação de “desespero”, quando o nosso entendimento já não vê nenhuma saída possível e não descobrimos em parte alguma quem tenha a vontade ou o poder de nos aconselhar e ajudar: nesta sensação de protecção, tomamos consciência da existência de um poder espiritual que nenhuma experiência exterior nos pode ensinar. Não sabemos o que será de nós; perante nós parece abrir-se um abismo, e a vida arrasta-nos impiedosamente para lá, porque avança e não tolera nenhum passo atrás; mas ao julgarmo-nos a cair, sentimo-nos “nas mãos de Deus”, que nos amparam e não nos deixam cair. E em tal vivência, não só a Sua existência nos é revelada, mas também o que Ele é, o seu ser torna-se-nos visível nas suas últimas irradiações: a força que nos sustenta, onde todas as forças humanas fracassam, que nos oferece nova vida, quando julgamos desfalecer interiormente, que fortalece a nossa vontade quando esta ameaça paralisar – esta força pertence a um ser onipotente. A confiança que nos faz admitir um sentido da nossa vida, mesmo onde a compreensão humana não o pode adivinhar, dá-nos a conhecer a Sua sabedoria.*

---

<sup>4</sup> In “Endliches und ewiges Sein. Vom Aufstieg zum Sinn des Seins.” ESW 11 Freiburg, 1986 (EES) E. Stein define a “vivência” fenomenológica, distinguindo-a do uso da palavra na linguagem corrente. Enquanto ela aí designa “algo de particularmente importante que comove a alma na sua profundidade, E. Stein usa-a para descrever “simplesmente uma unidade permanente que cresce na vida do eu”. Inquestionável é “a minha experiência do objecto (a compreensão através da memória ou de outro modo de percepção) incluindo a sua correlação com o “fenómeno objectivo” na sua globalidade (com aquele objecto que se revela através de várias formas de percepção ou de memória, sempre como ele mesmo), que no seu carácter global se mantém intacto e que se pode tornar objecto da contemplação.” O objecto é analisado não “em si mesmo”, mas na vivência do sujeito que dele toma conhecimento.

*E a esperança de que este sentido seja um sentido de salvação, de que tudo, mesmo o mais difícil, em última análise, sirva para a nossa salvação e ainda que este ser supremo se compadeça de nós, quando os homens nos abandonam, e que não conheça nenhuma rejeição definitiva, tudo isto mostra-nos a sua infinita bondade”.<sup>5</sup>*

Não é contando com a força pessoal e através de uma decisão racional que se pode ultrapassar a falta de sentido há pouco ainda constatada. Não, o espírito da pessoa é inundado por uma energia divina estranha, falando teologicamente, pelo “Espírito Santo”, pelo qual se opera uma mudança, um “renascimento espiritual”. Ela é reconhecida pelo facto de que as experiências íntimas da alma se vêm avivadas por uma nova força vital. Onde anteriormente a qualidade das experiências era determinada pela fraqueza e pelo desânimo devido à aparente falta de sentido, o mundo e a sua vivência aparecem agora com cores novas e variadas.<sup>6</sup>

É de pressupôr que, para haver uma experiência religiosa, tem de existir na pessoa uma certa sensibilidade ou receptividade, que noutra passagem Edith Stein designará também por “sentido religioso”. Este sentido tem de ser treinado, ou mesmo despertado através de grande sofrimento ou de outras experiências profundas como o amor.<sup>7</sup> Por um lado tem de existir uma abertura para permitir a invasão de uma potência que está “acima do eu”. Por outro lado a pessoa que tiver uma experiência religiosa, não tirará daí forçosamente consequências. Ela tem a liberdade de interromper o processo espiritual após a vivência havida. Quer dizer: ela não parte da base da vivência, na qual acredita isoladamente, não estando no entanto disposta a continuar a integrá-la, assumindo as consequências no sentido de uma conversão existencial da vida: *“um ateu convicto toma consciência da existência de Deus durante uma vivência religiosa. Não pode subtrair-se à Fé, mas não a toma como (novo) fundamento, não lhe dá oportunidade de actuar*

---

<sup>5</sup> Einführung in die Philosophie. ESW XIII. Freiburg, 1991, pp. 194s.

<sup>6</sup> Perdido.

<sup>7</sup> C.S. Lewis diz que a dor é o “megafone de Deus”, com o qual Deus “chama a atenção para si mesmo”. In: Über Schmerz. 2. Aufl., Gießen, 1991.

*eficazmente, permanece firme na sua cosmovisão “científica”, que seria demolida se se mantivesse a Fé”.*<sup>8</sup>

O reconhecimento de uma experiência não se pode confundir com consentimento ou não consentimento, com tolerância, o que seria um juízo de valor. Por exemplo pode aceitar-se e tolerar-se uma fé religiosa, sem que isso traga para si implicações existenciais. O reconhecimento é um passo no íntimo da alma rumo à materialização de uma experiência espiritual. A “alma” (Gemüt) ou o “coração” avalia, quer dizer, segundo Edith Stein, ele tem a função da aceitação íntima e viva do que é reconhecido racionalmente. E só este consentimento do coração fornecerá a motivação suficiente para levar a vontade a realizar um movimento de conversão.<sup>9</sup>

## **Caminhos para a experiência religiosa**

Como é que então uma pessoa educada não religiosamente, e o seu número está a aumentar, pode ter uma experiência religiosa e ainda por cima reconhecê-la como tal?

O primeiro caminho para o reconhecimento de Deus é para Edith Stein, seguindo rigorosamente São Tomás, o do reconhecimento natural de Deus através do carácter simbólico das coisas; pelo assombro diante das belezas e forças da Natureza, descobrem-se as marcas do Criador. Essa percepção natural dos sinais de Deus na natureza, na própria consciência e no decorrer da história, também se verifica em pessoas educadas em meio ateu, segundo Edith Stein. Pode muito bem acontecer que um ainda não crente seja tocado por Deus na sua consciência, mas que interprete isso como sendo algo do âmbito intraterreno (ou natural), porque lhe falta um sistema de interpretação sobrenatural. Por

---

<sup>8</sup> PK 43s.

<sup>9</sup> “Gemüt” é sinónimo de coração: Edith Stein diferencia as diversas potencialidades da alma: “Na inteligência: um acolhimento exterior do mundo; no coração: o confronto interno com o mundo; na vontade: a acção a partir de si mesmo sobre o mundo exterior”. *Potenz und Akt* (Manuskript im Archiv des Kölner Karmel) PA 197.

exemplo: Rosa Luxemburg ao ver um boi maltratado e a chorar, sente que está perante uma injustiça flagrante e interpreta isso como um apelo interior para a luta socialista a favor da humanidade maltratada.<sup>10</sup> Qualquer reconhecimento de Deus, por muito incompleto que seja, escreve Edith Stein, visa o reconhecimento experimental de Deus, no qual o reconhecimento natural é evidentemente corrigido, enriquecido, clarificado e tornado mais nítido. O encontro natural com Deus na natureza, na história, na própria alma, permite mais tarde um reconhecimento seu, quando Deus se mostrar de modo diverso, já sobrenatural (por exemplo no “jorrar daquela estranha luz escura”).<sup>11</sup>

Edith Stein não tem em grande conta a possibilidade de se conhecer Deus através da leitura da Bíblia, porque o leitor não crente não vai conhecer o próprio Deus em primeira mão, mas somente a experiência crente de Deus dos autores sagrados. Se o leitor começar pelo início da Sagrada Escritura, isso pode conduzir a uma colisão frontal com a visão contemporânea naturalista e evolucionista do mundo, que à primeira vista parece estar em contradição radical com uma concepção de criação com um começo personalizado. Para uma pessoa não educada religiosamente, a Sagrada Escritura permaneceria como “um livro com sete selos”,<sup>12</sup> porque iria deter-se no significado imediato das palavras e não entenderia a transparência das palavras e das imagens sem um auxílio sobrenatural. Por não conhecer o princípio da “major dissimilitudo”, ou seja, a maior diferença entre o original e a imagem, o ateu chegaria forçosamente a uma “noção indigna de Deus” e assim provavelmente ao ateísmo ou à rejeição da Sagrada Escritura como revelação da Boa Nova. Segundo Edith Stein não é, todavia, de excluir que durante o estudo do texto, a fé seja despertada no leitor ateu e que ele assim se ache numa posição de passagem de uma atitude para a outra.<sup>13</sup>

Para “conhecer” Deus, o homem tem de ter um sentido religioso isento. Por outro lado, tem de ter uma noção prévia daquilo que todos

---

<sup>10</sup> Briefe aus dem Gefängnis.

<sup>11</sup> EG / WGE 122 (Hs II,50).

<sup>12</sup> EG / WGE 101 (Hs I, 1,60).

<sup>13</sup> EG / WG E 97f (Hs I, 1,54).

querem significar quando falam de “Deus”. Na própria Sagrada Escritura parece pressuposto que o homem com “mente sã” sabe “que Deus é”, quando o salmista designa aquele que o nega como anormal, “louco/tolo”.<sup>14</sup> Quando uma pessoa nega a existência de Deus, ela tem de saber o que se entende por “Deus”. Segundo a lógica, ele só pode negar aquilo em que os crentes crêem, isto é: ele tem de ter pelo menos um conhecimento formal de Deus para o poder então rejeitar.

O ateu consciente rejeita, segundo Edith Stein, não só uma doutrina religiosa positiva (ou seja, determinada), mas também o carácter transcendente das coisas em geral. Edith Stein vê aqui como fenomenóloga uma “Epoché” (inclusão): do mesmo modo como, em relação às coisas sensíveis, se pode recusar acreditar na sua existência, com mais razão, se pode recusar a crença no carácter simbólico das coisas. Se isto se tornar um hábito, pode-se falar, segundo Edith Stein, num estado de “cegueira”. *“Aquele que se tornar cego deste modo, já não vê na realidade para além “deste mundo” e já não “pode” crer no que lhe é dito sobre um mundo “mais além ...” Ele ainda o poderia, mas necessitaria de empregar violência e de se colocar em contradição com o mundo como ele o vê realmente”*.<sup>15</sup> Isso significa que por um lado as provas da existência de Deus já não o “convencem” intelectualmente e por outro lado que a linguagem das experiências de Deus permanece incompreensível afectiva e sensitivamente.

Segundo Edith Stein é possível que alguém seja incrédulo sem culpa própria e que por isso seja indiferente ao significado da Sagrada Escritura. Na maior parte dos casos deveriam, todavia, considerar-se diversos graus de culpabilidade. A turvação do entendimento pelo pecado original é excluída nas reflexões de Edith Stein. Uma primeira responsabilidade é atribuída à “sociedade” que ficou devedora àquele que busca, de dar testemunho pela prática e pela palavra. Neste ponto

---

<sup>14</sup> EG / WGE 117 (Anhang, Fragment; Hs II, 41) Ps 52,1 errado na impressão – destacado por mim em itálico: “... para poder conduzir e compreender uma prova da existência de Deus. Esta compreensão pressuposta é “natural” ou uma dádiva de Deus? ... (Dixit *insipius* in corde *ano*...) Ela parece exprimir que seja ‘*abnorm*’ (fora da norma), negá-lo – Pelo contrário no manuscrito está correcto: “Dixit *insipiens* in corde *suo*...) ... que seja ‘*abnormal*’ (anormal)...”

<sup>15</sup> EG / WGE 119 (Hs II, 45).

poderá pensar-se primeiramente em qualquer forma de estado totalitário, que proíbe a liberdade religiosa. Depois há ainda a responsabilidade dos pais, ainda que não sejam crentes, de proporcionar ao filho pelo menos uma educação religiosa. Assim poderia aprender a linguagem religiosa, podendo decidir-se mais facilmente quando a conhecer por dentro. Por fim a responsabilidade da incredulidade recai pura e simplesmente sobre os cristãos que ocultaram a Boa Nova ao próximo.

Como normalmente qualquer pessoa esbarra em sinais de Deus no mundo e nas pessoas, seria de esperar que ela não se lhes fechasse, mas que se esforçasse por compreender o seu sentido. Também pode ser que a indolência ou a apatia do espírito, ou a leviandade, desempenhem algum papel no caso; isso seria de considerar, segundo Edith Stein, como responsabilidade e culpabilidade de cada um em relação à sua descrença, podendo esta conduzir até à “cegueira”, ou seja: à incapacidade de poder reconhecer e crer. É aqui então que se encontra a função oculta própria da palavra de Deus, a qual no entanto serve em última análise para ensinar a ver ao que não vê, para o conduzir à revelação.

Enquanto Deus se torna acessível, se revela a si próprio e a sua palavra, existe da parte do ouvinte, a possibilidade de se tornar inacessível e de em vez disso se absolutizar a si mesmo e aos seus feitos humanos.<sup>16</sup> A ocultação parcial constitui, de facto, um estímulo para a procura. É portanto exigida uma iniciativa própria do homem, para querer e poder encontrar a pessoa de Deus, de espírito a espírito. Para isso, é portanto necessário haver a vontade de procurar e o conhecimento sobre o meio próprio de percepção, que é o espírito. Quem procurar Deus somente através dos sentidos, portanto como positivista, não poderá encontrar um ser espiritual puro.

*“Deus quer ser encontrado por aqueles que o procuram”.*<sup>17</sup> O deixar-se encontrar acontece na fé, na qual o que procura encontra respostas às suas perguntas. Aqui ele depara-se com o “sistema de fundo” intelectual, as coordenadas, sobre as quais as experiências religiosas que ele viveu na revelação natural, adquirem um significado.

---

<sup>16</sup> EG / WG E 103 (Hs I, 1,63).

<sup>17</sup> EG / WG E 103 (Hs I, 1,63).

Este processo de aceitação da fé é uma acção conjunta da liberdade divina e da humana.

Também é uma dádiva, ou seja, uma capacidade e um conteúdo recebidos de Deus, que por sua vez despertam nova ânsia de conhecer mais, passando de sentimentos obscuros para a clareza, de um encontro mediado para um imediato, do acreditar para o contemplar. Deus desperta e sacia a ânsia na medida em que a alma humana na sua actividade própria está disposta a acompanhar este processo da experiência de Deus. Ao contrário, Deus retirar-se-á daqueles que nem sequer aceitam as primeiras provas pessoais e os primeiros sinais de Deus e se afastam, impenetráveis, e daqueles que o instrumentalizam ou actuam contra Ele.

## **A experiência de Deus em sentido mais restrito**

No “caso normal” de uma experiência de Deus, há uma clara certeza íntima “de que é Deus que fala”.<sup>18</sup> Essa certeza é descrita na maior parte dos casos como “impressão que Deus está presente”. Experimenta-se um toque interior, que leva a concluir uma presença imediata de Deus. Isto é a experiência de Deus em sentido próprio, o “núcleo de toda a experiência mística, o encontro com Deus de pessoa para pessoa”.<sup>19</sup> Para além desta experiência íntima, pode juntar-se uma vivência sensível (fenómeno auditivo, visão), ou então o próprio encontro íntimo adquire a forma de vivência sensível.

Quando uma experiência é vivida como “vinda de Deus”, ela é simultaneamente conhecimento. O modo da vivência, a noese, é descrita por exemplo como “luz sobrenatural”. Ela é nitidamente distinguível de experiências naturais de conhecimento através de uma santidade divina, mas não precisa de ser ainda um conhecimento experimental pessoal de Deus. O receptor da experiência poderia saber estar sob influência divina, para o que necessitaria saber distingui-la simultaneamente da

---

<sup>18</sup> Comparar EG / WG E 92 (Hs 1, 2,29).

<sup>19</sup> EG / WG E 92 (Hs 1, 2,29).



influência demoníaca.<sup>20</sup> Só o toque íntimo de Deus é o encontro pessoal, familiar e, portanto, o conhecimento de Deus, que então possibilita uma capacidade de julgar a adequação das imagens descritivas. Só assim é que se desenvolve uma “sensibilidade” para distinguir as imagens verdadeiras e falsas de Deus, para as palavras certas e as vazias. Para se compreender o mundo da expressão religiosa, o mundo simbólico dos sinais e das alegorias no que lhes é mais próprio, é necessário, em última análise, possuir um conhecimento experimental pessoal de Deus. Só quem “conhecer pessoalmente Deus”, “conhecer e amar Deus através de uma fé viva”,<sup>21</sup> O reconhecerá.

Se a leitura da Sagrada Escritura desembocar numa compreensão puramente intelectual do sentido da palavra, faltará aí a participação sentida nos testemunhos de Deus como uma vivência actualizada das relações com Deus. Sem esta “apreensão viva da alma” no núcleo da pessoa, que Edith Stein também chama “o coração”, tudo se limita ao conhecimento de verdades literárias. O leitor crente não consegue atingir um modo pessoal eficaz, no qual o verdadeiro conhecimento de Deus possa produzir-se constantemente na sua vida pessoal e modificá-lo rumo ao “renascimento”, a uma nova “criação”.

De uma maneira diferente, pode dizer-se o mesmo dos dogmas, cujo conhecimento, sem a experiência da liturgia e da unidade de oração com outros cristãos, deverá parecer um esqueleto de leis obtusas sem vida. Com a leitura da Sagrada Escritura, é pelo menos adquirido um conhecimento de Deus que permite um reconhecimento posterior, seja aquando de um conhecimento experimental repentino, seja no testemunho da experiência de Deus de outra pessoa, o que pode cativar a pessoa, até então sem conhecimento por experiência própria. É o que deve ter acontecido à própria Edith Stein primeiramente no contacto com a viúva de Reinach sobrenaturalmente consolada, depois através da leitura da autobiografia de S. Teresa de Ávila.

---

<sup>20</sup> Comparar EG / WGE 94 (Hs I, 2,31).

<sup>21</sup> EG / WGE 97 (Hs I, 1,53) em Ms acrescentado “Deus que ele conhece pessoalmente”.

## Resumo

*“Toda a palavra sobre Deus pressupõe uma palavra da parte de Deus”.*<sup>22</sup> Para que a palavra de Deus possa ser ouvida, o próprio homem deve saber-se envolvido, deixar-se envolver. A disposição para uma tal experiência religiosa está ligada a uma espécie de fé no mundo sobrenatural, uma abertura sem preconceitos, “franca e total”<sup>23</sup> para as mediações do mundo natural. Ele tem de consentir este envolvimento através da entrega pessoal positiva àquele que lhe fala. Na palavra dirigida por Deus está implícita uma responsabilidade e a obrigação de se pôr à disposição de Deus como instrumento da palavra para outros. *“É através daqueles a quem Deus fala no cume da montanha, que Ele quer falar aos que eles deixaram lá em baixo”.*<sup>24</sup>

*“No fundo o objectivo de toda a teologia é: abrir caminho até ao próprio Deus”.*<sup>25</sup> A experiência religiosa conduz do sensível ao espiritual e sobrenatural, porventura até à união com Deus, que todavia não é possível induzir através do uso de métodos, mas só depende da disposição de Deus. Segundo Edith Stein, não se pode contrapor a fé ao conhecimento experimental ou viceversa, pois ambos têm o mesmo objectivo, “abrir caminho para Deus”. Um conhecimento espiritual já existente é enriquecido por uma experiência pessoal com o mesmo conteúdo e adquire assim um significado mais vivo. Tal como na Pedagogia se dá importância a uma abordagem da matéria tanto quanto possível completa e global, se possível mais do que só através da exposição oral, assim a fé seria um receptáculo oco para o qual afluiria o conhecimento experimental pessoal de Deus.

É certamente incorrecto apresentar a vida de Edith Stein globalmente e em suma como um “roteiro para a viabilidade e garantia da

---

<sup>22</sup> EG / WGE 107 (Hs I, 1,70).

<sup>23</sup> EG / WGE 123 (Hs II, 51).

<sup>24</sup> EG / WGE 107 (Hs I, 1,71).

<sup>25</sup> EG / WGE 98 (Hs I, 1,55).

experiência de Deus” para todos “os que procuram um sentido”.<sup>26</sup> Aqui é certamente necessário fazer uma distinção: por um lado a procura de Edith Stein que atravessa várias experiências religiosas até à sentença final: “Eis a verdade”, quando leu a biografia de Teresa de Ávila e tomou a decisão de se baptizar. Este caminho da experiência de Deus pode e deve servir com certeza como exemplo para o caminho *comum* do regresso à fé em Jesus Cristo. Por outro lado, temos todavia o *chamamento especial* de Edith Stein para o Carmelo e o seu destino do martírio *condicionado pela época*, que ela soube aceitar a partir da experiência de Deus, suportando com sentido a experiência da cruz. Pretender juntar precipitadamente na mesma linha a procura de sentido e o fim em Auschwitz, e considerá-los separados dos condicionamentos históricos, não desperta forçosamente a confiança de que a fé no Deus vivo seja alegre e voltada para a vida. Pelo contrário, a própria Edith Stein transmite de forma fidedigna que há um caminho positivo e cheio de vida na experiência de Deus, no qual o que procura não tem de permanecer num conhecimento adquirido por terceiros, mas pode conhecer pessoalmente o Deus eterno em Jesus Cristo.

---

<sup>26</sup> Comparar Sczyrba, Christel: Edith Stein - Aspekte ihrer Gotteserfahrung und deren Bedeutung für heute. - Aachen: ohne Veriag, 1988.

«O nascimento de Jesus em Belém não é um facto que se possa relegar para o passado. Diante d'Ele, com efeito, está toda a história humana: o noso tempo actual e o futuro do mundo iluminado pela Sua presença. Ele é “o vivente” (Ap. 1,18), “Aquele que é, que era e que há-de vir” (Ap 1,4). Diante d'Ele deve dobrar-se todo o joelho no céu, na terra e nos abismos, e toda a língua há-de proclamar que Ele é o Senhor (cf. Fil 2,10-11). Cada homem, ao encontrar Cristo, descobre o mistério da sua própria vida!»

# O «IMENSO PAI» DE S. JOÃO DA CRUZ

MANUEL FERNANDES DOS REIS

- «Não te conhecia eu a ti, ó Senhor meu, porque ainda queria saber e gostar coisas» (D 37).
- «Onde não se sabe a Deus, não se sabe nada» (CB 26, 13).
- «Deus é meu e todo para mim» (D 31).
- «Senhor Deus meu!, Tu não és estranho a quem não se estranha contigo; como dizem que te ausentas?» (D 54).
- «Eu não soube onde entrava,  
mas, quando ali me vi,  
sem saber onde estava,  
grandes coisas entendi;  
não direi o que senti,  
que fiquei não sabendo,  
toda ciência transcendendo» (P 9, 1).
- «Toma a Deus por esposo e amigo com quem andes continuamente  
e não pecarás, e saberás amar,  
e as coisas necessárias sucederão prosperamente para ti» (D 72).

## 1. «Deus é meu e todo para mim»

«O vosso poder *imenso* está-vos sempre presente e quem poderá resistir à força do vosso braço?» (Sab 11, 21). Um dos atributos

bíblicos de Deus é a sua onnipresença, melhor ainda, uma das qualidades de Deus, é a sua *imensidade*, pela qual Deus está realmente presente *em todas as partes*, sem que possa haver criatura ou espaço algum onde Deus não se encontre.<sup>1</sup> Pela sua imensidade é ou está totalmente presente, aqui e agora, a cada um. No dizer de João da Cruz: «Deus não está apegado a lugar nem a tempo (...). Deus não está atido a lugar» (3S 42, 3). O famoso *Símbolo da fé* de S. Atanásio – *Quicumque* – ao recolher a fé da Igreja na divina revelação da Santíssima Trindade, refere-se directamente ao «mistério da imensidade de Deus», que nos toca abordar neste estudo.

S. João da Cruz aborda o mistério de Deus, que é sempre mistério, não de uma maneira abstracta – a Divindade em geral –, como se filosofasse sobre Deus, mas de um modo concreto, isto é, refere-se sempre às Três Pessoas divinas.<sup>2</sup> Neste sentido pessoal, Deus é para o

---

<sup>1</sup> O substantivo latino *immensitate*, que significa a imensidade, a imensidão, a extensão ilimitada, o espaço imenso, o infinito, aparece 3 vezes nos escritos do Santo: «Está morrendo de amor por causa de uma *imensidade* admirável que, por meio destas criaturas, se lhe descobre sem acabar de se lhe descobrir, que aqui chama *não sei quê*, porque não se sabe dizer, e é tal, que faz com que a alma esteja morrendo de amor» (CB 7, 1). O adjetivo latino *immensu*, que significa imenso, que não tem medida, enorme, ilimitado, desmedido, amplíssimo, infinito, surge 62 vezes nas suas obras. (Cf. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma, 1990, 1035-1036). O substantivo «Pai» recorre 131 vezes nos escritos do nosso Santo, sobretudo no *Cântico Espiritual* (39 v.) e na *Chama de Amor Viva* (19 v.) (Cf. *Concordancias*, 1346-1347). «As pessoas divinas encontram-se, segundo a sua substância, por toda a parte onde possam estar em virtude da sua infinidade, da sua onnipotência e da sua eternidade (...). Todavia, podem, como procedentes do Pai, começar no tempo a estar presentes nas criaturas de uma forma nova e assim começar a existir fora de Deus» (Matias J. Scheeben, *A Santíssima Trindade mistério que não se demonstra*, Edit. Paulus, 1999, pp. 168. 169).

<sup>2</sup> «João em muitas ocasiões fala de Deus em geral. A que se refere? A uma das pessoas em concreto? À Divindade? Julgo que ele também não foi capaz de resolver a ambiguidade do discurso teológico, embora seja um dos autores cristãos mais precisos a este respeito. Será preciso determiná-lo em cada caso, mas em princípio parece que quando fala de Deus ou da Divindade se refere ao Pai, de igual modo como no N. T. quando se fala de Deus (Théos) se significa a primeira pessoa da Trindade (...). S. João da Cruz goza de uma altíssima experiência de Deus vivo, trinitário, pessoal e encarnado, que se torna presente no fundo do ser (...). Não é uma experiência de Deus, que depois se expresse em sentido cristão. A primeira e fundamental experiência engloba a realidade cristã, é já trinitária desde as suas próprias raízes (...). É uma altíssima experiência do transcendente que se identifica com o Deus cristão (...). O Deus da experiência de João da Cruz é o Deus trinitário da fé cristã (...). O Deus cristão é trinitário, um Deus pessoal (...). A insistência sãojoanina na pessoa de Jesus não supõe um obscurecimento do Pai. Pelo contrário, a acentuação e a centralidade de Cristo, como no Evangelho de João, é a única garantia do protagonismo absorvente do Pai. Cristo é a proximidade imediata do Pai, a sua descida à nossa condição. Embora literariamente no pensamento sãojoanino Cristo é o centro do pensar e no qual se transforma a alma enamorada, o Pai é a realidade imediata que se nos oferece, o termo da experiência que se vive e a origem fontal de toda a vida que se derrama sobre a alma (...). O termo Deus oculta quase sempre a figura do Pai (...). João da Cruz fala de altíssimas experiências de Deus. Suspeitamos que sob essa denominação se esconde a figura do Pai, embora ele diga expressamente em não poucas ocasiões que se trata da Divindade» (...). O pensamento de S. João

nosso místico, o seu bem, a sua luz, o seu amor, a sua vida, a sua saúde, a sua formosura, numa palavra, a sua plenitude: «O coração do homem não se satisfaz com menos que Deus» (CB 35, 1). No *Romance 1*, apresenta a intimidade de Deus a partir das relações intratrinitárias, de onde advém e para onde vai a humanidade. O Pai, o Deus revelado pela Sagrada Escritura, é a origem do mistério de amor, que gera comunicação, comunhão e comunidade entre os Três, que são Um só, sendo um só Pai, um só Filho e um só Espírito Santo (Ef 4, 4-6).

«Todo aquele que quiser salvar-se, é necessário que antes de tudo mantenha a fé católica; e aquele que não a guardar íntegra e inviolável, perecerá sem dúvida para sempre.

Pois bem, a fé católica é esta: venerarmos um só Deus na Trindade, e a Trindade na unidade; sem confundir as pessoas nem separar a substância.

Porque uma é a pessoa do Pai, outra a do Filho e outra a do Espírito Santo; mas do Pai, e do Filho e do Espírito Santo, uma só é a divindade, igual a glória, co-eterna a majestade.

Qual o Pai, tal o Filho, tal o Espírito Santo».<sup>3</sup>

«*Imenso o Pai, imenso o Filho, imenso o Espírito Santo, não três imensos, mas um só imenso*», eis como o dogma católico concentrou o «mistério da imensidade divina», na tradição da Igreja.

«Nós acreditamos com firmeza e afirmamos simplesmente que há um só Deus verdadeiro, *imenso* e imutável, incompreensível, todo-poderoso e inefável, Pai e Filho e Espírito Santo. Três pessoas, mas uma só essência, uma só substância ou natureza absolutamente simples».<sup>4</sup>

O *Symbolum* de S. Atanásio recitava-se nas *primas* da festa da SS. Trindade e frequentemente durante o Domingo. Para Isabel da

---

da Cruz é trinitário, embora se apresente estruturalmente cristocêntrico, pois é Cristo na sua Humanidade quem possibilita a união com Deus, com o Pai (...). A união é essencialmente trinitária, mas do mesmo modo que o Filho olha sempre para o Pai e o Espírito é a referência amorosa do Pai e do Filho, o homem unir-se-á ao Pai em termos semelhantes, isto é, na comunhão com o Filho realizada no Espírito (...). A pessoa de Jesus é pura doação ao Pai. Na sua Humanidade revelou-nos o rosto de Deus. A cruz é a expressão do seu "maior amor" por nós: "amou-me e se entregou por mim". Na cruz também o Pai fica crucificado» (S. Castro, *El rostro de Dios en Juan de la Cruz*, em RE 58 (1999), pp. 192-193. 196. 198. 201. 216).

<sup>3</sup> S. Atanásio, Símbolo "Quicumque" (Cf. CIC 266). Cf. Isabel da Trindade, Ct 292; NI 15; João da Cruz, CH 1, 31.

<sup>4</sup> IV Concílio de Latrão; DS 800.

Trindade, o mistério da imensidade de Deus, o «lugar espaçoso», é a «casa» de Deus, o «seio» da Trindade.

«Ó! Como é bela, esta criatura assim despojada, liberta de si mesma! Está em estado de dispor das ascensões em seu coração para passar do vale de lágrimas” (quer dizer, de tudo o que é menor que Deus) “ao lugar que é o seu fim” (Sl 83, 6), esse “lugar espaçoso” (Sl 17, 20), cantado pelo salmista, que é, parece-me, a insondável Trindade: “Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus!...”. Sobe, eleva-se acima dos sentidos, da natureza; transcende-se a si mesma; ultrapassa tanto toda a alegria como toda a dor, e passa através das nuvens, para não se repousar senão quando tiver penetrado “no interior” d’Aquele que ama, e que lhe dará “o repouso do abismo”».<sup>5</sup>

No catecismo de S. Pio X, que aprendemos na catequese, perguntava-se: «Onde está Deus?». E respondia-se: «Deus está no céu, na terra e *em toda a parte*». A tradição teológica falou quer da «presença geral de *imensidade*», *por essência*, enquanto Deus está a dar *o ser* a tudo quanto existe,<sup>6</sup> *por presença*, enquanto Deus vê continuamente todos os seres,<sup>7</sup> e *por potência*, enquanto submete ao seu poder todas as criaturas; quer da «presença especial de *inabitação*» de Deus na alma em estado de graça, em virtude da *paternidade* e da *amizade* divinas. Pela *graça santificante*, infundida em nós no baptismo, tornamo-nos *filhos de Deus*.<sup>8</sup> A partir do baptismo, Deus, que morava nas nossas almas por presença geral de imensidade, comum a tudo quanto existe, *começou a estar nelas como Pai e como Amigo*, a chamar-nos seus filhos e a tratar-nos como amigos: «Sua Majestade mora substancialmente na alma (...). As suas comunicações são todas toques substanciais de

<sup>5</sup> Isabel da Trindade, UR 44.

<sup>6</sup> «A alma tem a sua vida radical e naturalmente, como também todas as coisas criadas, em Deus, segundo aquilo de S. Paulo que diz: *n’Ele vivemos, nos movemos e somos* (Act 17, 28). Que é dizer: em Deus temos a nossa vida, e o nosso movimento, e o nosso ser» (CB 8, 3). Cf. CH4, 7.

<sup>7</sup> «Grande contentamento é para a alma entender que *Deus nunca se ausenta dela*, embora esteja em pecado mortal, quanto menos estando em graça» (CB 1, 8).

<sup>8</sup> «Somos, de facto, filhos de Deus Pai» (1 Jo 3, 1), mas em Cristo (CB 39, 5-6) e no seu Espírito (CH 2, 34; 2 S 5, 5). O Pai, que ama o Filho (Jo 3, 35; 5, 20), também nos ama a nós seus filhos (Jo 16, 27). Cf. CB 39, 5. «Sendo reflexo e expressão da Trindade o homem entende-se a si mesmo como tendo a sua origem no Pai e com tendência radical para ele. Compreende que o Pai é a realidade que lhe dá fundamento e plenitude, que é a sua raiz e o seu termo. Neste sentido, a palavra filho adquire um sentido especial. Quando damos a Cristo o título de Filho estamos a pensar no Pai. Daí que a centralidade que se observa no pensamento sãojoanino manifesta a confissão mais eloquente da soberania do Pai» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 197).



divina união entre Deus e a alma» ( 2 N 23 10). A inabitação divina é como a encarnação trinitária nas nossas almas – «aqui se lhe comunicam todas as Três Pessoas, confidencia Teresa de Jesus, e lhe falam» (7 M 1, 7) –, para participarmos da natureza divina, sendo Deus por participação (CB 39, 3-4.7) e morarmos na «casa de Deus»: «A Trindade, eis a nossa morada, o nosso “lar”, diz Isabel da Trindade, a casa paterna donde nunca devemos sair» (CF 2).

«Eis como entendo ser “da casa de Deus”: é viver no seio da tranquila Trindade, no meu abismo interior, nessa “fortaleza inexpugnável do santo recolhimento” de que fala São João da Cruz».<sup>9</sup>

«Quem é», «como é», que «quer de nós» o «imenso Pai», o «Pai dos Céus», segundo S. João da Cruz? Que experiência do «Pai dos Céus» teve o místico poeta S. João da Cruz? Que magistério doutrinal nos deixou sobre Deus Pai? É possível ter uma experiência directa do Pai? Estas e outras perguntas constituem o pano de fundo desta nossa exposição sobre o «imenso Pai» em S. João da Cruz.

«Os místicos obrigam-nos a voltar à densidade e **imensidade do mistério**. Eles urgem-nos a tomar o desígnio de Deus nas perspectivas mais amplas e menos simplistas. Eles ensinam-nos que o mais importante não é obter resposta a tudo, mas ter acesso ao seu silêncio vivo que reina quando, sabendo que se é conduzido à verdade plena, se sabe também que *essa verdade nos supera e não se acabará nunca de esquadrinhar*».<sup>10</sup>

Teresa de Lisieux, por exemplo, abismava-se na contemplação da «maior imensidade do amor» gratuito de Deus para com ela.<sup>11</sup> O nosso místico ao contemplar em fé os atributos de Deus, ficou abismado especialmente diante da formosura de Deus.<sup>12</sup> De facto, o místico admite a «imensidade» do «mistério transcendente de Deus». Deus é, na verdade, diferente das criaturas (CB 1, 3). Apesar de se revelar como «imenso Pai», permanece sempre mistério, devido à sua

<sup>9</sup> Isabel da Trindade, UR 43.

<sup>10</sup> M. Bernard, *El místico nos enseña que Dios es el compañero de nuestra existencia humana*, em Rev. de Espiritualidad, Madrid 29 (1970), 300-301.

<sup>11</sup> «*Cá na terra, não posso conceber maior imensidade de amor do que a que Vos dignastes prodigar-me gratuitamente, sem nenhum mérito da minha parte*» (S. Teresa do Menino Jesus, C 35 r).

<sup>12</sup> O termo «formosura» recorre 192 vezes nos escritos do nosso místico (*Concordancias*, pp. 971-974).

transcendência, que implica o «transpor-se» (2 S 4, 6), o «transcender-se», do homem.<sup>13</sup> Mas mistério bem escondido dentro do próprio mistério do homem: «O centro da alma é Deus» (CH 1, 12). Este «homem teologal», que transcende o «mundo», é um ser aberto a «Deus»: «Um só pensamento do homem vale mais do que o mundo inteiro; portanto, só Deus é digno dele» (D 39).

«O santo padre frei João da Cruz perguntou-lhe um dia **o que era Deus**, e o irmão leigo respondeu: **Deus é o que Ele se quer**. O santo padre frei João da Cruz agradou-se muito desta resposta e disse coisas muito altas sobre a tal resposta... ».<sup>14</sup>

Intui Deus em toda a riqueza do seu ser e dos seus atributos. Chama-lhe *O Tudo*, a unidade de todas as coisas e a plenitude original de todas elas. O místico vê as coisas em Deus (CH 4, 5) e vê Deus como síntese de toda a realidade (CB 26, 13). Deus é formosura, a graça, a bondade, a sabedoria, mas o místico deixa-nos à «distância infinita» do seu ser, da sua formosura, da sua graça, da sua bondade e sabedoria.<sup>15</sup> Não estamos perante atributos filosóficos, mas místicos, sapienciais e reais de Deus. Não analisa os atributos de Deus, mas deixa-se impressionar pela sua luz e calor.

«Todo o ser das criaturas, comparado com o **ser infinito de Deus**, nada é (...). Toda a formosura das criaturas, comparada com a *infinita formosura de Deus*, é suma fealdade (...). E toda a graça e donaire das criaturas, comparada com a *infinita graça de Deus*, é suma desgraça e sumo desabrimento (...). E toda a bondade das criaturas do mundo, comparada com a *infinita bondade de Deus*, pode chamar-se malícia (...). E toda a sabedoria do mundo e habilidade humana, comparada com a *sabedoria infinita de Deus*, é pura e suma ignorância (...). E todo o senhorio e liberdade deste mundo, comparado com a liberdade e senhorio

<sup>13</sup> Cf. 2 S 20, 5). «Na linguagem do doutor místico, não é Deus quem transcende o homem, mas é o próprio homem quem deve *transcender* os seus modos habituais de entrar em contacto com as pessoas e as coisas» (F. Ruiz, *Místico y Maestro*, p. 119). Cf. S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 206; K. Rahner, *Curso fundamental sobre a fé*, pp. 104-105).

<sup>14</sup> Declaração de Luís de S. Angelo (Cf. Crisógono de Jesus, *Vida de S. João da Cruz*, Ed. Carmelo, Paço de Arcos, 1986, n. 91, p. 312).

<sup>15</sup> «A alma mais parece Deus que alma, e é até Deus por participação; embora na verdade tenha o seu ser natural tão distinto do de Deus como antes, ainda que esteja transformada» (2 S 5, 7). No matrimónio espiritual «faz-se tal união das duas naturezas e tal comunicação da divina à humana, que *não mudando nenhuma delas o seu ser*, cada uma parece Deus, embora nesta vida não o possa ser perfeitamente» (CB 22, 5).

do espírito de Deus, é suma servidão, angústia e cativoiro (...). E todos os deleites e sabores da vontade em todas as coisas do mundo, comparados com todos os deleites que é Deus, são suma pena, tormento e amargura (...). Todas as riquezas e glória de tudo quanto é criado, comparadas à riqueza que é de Deus, é suma pobreza e miséria (...).<sup>16</sup>

Por isso, contemplar no «abismo da fé» (2 S 4, 1) o «imenso mistério» de Deus – «Deus é a substância da fé» (CB 1, 10) – é «abismar-se» no «abismo da fé», «o único próximo e proporcionado meio para a alma se unir com Deus». «A fé dá-nos e comunica-nos o próprio Deus, mas coberto com a prata da fé» (CB 12, 4).

«Porque é tanta a semelhança que há entre ela e Deus, que não há outra diferença senão ser visto ou crido. Porque, assim como *Deus é infinito*, assim *ela no-lo propõe infinito*; e assim como Deus é Trino e Uno, *ela no-lo propõe Trino e Uno*; e assim como Deus é treva para o nosso entendimento, assim também *ela cega e deslumbra o nosso entendimento*. E assim, por este único meio, manifesta-se Deus à alma em divina luz, que excede todo entendimento. E, portanto, quanto mais fé a alma tem, mais unida está com Deus».<sup>17</sup>

Só uma «vida teologal» em pleno dinamismo de fé, de esperança e de amor permite procurar e encontrar a Deus, que busca mais a alma que a alma a Deus (CH 3, 28).

«*Busca-O em fé e em amor*, sem querer satisfazer-te de coisa, nem gostá-la nem entendê-la mais do que deves saber; que esses dois são os moços de cego que te guiarão por onde não sabes, além ao escondido *de Deus*. *Porque a fé, que é o segredo que dissemos, são os pés com que a alma vai a Deus, e o amor é o guia que a encaminha*».<sup>18</sup>

O Deus da fé, que se comunica como é, Infinito,<sup>19</sup> Trino e Uno, luz que causa treva, é o encanto e o tormento da fé, porque permanece como mistério incompreensível e inefável (CB 7, 9). O «imenso Pai», no seu «imenso amor», é, como o mistério de Cristo, um mistério sempre a aprofundar pela contemplação da nossa fé (CB 37, 3-4).

<sup>16</sup> 1 S 4, 4-7. Mais que diante de uma visão filosófica do ser de Deus, estamos perante uma visão mística e existencial de Deus: «Nem se conhecia por *tão má*, nem a Deus *por tão bom*» (Ct 18).

<sup>17</sup> 2 S 9, 1.

<sup>18</sup> CB 1, 11.

<sup>19</sup> De facto, Deus é «a definição do Infinito, uma vez que só o Infinito pode compreender e definir o Infinito» (Mons. Gay, *Elevações*, 103).

«É um olhar só para Deus, um grande fogo de amor. Nele, a alma se derrete e **se abisma** na santa dilecção, *entendendo-se com Deus como com seu próprio Pai*, muito familiarmente, numa ternura de piedade muito particular».<sup>20</sup>

O «Doutor místico», com a sua «teologia mística», que é a «sabedoria dos Santos» (2 S 9, 12), diz-nos que o «**abismo da sabedoria**» «levanta e engrandece o homem», «metendo-o nas veias da ciência do amor», que é a divina contemplação da luz e da graça de Deus (2 N 17, 6).<sup>21</sup>

S. João da Cruz fez a experiência do mistério do «imenso Pai», e, como mistagogo, transmitiu-nos, não só a sua experiência do mistério da imensidade do Pai dos céus, mas o próprio mistério inefável do «imenso Pai» no seu amor pessoal e gratuito pela humanidade. «Deus é grande demais para que O possamos conhecer» (Job 36, 26). «Se O compreendesses, Ele já não seria Deus» (S. Agostinho). «Pelas grandes e admiráveis novidades e notícias estranhas afastadas do conhecimento comum que a alma vê em Deus, chama-lhe *insulas estranhas*». De facto, Deus é essencialmente mistério, «tremendo e fascinante», escondido e estranho, profundo, infinito e imenso, e causa novidade, estranheza e admiração ao homem. «Não só aos homens mas ainda os Anjos O podem chamar *insulas estranhas*; só para Si não é estranho, nem tampouco para Si é novo» (CB 14, 8).

Não é, pois, de admirar que um Deus sempre admirável cause admiração, que um Deus sempre novo cause sempre novidade, que um Deus sempre estranho sempre cause estranheza. Na verdade, Deus é muito distinto de nós. Na qualidade de peregrinos, só nos podemos aproximar deste Deus estranho na fé. Perdida a dimensão do Mistério, da incompreensibilidade de Deus, a revelação banaliza-se como descobrimento do último segredo. Um Deus simultaneamente revelado e escondido, conhecido e desconhecido, é incompreensível na sua grandeza e, sobretudo, na sua incrível generosidade.

«A alma, se estriba em algum saber seu ou gostar ou saber de Deus, como queira que isso, por mais que seja, seja muito pouco e dissímil do que é Deus para ir por este caminho, facilmente

<sup>20</sup> S. João Cassiano, *Coll.*, 9, 18.

<sup>21</sup> Cf. CH 3, 71.

<sup>22</sup> 2 S 4, 3.

erra ou se detém, por não querer ficar bem cega em fé, que é o seu verdadeiro guia».<sup>22</sup>

O autor iniciou, do seguinte modo, o seu comentário poético de *Cântico*: «Declaração das Canções que tratam do *exercício de amor* entre e alma e o *Esposo* Cristo». São, de facto, «Canciones entre el alma y el *Esposo*». De entrada, o *Prólogo*, deixa entrever um abundante fundo de experiência pessoal de amor afectivo e efectivo por parte do autor: «estas Canções, parecem ser escritas com *algum fervor de amor de Deus*» (CB 1) que, por sinal, «é tão imenso» que de «toda a extensão e riqueza que o espírito fecundo do amor nelas leva», «sem se declarar ao certo», apenas se «manifesta algo do que se sente» e «dá alguma luz», «para que cada um se aproveite segundo o seu modo e caudal de espírito» (CB 2) e recrie a sua experiência do amor de Deus, na luz do dinamismo do E. Santo, e cante o seu exercício de amor a Deus, fonte do seu saber e sentir de Deus, que é exercício de “teologia mística”, que se sabe e gosta por amor (CB 3). Deus é, de facto, inefável no seu ser e no seu agir.<sup>23</sup>

Os místicos oferecem-nos a palavra mais fundamental e mais universal sobre Deus Pai e sobre o homem, na sua condição de filho de Deus, porque gozam do mistério de Deus nas suas vidas. Para eles, Deus é «totalmente outro» na sua divindade, santidade, transcendência e comunicação: «Ele está sobre o céu e fala em caminho de eternidade; nós, cegos, sobre a terra, e não entendemos senão as vias da carne e tempo» (2 S 20, 5). Deus continua a ser incompreensível no seu *ser* e desconcertante no seu *agir*, mesmo depois de se ter revelado. Segundo o nosso místico, a vida cristã é um caminho de união de amor com Deus: «Ele disse que naquele que O amasse viriam o Pai, o Filho e o Espírito Santo e fariam nele morada (Jo 14, 23); o que haveria de ser fazendo-o a ele *viver e morar no Pai*, no Filho e no Espírito Santo em vida de Deus» (CH prol 2). A leitura da vida e da obra escrita do místico devolve-nos o sentido do mistério real, vivo e profundo do «imenso Pai» dos céus,<sup>24</sup> tanto na missão do Filho quanto na do Espírito

---

<sup>23</sup> CB prol. 1. «Como um profeta do A. T. João da Cruz está cheio de zelo pela divindade de Deus, pela sua santidade e pela sua transcendência. Toda a doutrina de S. João da Cruz exprime a convicção de que Deus é “totalmente outro”, em tudo diferente do homem» (M. A. Raccart, «Transcendence de Dieu et relation au monde: Jean de la Croix et Dietrich Bonhoeffer», em *Carmel* 18 (1974), pp. 10-11).

<sup>24</sup> «Em cada uma das obras do nosso místico observa-se a tendência para fazer prevalecer uma das pessoas, sem excluir as outras. Esta prevalência é como um acento. Assim, em *Subida-*

Santo: «O que Deus comunica à alma nesta estreita união é totalmente indizível e não se pode dizer nada, assim como *do próprio Deus não de pode dizer algo que seja como Ele*, porque *o próprio Deus é quem se comunica* com admirável glória e transformação dela n'Ele» (CB 26, 4). A expressão simbólica introduz-nos no conhecimento vivo do mistério de Deus, cuja experiência é inefável – «não disse nada do que sentiu, porque vê que não há nome acomodado para poder nomear aquilo» –, muito embora esteticamente efável (2 S 26, 3-4). É na pura contemplação, na união de amor (filial) com Deus (Pai) que se dá o conhecimento do próprio Deus (2 S 26, 5).

Faz uso, aqui e agora, de uma «teologia negativa» ou «apofática», mais que de uma «teologia afirmativa» de Deus: «E assim, sendo verdade, como o é, que a alma há-de ir conhecendo a Deus pelo que *não é* que pelo que é, necessariamente, para ir a ele há-de ir negando e não admitindo até ao último que puder negar das suas apreensões, tanto naturais como sobrenaturais. Pelo qual assim o faremos agora na memória, tirando-a dos seus limites e gonzos naturais e subindo-a sobre ele, isto é, sobre toda notícia distinta e possessão apreensível, em suma esperança de Deus incompreensível» (3 S 2, 3). «Nenhuma destas notícias podem imediatamente encaminhar o entendimento a Deus; e que para chegar a Ele antes *hão-de ir não entendendo que querendo entender*, e antes cegando-se e pondo-se em treva que abrindo os olhos para melhor chegar à luz divina» (2 S 8, 5). «Os que imaginam a Deus sob algumas destas figuras, ou como um grande fogo ou resplendor, ou outras formas quaisquer, e pensam que algo de aquilo será semelhante a ele, muito longe vão dele» (2 S 12, 5). Têm que aprender a «buscar a Deus» em fé.

«Muito bem fazes, ó alma, em buscá-lo sempre escondido, porque muito exaltas a Deus e muito te chegas a ele tendo-o por mais alto e profundo que tudo quanto possas alcançar. E, portanto, não repares em parte nem em tudo o que as tuas potências podem compreender. Quero dizer que *nunca te queiras satisfazer no que entenderes de Deus, mas no que não entenderes d'Ele;*»<sup>25</sup>.

---

*Noite* percebe-se a presença de Deus em geral, quem muitas vezes adopta expressamente a figura do Pai, embora a busca da alma seja sobretudo em *Noite*, Cristo, pois é nele que se encontra o Pai. No *Cântico* a figura teológica e literária central é o Filho. Na *Chama* é o Espírito Santo que prevalece embora a obra seja inteiramente trinitária» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 197).

<sup>25</sup> CB 1, 12.

«Nenhumas formas nem notícias sobrenaturais que podem cair na memória são Deus e de tudo o que não é Deus se há-de esvaziar a alma para ir a Deus» (3 S 7, 2). O espiritual «a maior parte das vezes, julga de Deus baixamente» (3 S 8, 1), porque «nas formas e apreensões imaginárias sobrenaturais a alma pode julgar de Deus baixa e impropriamente».

«É coisa muito fácil julgar do ser e da grandeza de Deus menos digna e elevadamente do que convém à sua incompreensibilidade, pois embora com a razão e o juízo, não haja o conceito determinado de que Deus seja semelhante a algo daquilo, no entanto, a própria estima daquelas apreensões, se, enfim, as estima, faz e causa na alma um não apreciar e sentir de Deus tão altamente como ensina a fé, que nos diz ser incomparável e incompreensível, etc.».<sup>26</sup>

Embora Deus comece a comunicar connosco pelo sentido (2 S 17, 8), e provoque uma experiência «sensível» de Deus (3 S 22, 2), contudo, «nem o sentido, nem a sua obra, é capaz de Deus» (CH 3, 54), porque «Deus não cai em sentido» (CH 3, 73). «A parte sensitiva com as suas potências não tem capacidade para gostar essencial e propriamente os bens espirituais, não só neste vida, mas ainda na outra» (CB 40, 6). O «modo» da comunicação de Deus com o homem é de «puro espírito a espírito puro» (2 N 17, 4).

«Para obscurecer e purgar a vontade do gozo acerca destes objectos sensíveis, encaminhando-a, por eles, a Deus, é necessário pressupor uma verdade e é que, como muitas vezes temos dito, *o sentido* da parte inferior do homem, do qual estamos a tratar, *não é nem pode ser capaz de conhecer nem compreender a Deus como Deus é*. De maneira que nem a vista O pode ver, nem coisa que com Ele se pareça...».<sup>27</sup>

De igual modo, ao tratar da primeira paixão da alma, que é o gozo, afirma que «nenhuma coisa que pode cair debaixo do apetite pode ser meio proporcionado para que a alma se una com Deus segundo a vontade».

---

<sup>26</sup> 3 S 12, 1-2. Como fruto da «noite escura» «nasce na alma mais comedimento e mais cortesia ao tratar com Deus, o que sempre deve ter no trato com o Altíssimo, o que não fazia na prosperidade de seu gosto e consolo, porque aquele sabor e gosto que sentia tornava o seu apetite acerca de Deus um tanto demasiado atrevido, descortês e pouco educado» (1 N 12, 3).

<sup>27</sup> 3 S 24, 2.

«Visto que Deus é incompreensível e inacessível, a vontade não há-de pôr a sua *operação de amor*, para a pôr em Deus, no que ela pode tocar e apreender com o apetite mas no que não pode compreender nem chegar com o apetite; e assim fica a alma amando com certeza e verdade conforme com a fé, também em vazio e às escuras dos seus sentimentos sobre todos os que ela pode sentir com o entendimento de suas inteligências crendo sobre tudo o que pode entender».<sup>28</sup>

## 2. «O imenso Pai»

Abrimos este apartado com uma página antológica do nosso Santo, testemunha singular do incomparável Amor do «imenso Pai» dos Céus, com a qual inicia a Anotação para a canção 27 do seu *Cântico Espiritual*. Deus que é amor, é, para o nosso místico, na comunicação do seu amor à alma, um Pai que nos ama com amor de Mãe: «Está aqui empregue em regalar e acariciar a alma *como a mãe* em servir e regalar ao seu filho, criando-o aos seus próprios peitos». De facto, Deus, que é tanto Pai quanto Mãe, é, neste estádio espiritual, mais Mãe do que Pai para a alma. Deus comporta-se como uma mãe, isto é, abaixa-se para cuidar delicadamente a alma:

«Depois que a alma se converte determinadamente a servir a Deus, de ordinário *Deus vai* criando em espírito, e *regalando como mãe amorosa ao seu terno filhinho*, que acalenta ao calor do seio e cria com leite saboroso e manjar brando e doce e o traz e *regala em seus braços*; mas à medida que cresce, a mãe vai tirando o regalo e escondendo o terno amor; põe aloés amargo no doce peito e descende-o dos braços, fá-lo andar por seu pé, para que, perdendo as propriedades de menino, se dê a coisas maiores e mais substanciais. *A graça de Deus, mãe amorosa ... é Deus a dar-lhe o peito do Seu terno amor tal como a tenro menino*»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> 3 S 46, 4. «É verdade que se exalta a Deus pondo o gozo no afastamento de todas as coisas, muito mais se exalta afastando-se destas mais maravilhosas, para o pôr só n'Ele, pois são de mais alta entidade sendo sobrenaturais, e assim, deixando-as para trás, a fim de *pôr o gozo só em Deus*, é atribuir maior glória e excelência a Deus do que a elas. Pois quanto mais e maiores coisas alguém menospreza por outro, tanto mais o estima e engrandece» (3 S 32, 2). «*Para ter a Deus em tudo, convém não ter em tudo nada*; porque o coração que é de um, como pode ser de todo de outro?» (Ct 17).

<sup>29</sup> 1 N 1, 2. Deus «é mãe que conduz o homem ao modo do homem» (2 S 17, 3), isto é, «passo a



Não há amor humano comparável à verdade e força do amor de Deus na sua paternidade, maternidade, amizade, serviço, condescendência, humildade, ternura e doçura para com a alma, «como se ela fosse o seu senhor», mais ainda, «como se ela fosse o seu Deus». Como a criança não pode passar sem pai e mãe, também nós necessitamos que Deus seja nosso pai e nossa mãe. Deus, Pai e Mãe, educa-nos na *alternância da solitudine amorosa e da exigência austera*.

«Durante a purificação dos sentidos, Deus aparece como contrário ao homem. É o começo da crise do Pai, melhor dito, a sensação de Deus ser contrário tortura o homem sem cessar. Por isso, para nos aproximarmos de Deus como graça, como Pai, é imprescindível a renúncia e transcendência a nós mesmos (...). O Deus dos sentidos é muito distinto do Deus real (...). O Deus que aparece nas fórmulas de fé como Pai está a entrar numa compreensão mais profunda (...). A maternidade de Deus deixa-se sentir mais quando se alcança a noite passiva. É o momento em que Deus retira totalmente a sua consolação (...). É o calor maternal de Deus, que está a dar vida a um novo ser, a essa criatura que resiste a nascer (...). A notícia escura e amorosa é calor maternal que advém ao sentido e o purifica na secura. Na realidade, é o Pai que quer entrar no homem, é a sua «mão branda» que toca o sentido. A pessoa *ignora quem é o protagonista dessa acção*, mas *não é outro que o Pai que acaricia o sentido com “mão branda”*, ou melhor, com o seu toque delicado, que é o Filho».<sup>30</sup>

---

passo» (CB 23, 6). Deus abraça a sua criatura e caminha ao ritmo da criança (CB 20, 1). «Ninguém é tão pai como Deus» (Tertuliano). Parafrazeando Tertuliano, e à luz de S. João da Cruz (1N, 1, 2; CB 27, 1-2), podemos dizer que «ninguém é tão mãe como Deus». «Ao aludir à graça de Deus, que tem características maternas, está a referir-se à ternura do Pai (...). Ao falar da “mão branda” estaria certamente a aludir a uma percepção feminina e maternal de Deus Pai (...). Alguns Padres da Igreja e teólogos viram no Espírito Santos traços femininos. O calor, o acolhimento, a suavidade, a noite com o seu significado de seio maternal e gerador são imagens que exprimem essa condição feminina e que de alguma forma configuram a pessoa do Espírito em relação aos homens. E, do mesmo modo que na nossa união com Jesus, Deus se constituiu para nós Pai, assim na geração do Espírito Santo Deus torna-se também Mãe» (S. Castro, *El rostro de Dios en Juan de la Cruz*, em RE 58 (1999), pp. 204. 208. 220-221). Teresa de Lisieux, que fala abundantemente da maternidade de Deus, di-lo a seu modo: «Deus é mais terno que uma mãe» (A 80 v). A atitude filial é, por isso, a do «abandono da criancinha que adormece sem medo nos braços do seu pai» (B 1 r). Tanto o título de pai como o de mãe, referidos a Deus, são sumamente imprecisos, tanto separados como unidos, se não se purificam as capacidades receptoras do homem. Sobre o tema (Cf. S. del Cura de Elena, «Dios Padre / Madre. Significado y implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios», em AA. VV., *Dios es Padre*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 277-314).

<sup>30</sup> S. Castro, *El rostro de Dios*, pp. 205-208.

O místico deixa-nos a sua experiência do «amor imenso» deste Deus que nos ama com coração de pai e, sobretudo, com coração de mãe. O coração do místico exulta de alegria, porque Deus é sempre vivo, alegre e novo na glória da sua graça. Como se o Pai de todos fosse apenas o seu Pai.<sup>31</sup> Para ele, a infinidade, a «transcendência» de Deus, é precisamente a «imensidade» do seu amor pelo homem. Deus é «imenso», porque nos ama «imensamente». Devido à sua imensidade, pode levar a sua comunhão de amor connosco até nos «igualar consigo» no amor. A sua bondade para connosco é ilimitada. Ao falar do «imenso Pai», o místico equilibra quer o mistério de Deus em si, quer a nossa atitude teologal para com ele, evitando, deste modo, o afastamento e a banalização de Deus.<sup>32</sup> O termo «Pai» indica «familiaridade» de amor que Deus tem connosco, e o termo «imenso» refere «infinidade» das suas graças.

Que sentirá, pois, a alma aqui, entre tão soberanas mercês? Como se derreterá em amor! Como agradecerá ela vendo estes peitos de Deus abertos para si com tão soberano e largo amor! Sentindo-se posta entre tantos deleites, entrega-se toda a si mesma a ele, e dá-lhe também os seus peitos da sua vontade e amor, e sentindo-o e passando na sua alma do modo como a esposa o sentia nos Cantares, falando com o seu Esposo, desta maneira: *Eu sou para o meu amado, e o seu desejo impele-o para mim. Vem, meu amado, corramos ao campo, passemos a noite nos pomares; madruemos para ir às vinhas e vejamos se as vides rebentaram e se abriam os seus botões, e se brotam as romãzeiras* (7, 10-13); isto é, os deleites e a força da minha vontade empregarei no

<sup>31</sup> O Deus que, na *Noite Escura*, se mostrava tão *contrário* ao homem (2 N 5, 5), mostra-se agora, no *Cântico Espiritual*, tão *materno* para divinizar a sua criatura (CB 27, 1-2). Cf. CH 2, 36). «Embora o simbolismo utilizado pelo santo no *Cântico Espiritual* para transmitir a sua experiência da igualdade de amor com Deus, que é a pretensão da alma (CB 38, 3), seja o nupcial, aqui e agora, o amor deste «imenso Pai» ultrapassa todas as nossas categorias do amor. Assim, no Filho, o Pai enamora-se da sua criatura e deixa-se sentir como pura ternura (...). A alma ao tornar-se esposa do Filho torna-se filha do Pai, pois é na graça nupcial que se obtém a graça filial. No matrimónio com Cristo compenetraram-se a esponsalidade com o Filho e a filiação com o Pai, de tal modo que o homem se torna realmente filho no Filho (R 2, 61-62). Quando Deus se torna nosso Pai na nupcialidade com o Filho, nós tornamo-nos seus filhos» (S. Castro, *El rostro de Dios en Juan de la Cruz*, pp. 217-218).

<sup>32</sup> Note-se como ele compenetra, no seu falar de Deus, a dupla perspectiva antinómica, que faz da sua palavra mística uma teologia equilibrada: «o piedoso e onnipotente Pai» (CH 2, 16); «este grande Deus» (Ct 8); «este nosso grande Deus» (Ct 25); «Oh grande Deus de amor e Senhor!» (Ct 11); «Senhor Deus, Amado meu» (D 26); «o peito do seu Criador» (CB 34, 4).

serviço do teu amor; e por acontecer assim estas duas entregas da alma e de Deus nesta união, refere-as ela na seguinte canção, dizendo:

«Ali me deu seu peito,  
Ali me ensinou ciência mui saborosa  
E eu lhe dei de facto  
A mim, sem deixar coisa;  
Ali lhe prometi ser sua esposa».<sup>33</sup>

«Depois da encarnação, em que o Filho de Deus se faz servo, as palavras de frei João adquirem todo o seu sentido real, como apresentação esquisita de Deus encarnado». Na verdade, a sua palavra bíblica e dogmática, familiar e simbólica, filosófica e contemplativa sobre o mistério pessoal e infinito de Deus não nos desvenda a obscuridade do mistério revelado.

«Com esse nome João da Cruz apresenta o Deus vivo e verdadeiro, a quem dedica a sua breve palavra e os seus longos silêncios. Não encontro título mais adequado para nos aproximar do mistério de Deus e da experiência de fé que o santo vive. É o *Pai*: num sentido originante, trinitário, familiar. E é *imenso*: um mistério insondável de bondade e de formosura. Sentimos ao mesmo tempo a atracção e a vertigem. Origem de todo ser e vida, princípio real e comunicativo de toda a união. Desde a eternidade ele é, ama e predestina o homem, chama-o a partilhar a vida divina. Este é o verdadeiro princípio da união de amor, e não o seu longínquo pressuposto. O homem está a receber de Deus amor e benefícios “desde antes que nascesse” (CB 1, 1). O baptismo ou a conversão ascética, que nós costumamos fixar como início da vida espiritual, é

---

<sup>33</sup> S. João da Cruz, CB 27, 1-2. «Mesmo quando o discurso se orienta por meio do símbolo de Cristo esposo esconde-se nas imagens e figuras um Deus ternura que se serve de todas as estratégias do amor para se desbordar sobre o homem» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 195). «Com timbres diferentes, é a mesma melodia que é cantada. A esposa e o filho estão os dois num estado de receptividade e o seu movimento pessoal é secundário em relação ao movimento primeiro do esposo ou do pai» (L. Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, pp. 64-65). «O título de *Pai* não lhe basta a frei João para traduzir o facto de que Deus nos tenha agraciado com a sua própria vida, nos nutra, nos alimente, e nos dê calor. Pelo que não duvida em utilizar também a imagem materna (1 N 1, 2) numa época pouco propícia para isso (...) João usa a imagem materna sem melindres, como faz com a do esposo. Quem diria que Deus tão distante, infinito e imenso, que habita em caminho de eternidade, se viesse a mostrar tão carinhoso e terno com o homem, que acaba de sair do pecado: empregue em regalar e acariciar a alma como a mãe em servir e regalar ao seu filho, criando-o nos seus próprios peitos» (S. Castro, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, pp. 148. 149-150). «A figura da mãe, veladamente atribuída a Deus, e a do filho ao homem, servem-lhe para considerar o processo espiritual como um novo nascimento, no qual morre o homem velho e ressurgue o homem novo ao calor da graça maternal de Deus» (S. Castro, *El rostro de Dios en San Juan de la Cruz*, p. 114).

só uma etapa recente e tardia na história dessa amizade antiga e familiar que nos regala Deus Pai».<sup>34</sup>

Aqui não há lugar para o «orgulho» humano, mas apenas para a «humildade» de Deus (Fil 2, 5-11), que, assim, pelo seu «imenso amor» nos dá a conhecer «quem é». Deus mostrou quem é ao tomar a iniciativa e vir ao encontro do homem.

«Ó Senhor! Deus meu! Quem te buscará com amor puro e singelo que deixe de Te encontrar muito a seu gosto e vontade, se és Tu o primeiro a mostrar-Te e saís ao encontro daqueles que Te desejam?».<sup>35</sup>

Deus mostra-se» no engrandecimento inimaginável do homem, quer dizer, Deus dá-se a conhecer no amor ao homem, no amor ao mundo (Jo 3, 16), porque a substância do Deus-Amor (1 Jo 4, 8. 16) é amor: «um só amor três têm / que sua essência se dizia» (R 1, 44). O mistério inefável do «imenso Pai» «transcende infinitamente tudo quanto podemos conceber a nível humano».<sup>36</sup>

«Deus, o imenso Pai, transcende toda a imagem, porque é “incompreensível” (3 S 2, 3). Na purificação activa do espírito surge um Deus novo (...). A sua transcendência impõe-se sobretudo apesar da sua proximidade (CB 1, 3). O imenso amor de Deus pelo homem não lhe é acessível (...). Não podemos, pois, fazer de Deus Pai uma sublimação “paternalista” dos pais humanos (...) A noite foi o seio materno no qual o Pai nos foi gerando, no Espírito Santo, a um novo ser».<sup>37</sup>

Na «parábola do Pai» (Lc 15, 11-32), Jesus mostrou-nos afectiva e efectivamente o Pai como Filipe lhe tinha pedido (Jo 14, 3).

«Jesus vê o Pai assim. *Tudo é desproporcionado*, segundo o bom senso comum. Com esta liturgia, que se segue à mais bela túnica, ao anel e às sandálias, quer Jesus dizer que *o amor do Pai é desproporcionado*. O amor humano, o mais belo e o mais puro, como o da mãe pela criança de peito, é pálida imagem do amor do Pai. Com razão Jesus O trata por “Abba”, termo de carinho próprio

<sup>34</sup> F. Ruiz, *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, p. 111. Cf. S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 199).

<sup>35</sup> D 2.

<sup>36</sup> Paulo VI, *Credo do Povo de Deus*, n. 2.

<sup>37</sup> S. Castro, *El rostro de Dios*, pp. 213-216.

das crianças, na intimidade familiar. E quando ensina a orar, como João Baptista ensinou os seus, propõe o mesmo tipo de relação: “Quando orardes, dizei Pai (Abba)” (Lc 11, 2), mas tende cuidado, podíamos acrescentar, com as imagens do pai terreno, seja ele o mais santo, ou o mais querido dos homens. *O Pai dos céus é desproporcionado no amor*. Eliminai, portanto, medos ou distâncias, que uma noção de respeito, à margem do *amor imenso*, poderia criar. Vós, pecadores em conversão, sois permanentemente acolhidos em festa, *com a mesma desproporção*». <sup>38</sup>

S. João da Cruz, fiel à tradição eclesial, que reconhece tanto a «desproporção» quanto a «imensidade» do amor de Deus, fala do «imenso Pai» (CB 27, 1), do «imenso amor do Verbo Cristo» (2 N 19, 4) e do «imenso fogo» do Espírito (CH 3, 8), que transforma a alma num «imenso fogo de amor» (CH 2, 11) e a convida para a vida eterna com aquela «imensa glória» que lhe propõe (CH 1, 28).

Na verdade, o amor de Deus ultrapassa a nossa capacidade imaginativa. O Deus-Amor e o amor de Deus só é conhecido no amor e pelo amor: «O amor vem de Deus, e todo aquele que *ama*, nasceu de Deus, e *conhece-o*; aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor» (1 Jo 4, 7-8). «O olho interior – para conhecer a Deus – é o do amor». <sup>39</sup> O conhecimento místico de Deus é secreto e oculto (CB 39, 12-13). A contemplação de Deus é sabedoria mística, infundida por amor na alma pelo Espírito Santo (2 N 17, 2), pois, «quanto mais caridade tem, tanto mais a ilumina e comunica os dons do Espírito Santo (2 S 29, 6). Na verdade, Deus «ao ar do voo da alma toma o fresco», a saber, não se comunica propriamente à alma pelo voo da alma, que é, o conhecimento que tem de Deus, mas pelo amor do conhecimento (...). Deus não põe a sua graça e amor na alma senão segundo a vontade e amor da alma» (CB 13, 11-12).

«Porque além do ordinário, absorve algumas vezes de tal maneira a alma e a some em seu secreto abismo que a alma claramente vê que está muito afastada e remota de toda a criatura; de sorte que lhe

<sup>38</sup> Luís Rocha e Melo, *Se tu soubesses o dom de Deus. Ensaio sobre a oração*, A. O., Braga, 1999, pp. 143-144.

<sup>39</sup> «A mente ascende a um reino de obscuridade e de treva *sob a direcção do amor*, que é a motivação e a força impulsora da viagem mística, que conduz, mais além dos pensamentos, imagens e conceitos, ao mundo do silêncio» (W. Johnston, *El ojo interior del amor*, Ed. Paulinas, 1978, p. 16).

parece ter sido colocada numa profundíssima e vastíssima solidão aonde não pode chegar criatura alguma, como **um imenso deserto** que por nenhuma parte tem fim; tanto mais deleitoso, saboroso e amoroso, quanto mais profundo, vasto e só». <sup>40</sup>

Pela «oikonomia» do amor de Deus podemos chegar à «theologia» do amor de Deus. De facto, Deus não é um simples *objecto*, mas um *sujeito* que tem a sua «condição», <sup>41</sup> a sua psicologia e a sua pedagogia, ou seja, a sua maneira de agir e reagir com os homens. O ser de Deus revela-se no seu agir: conforme é, assim actua e conforme actua, assim é. A linguagem *dinâmica* sobre o agir de Deus na história da criação e salvação esclarece a linguagem *estática* sobre o ser de Deus.

«Os Padres da Igreja distinguiam entre “Theologia” e “Oikonomia”, designando pelo primeiro termo o mistério da vida íntima de Deus-Trindade, e, pelo segundo, todas as obras de Deus pelas quais Ele Se revela e comunica a sua vida. É pela “Oikonomia” que nos é revelada a “Theologia”; mas, inversamente, é a “Theologia” que esclarece toda a “Oikonomia”. As obras de Deus revelam, quem Ele é em Si mesmo; e, inversamente, o mistério do seu Ser íntimo ilumina o entendimento de todas as suas obras. Analogicamente, é o que se passa com as pessoas humanas. A pessoa revela-se no que faz, e, quanto mais conhecemos uma pessoa, tanto melhor compreendemos o seu agir». <sup>42</sup>

Deste modo, a revelação do amor de Deus é um mistério de amor sempre cada vez maior, mas incompreensível. «Sou Deus e não um homem» (Os 11, 9). Na verdade, «os pensamentos e os caminhos de Deus não são os nossos» (Is 55, 8). Deus que age como Deus, ama como Deus. É senhor dos seus dons e das suas obras. Na realidade, a um «imenso Pai» corresponde, na revelação evangélica, um «imenso amor». No mistério da sua liberalidade, Deus dá sem medida àquele que ama. O místico não se atreve a falar de um amor divino que o transborda por todos os lados. Diante da transcendência do amor de Deus, infinitamente grande e infinitamente próximo, prefere calar-se para dar lugar à imensidade e familiaridade do mistério de Deus.

---

<sup>40</sup> 2 N 17, 6.

<sup>41</sup> «É condição de Deus levar antes do tempo consigo as almas que muito ama, aperfeiçoando nelas em breve tempo por meio daquele amor o que em todo acontecimento pelo seu passo ordinário pudesse ir ganhando» (CH 1, 34).

<sup>42</sup> CIC 236.

«Quem poderá dizer até onde chega o que Deus engrandece uma alma quando dá em agradar-se dela? Não se pode nem sequer imaginar; porque, enfim, **fá-lo como Deus, para mostrar quem é**. Só se pode dar algo a entender pela **condição que Deus tem de ir dando mais a quem mais tem**».<sup>43</sup>

Para João da Cruz, testemunha do Deus vivo, o «Pai dos Céus» aparece, pois, como Alguém cheio de uma «verdade de amor», mais terno que o de todas as mães, melhor que o de todos os melhores amigos, humilde e doce, e solícito para engrandecer o homem, que pode receber a graça de fazer a «experiência da imensidade» do seu amor, que é «inexperiência» do Deus transcendente.

«Mas além do que estas criaturas me chagam pelas mil graças que de Ti me dão a entender, é tal o “não sei quê” que se sente ficar por dizer, e uma coisa que se conhece ficar por descobrir, e um subido rastro de Deus que se descobre à alma e que fica por rastrear, e um altíssimo entender de Deus que não se sabe dizer, por isso lhe chama “não sei quê”, que, se o que entendo me chaga e fere de amor, isto que não acabo de entender, mas que altamente sinto, me mata. Isto acontece às vezes às almas que estão já aproveitadas, às quais Deus faz mercê de dar no que ouvem, ou vêem, ou entendem, e às vezes sem nada disto, uma subida notícia em que se lhes dá a entender ou sentir alguma coisa da alteza e da grandeza de Deus; e naquele sentir sente tão alto de Deus, que entende claro que fica tudo por entender; e *aquele entender e sentir ser tão imensa a Divindade que não se pode entender cabalmente*, é mui subido entender. E assim uma das grandes mercês que Deus faz nesta vida a uma alma, como de passagem, é dar-lhe claramente a entender e sentir tão altamente de Deus, que entenda claro que não se pode entender nem sentir totalmente; porque é de alguma maneira ao modo dos que O vêem no céu, onde aqueles que mais O conhecem, entendem mais distintamente *o infinito que lhes fica por entender*; porque aqueles que menos O vêem são os que não percebem tão distintamente o que lhes fica por ver como os que mais vêem».<sup>44</sup>

Ao comentar o verso «Descobre tua presença», fala de três maneiras de presenças de Deus na alma: a presença ôntica e real, activa de

---

<sup>43</sup> CB 33, 8. A «condição de Deus» é o «estilo de Deus», o «carácter de Deus», o que lhe é próprio e característico, o que lhe agrada e gosta. É um Pai / Mãe débil, humilde: «tem *tal condição*, que se o levam por amor e bem, *lhe farão fazer quanto quiserem*» (CB 32, 11).

<sup>44</sup> CB 7, 9.

imensidade, que ele chama «essencial»,<sup>45</sup> a presença «por graça» baptismal,<sup>46</sup> e a presença «por afeição espiritual».<sup>47</sup>

«Mas porque esta alma anda em fervores e afectos de amor de Deus, havemos de entender que a presença que ela aqui pede ao Amado para lhe descobrir, principalmente se entende de certa presença afectiva que de si o Amado fez à alma; a qual foi tão alta que pareceu à alma e *sentiu estar ali um imenso ser encoberto*, do qual Deus lhe comunica certos visos semi-escuros da sua divina formosura».<sup>48</sup>

A alma, quanto mais ama, mais deseja que Deus lhe «descubra a sua presença», não só para *conhecer* e *gozar* do Amado e ser *semelhante* à sua formosura, mas também para *saber e saborear* os seus segredos da sua «imensa sabedoria» de amar, manifestada nos sofrimentos da sua paixão e morte e na alegria da sua ressurreição.

«Esta espessura de **sabedoria e ciência de Deus é tão profunda e imensa**, que por muito que a alma saiba dela, sempre pode entrar mais adentro, porquanto **é imensa** e as suas riquezas incompreensíveis, segundo exclama S. Paulo, dizendo: *Ó profundidade das riquezas da sabedoria e da ciência de Deus; quão incompreensíveis são os seus juízos, e imprescrutáveis os seus caminhos!* (Rm 11, 33)».<sup>49</sup>

(Continua no próximo número)

---

<sup>45</sup> «Os bosques e as espessuras foram plantados pela mão do Amado»: «A alma move-se muito ao amor do seu Amado Deus pela consideração das criaturas, ao ver que são coisas que por sua própria mão foram feitas» (CB 4, 3).

<sup>46</sup> «Porque ainda que seja verdade que, como dissemos, *Deus está sempre na alma dando e conservando nela, com a sua existência, o ser natural*, contudo nem sempre lhe comunica o *ser sobrenatural*. Porque este não *se comunica por amor e graça*, na qual nem todas as almas estão; e ainda essas não o estão em igual grau; porque umas estão em maior e outras em menor grau de amor» (2 S 5, 4).

<sup>47</sup> «Em muitas almas devotas costuma Deus fazer algumas presenças espirituais de muitas maneiras, com que as receia, deleita e alegra» (CB 11, 3). O homem vive na presença de Deus, que se lhe revela por essência, conhecimento e potência (S. Teresa de Jesus, 5 M 1, 10).

<sup>48</sup> CB 11, 4.

<sup>49</sup> CB 36, 10.



# ILUMINAÇÃO BÍBLICA DA ÉTICA NA VIDA

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

## 1. Enquadramento da questão

A Bíblia não contém uma ética ou um código de moral. Está num plano diferente do dela, com outros objectivos. É uma biblioteca de textos de fé, escritos para iluminar a fé e a vida. Mas, precisamente enquanto aponta para a vida e a fecunda, oferece indicações e orientações essenciais para elaborar uma ética fundamental e até uma moral especial, familiar, matrimonial, social. Na religião bíblica, como nas religiões dos povos circunvizinhos, a ética na vida estava indissociavelmente unida à fé. Era inconcebível o homem eticamente honesto sem fé. Por isso, quem dizia “não há Deus” era considerado “insensato”, “ímpio e insolente” (Sl 14,1; 10,4; 36,2; 53,1). A ética fundamentava-se na consciência de que certas atitudes e acções correspondem à vontade de Deus, interpretada pela própria fé no momento histórico e no grau de religiosidade em que vivia o interessado.<sup>1</sup> O exemplo de José face à

---

<sup>1</sup> Cf. C.S. RODD, “Ethics (Old Testament)”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS - J.L. HOULDEN) (SCM Press - Trinity Press International; London - Philadelphia 1990) 208-210; J. BARTON, “Approaches to Ethics in the Old Testament”, *Beginning Old Testament Study* (ed. J. ROGERSON) (1983).

sedução da mulher do seu senhor é ilustrativo. O convite ao alto cargo pressupunha a confiança do amo egípcio, que, por sua vez, exigia reciprocidade e um comportamento à altura por parte de José. Este, ao recusar a sedução, reconhece um limite nas relações humanas, imposto pela ‘honestidade humana’, sem necessidade de um mandamento divino. José retorquiu à sedutora: “como poderia eu cometer esta grande injustiça e pecar contra Deus?” (Gn 39,8-9). Destas palavras depreende-se que o *mal moral* causado ao marido era visto como *pecado* contra Deus. Também David depois de cometido o adultério confessa a sua *culpa moral* para com o próximo e entende-a radicalmente como *pecado* contra Deus (2Sm 11,27; 12,13-14). A ética está aqui conscientemente vinculada à fé em Deus. No contexto da fé do Antigo Testamento é impossível falar de ética sem falar de Deus. O próprio Deus é que era o princípio absoluto de moralidade (se assim se pudesse dizer). Pelo menos, Israel foi integrando progressivamente o campo da ética na sua fé em Yahvé, seu Deus, impregnando a ética de fé: a *falta de ética* era vista como *pecado teológico*.<sup>2</sup>

Na Bíblia a ética nasce de experiências de humanidade, mas interpretadas pela fé, especialmente da interpretação que lhes deu Jesus. A condução moral da vida era a prática da justiça e do amor ao próximo, impossível sem a fé em Deus fiel e justo, amoroso e bondoso: de facto, a Bíblia fazia da vinculação do amor fraterno à justiça divina a condição da salvação. Enquanto a ética não é essencialmente religiosa, a religião bíblica, que é uma visão de fé sobre a vida, só pode ser uma religião ética; e a sua ética é intrinsecamente religiosa, porque via as acções éticas como queridas por Deus. Dados de fé, história da salvação e vontade de Deus estavam em estreita conexão entre si. Isso também explica que a ética do Antigo Testamento participa do aperfeiçoamento da revelação e captação de Deus por parte de Israel, até à sua máxima perfeição em Jesus.

O que na Bíblia está relacionado com a ética é um campo imenso, que dilatava excessivamente o âmbito da nossa exposição. Seleccionamos alguns temas e aspectos, numa perspectiva particular, dentre as muitas possíveis.

---

<sup>2</sup> Cf. W.H. SCHMIDT, *I dieci commandamenti e l'etica veterotestamentaria* (Studi biblici 114; Paideia; Brescia 1996) 15-26; J. DORÉ et alii, *Éthique, religion et foi* (Le point théologique 43; Beauchesne; Paris 1985).

## 2. O Antigo Testamento e os fundamentos para uma ética

Se entendemos ética como conjunto de princípios e leis naturais e positivas sobre o comportamento humano relativamente à vida, poderia dizer-se que o essencial da ética do Antigo Testamento se encontra no Pentateuco, que os Judeus chamam em hebraico *Torah*, que etimológica e originariamente significava “ensinamento, instrução, orientação fundamental” de um povo vinda do seu Deus (o conteúdo da revelação de Deus ao povo) e não “lei” como se traduz habitualmente. Os preceitos e mandatos contidos na *Torah* deviam ser entendidos como linhas orientadoras sobre como os israelitas podiam moldar a própria vida nas práticas rituais, culturais, sociais, morais e económicas, para ela estar em conformidade com a vontade de Deus. Só quando se fizeram cumprir à risca esses preceitos é que o termo *torah* assumiu o significado erróneo de “lei”.

Mas também os escritos dos profetas e a literatura sapiencial fornece inspiração para a acção ética.

### 2.1. *Deus é o criador da vida humana*

A fundamentação mais elevada para uma óptima atitude ética face à vida humana foi a afirmação na fé de que a vida foi criada pelo próprio Deus. Precisamente no intuito de exaltar ao máximo a dignidade da vida, a fé fê-la depender de um acto criador de Deus no princípio de tudo, à maneira e sob influência dos povos circunvizinhos. A Deus atribui-se a vida do indivíduo e a vida em relação: a do casal (Gn 1,26-28; 2,7.18-24) e a existente entre irmãos (Gn 4,1-8).

A bissexualidade da pessoa humana, masculina e feminina, e a relação de homem e mulher a todo o nível, mesmo sexual, é atribuído à criação de Deus. Com o fim de explicar de forma religiosa essa relação, diferentes ‘mitos de origem’ (Gn 1,1-2,4a e 2,4b-3,24) contaram que Deus criou o ser humano macho e fêmea.<sup>3</sup> Uma vez que a relação vital

---

<sup>3</sup> Cf. A. dos S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24* (Fundamenta 14; Didaskalia – Carmelo; Lisboa 1996) 87-135.

homem-mulher era vista como estabelecida e querida por Deus, todo o intruso nessa relação, especialmente por meio do adultério, era considerada contrária à vontade divina e, logo, eticamente reprovável. É nessa linha de pensamento que a homossexualidade se punia com a pena de morte (Lv 20,13).

Outro mito de origem, com o fim de explicar religiosamente as relações humanas familiares, contou que os descendentes do casal deveriam ser irmãos que se estimam e respeitam; mas que, durante o processo de criação da vida humana conhecida pelos mitógrafos, um irmão matou o outro: assim se explicava etiologicamente toda a espécie de violência, representada no fratricídio. Esta ‘transgressão’ mítica não pretende descrever uma falta de ética. É convencional e funcional, como a da ‘história do casal primordial’, colocada num tempo anterior à história para explicar realidades da história humana. Os mitos de origem tinham a intenção de fazer teologia da criação, não de fazer moral; as suas personagens desempenhavam o papel que o narrador lhes atribuía na trama e na lógica narrativa: não se pode perguntar se os seus actos foram imorais ou moralmente puníveis. Por isso, é que a sanção infligida ao fraticida também não é moral: pretende explicar outra realidade conhecida do mitógrafo, a vida dos nómadas, explicada como maldição por causa de uma transgressão do filho do casal primordial.<sup>4</sup> Outra coisa é dizer que o mito gerasse no leitor um espírito que determinava e suscitava um certo comportamento ético! O grande objectivo a atingir com os mitos de origem era mostrar Deus na vida humana e esta em Deus, de modo a conseguir nos leitores a máxima exaltação e dignificação e o respeito da vida.

Da afirmação da criação divina do ser humano brotava a ideia deste como *imagem e semelhança de Deus*, digno, portanto, de todo o respeito. Dessa forma, a fé estabelecia a relação mais directa e íntima com Deus, vendo o ser humano como totalmente dependente d’Ele e tendente para Ele. Qualquer acto contra a vida, em toda a sua abrangência, era consequentemente considerado atentado contra o próprio Deus: daí a proibição de humanos derramarem sangue humano, considerado como símbolo da vida e sede do princípio vital, propriedade exclusiva de Deus (Gn 9,5-6; Lv 17,10-14). Porque a concepção do ser humano

---

<sup>4</sup> A encíclica de JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, 7-24, ainda faz uma leitura moralizante e historicista da história de Caim, colocando-a nos “inícios da história humana” (nº 8).

como ‘imagem de Deus’ se estendia a todos, a vida de cada um ficava protegida dos eventuais abusos e atentados de outros. O poder e os direitos de um humano acabavam onde começavam os de outro. A dignidade de um não podia chocar com a dignidade de outro nem aviltá-la. A fé em Deus criador do ser humano dava a este a protecção mais ampla.

## 2.2. *Uma ética no contexto de uma aliança*

A ética no Antigo Testamento assentava também na aliança de Deus com o povo no Sinai, em cujo âmbito aparece praticamente toda a legislação de Israel, o decálogo (Ex 20,1-17 e Dt 5,6-21) e outros códigos legais.<sup>5</sup> Isto não quer dizer que Israel tivesse uma ética específica, com leis substancialmente diferentes dos povos circunvizinhos.<sup>6</sup> As leis sociais que regulavam a sua vida, numa sociedade sacral em que o social estava inextricavelmente misturado com o religioso e não era puramente laico, foram integradas num contexto religioso e entendidas como forma de viver a sua relação com Deus. De certo que o decálogo é um conjunto de preceitos correspondentes a postulados da ética natural, a princípios éticos absolutos, sem justificação expressa e sem sanções, para nortear a vida humana individual, familiar e comunitária entre dois pólos: Deus e o próximo.<sup>7</sup> Mas, no seu contexto actual, o decálogo e outros corpos legais têm força no âmbito da *aliança do*

---

<sup>5</sup> Como o código da aliança (Ex 20,22-23,38), a lei de santidade (Lv 17-26), o código deuteronómico (Dt 12,1-26,15) e o código sacerdotal (Ex 25-31; 35-40; Lv 1-16).

<sup>6</sup> Regia-se por leis parecidas às que regulavam a vida social no antigo Próximo Oriente, como o código de Lipit Ištar (séc. XIX a.C.), o código de Hammurabi (reinou entre 1792 e 1750 a.C.), as leis do reino de Ešnunna, a leste do Tigre, as leis médias assírias (séc. XV-XII a.C.) ou as leis hititas ou neo-babilónicas. Pode comparar-se a lei de Ešnunna, § 53 com Ex 21,35 (cf. E. BOUZON, *As leis de Eshnunna (1825-1787 a.C.)* (Vozes; Petrópolis 1981) 138-139 (veja-se também §§ 42-47, pp. 122-129). A feitiçaria é interdita pelo código de Hammurabi (§ 2), pelas leis hititas (§§ 44, 170), por Ex 22,17; Lv 22,27 e Dt 18,10-14: cf. E. BOUZON, *O código de Hammurabi* (Vozes; Petrópolis 1998) 47-49 (ver §§ 195-214: pp. 181-186). O falso testemunho é severamente punido pelo código de Ur-Nammu, § 28-29, pelo código de Hammurabi, §§ 3-4, por Ex 20,16 e 23,1-3; e Dt 5,20; 19,16-21. Cf. A. LACOCQUE, “Le Décalogue et les codes royaux de l’Orient Ancien”, *Le monde de la Bible* 117 (1999) 31-32.

<sup>7</sup> Cf. E. TESTA, *La morale dell’Antico Testamento* (Morcelliana; Brescia 1981) 57-118. O decálogo tornou-se o código ético fundamental do Ocidente. Embora originariamente quisesse regulamentar a vida israelita, é reconhecido universalmente como enunciação daquilo que é o ser humano autêntico. É o que pensava Paulo: “quando os gentios, que não têm a Lei, cumprem naturalmente as prescrições da Lei..., mostram que a obra querida pela Lei está inscrita no coração deles” (Rm 2,14-15).

*Sinai*, nas suas diferentes concepções e apresentações, especialmente a do Ex 19-24 e a do Dt: estas são entendidas pela fé como Palavra de Deus ao povo e como resposta deste à iniciativa divina, a melhor resposta que podia dar pela aliança de amor gratuito em que se via envolvido e se sentia eleito.<sup>8</sup> Enquanto as leis do antigo Próximo Oriente assentavam na autoridade régia, as bíblicas são essencialmente teocráticas, tendo como objectivo último a honra e o louvor de Deus.

### 2.2.1. A lei e a aliança do Sinai no livro do Êxodo

Os mandamentos aparecem na Bíblia inseridos no contexto dos grandes acontecimentos salvíficos do Êxodo. Segundo a forma como pela fé Israel se via diante de Deus, faria sentido uma aliança sem lei (como a de Abraão). Mas não fazia sentido a lei sem uma aliança. A lei posta pela fé na boca de Deus (Ex 20-23) está precedida pelo amor de Deus e pelo temor religioso reverencial do povo. Assim, o que será a resposta ética do povo mediante o cumprimento da lei não aparece motivado por qualquer interesse mas só pelo desejo de servir gratuitamente esse Deus soberano. O que Deus queria de Israel era uma vida vivida conforme à sua vontade e não a simples observância de um conjunto de leis, muitas de carácter ritual.

Portanto, o Decálogo na actual redacção do livro do Êxodo não goza de nenhuma autonomia como se se tratasse duma lei ética absoluta. Surge antes como a revelação da vontade de Jahvé ao seu povo num momento especial da sua história. Os mandamentos eram sentidos pela fé como uma graça de Jahvé, com o intuito de Israel realizar concretamente a própria vocação de “povo da aliança”. O israelita observava-os, não só porque correspondiam às exigências da própria consciência, mas porque os viam como um meio para conformar a própria vida às exigências intrínsecas da natureza da aliança.<sup>9</sup> Porque Deus elegeu para si um povo como propriedade particular e o libertou da escravidão (Ex 19) é que se observam os mandamentos, entendidos como vontade expressa de Deus (Ex 20-23).

---

<sup>8</sup> Cf. O. ARTUS, “Les deux décalogues dans la Bible”, *Le monde de la Bible* 117 (1999) 21-24.

<sup>9</sup> Esta contextualização bíblica do decálogo dentro da aliança passou a não existir nos catecismos modernos e contemporâneos, como no de Pio X. Foi bem percebida e retomada pelo recente *Catecismo da Igreja católica* (de 1992) nn. 2056-2063.

Nesta ordem de ideias, os mandamentos não podem ser vistos como simples directivas morais isoladas da relação com Deus, nem o meio pelo qual Israel conseguia a sua relação de aliança com Deus, mas antes como consequência do dom da libertação e da aliança.<sup>10</sup> Antes de qualquer exigência, o decálogo indica a comunhão oferecida por Deus: “Eu sou Yahvé, teu Deus”. O dever ético nasce do “encontro” (Ex 5,3) e da libertação experimentada. A aliança é dom e tarefa: enquanto dom exige gratidão, enquanto tarefa exige compromisso; portanto, *o compromisso ético nasce do dom*. O homem responderá do seu comportamento enquanto beneficiário. A relação com Deus não se constituía através da acção humana; o preceito ético pressupunha já a comunhão e não precisava de produzi-la ou fundá-la. Por outras palavras, o decálogo não gera a comunhão: ordena-a e alimenta-a na sua devida posição. Dirige-se a humanos que vivem *com* a lei mas não *da* lei. Delimita os confins do espaço da relação com Deus, aberto por Ele e estabelece as balizas para não perder a referência do caminho do bem. Não se pode esquecer que os mandamentos têm quase todos formulação negativa (“não matarás...”), sendo proibições mais do que propriamente mandatos.<sup>11</sup> Ora, as proibições não *prescrevem* nem *descrevem* a relação com Deus: *circunscrevem-na*, ditam o que não é aceitável no interior desse espaço de comunhão, demarcam os confins de um vasto espaço de comunhão e as margens onde esta acaba. A forma negativa precisa os parâmetros da existência diante de Deus: mais do que ditar os termos da nova liberdade ao povo, dizem em que momento essa liberdade cessaria de existir (a liberdade não se pode ditar: construi-se).

As “dez palavras” são barreiras de resguardo, no interior das quais a liberdade se inventa; imprimem a visão de um Deus que se levanta contra o que põe em perigo a vida e a liberdade que Ele quer para o seu povo; tendem a evitar que os oprimidos (no Egipto) se tornem futuramente eles próprios opressores (na “terra”, vista como prometida e dada por Deus). O Deus que libertou da opressão chama os que se podem converter em potenciais escravizadores para uma visão e um estilo de vida diametralmente oposta e para um novo naipe de

---

<sup>10</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Exodus* (Old Testament Library; SCM Press; London 1974) 438.

<sup>11</sup> Cf. A. LACOCQUE, “Tu ne commettras pas de meurtre. Exode 20,13” e P. RICOEUR, “Une obéissance aimante”, ambos em P. RICOEUR – A. LACOCQUE, *Penser la Bible* (La couleur des idées; Seuil; 1998) 103-189.

valores. Viver autenticamente em aliança com o próprio Deus é amá-lo preocupando-se com os direitos sociais e com as necessidades dos outros. Da natureza da aliança decorre um compromisso existencial ético. Israel viu-se beneficiado com a vida pelo seu Deus. A aliança exprimia a partilha dessa vida de comunhão (Ex 24,1-11). Da nova relação e vida de aliança decorria novo comportamento. A formulação negativa pode ver-se como libertadora: limitando-se a interdizer comportamentos que impedem ser livre, evitam dizer o que se deve fazer, deixando aberto o espaço onde inventar os caminhos da vida <sup>12</sup>. *Quando a aliança com Deus já era uma realidade em projecto é que surgem os mandamentos como vontade de Deus para o povo fazer circular o regime de graça da aliança e para mantê-la viva*, para permitir ao povo expandir a vida e a liberdade recebidas em autêntica felicidade.<sup>13</sup>

Portanto, a lei da aliança do Sinai não era um pressuposto para conquistar a relação com Deus, mas antes o conteúdo desta relação. A lei não era algo com que se merecia a graça de Deus, mas antes produto da graça e manifestação da relação do homem com Deus e da relação ética do homem com o homem, amado por Deus.<sup>14</sup> A lei não era a origem absoluta da relação. Só que a aliança com o Deus de “toda a terra” (Ex 19,5) não podia subtrair-se àquilo que é inevitável, mesmo nas relações humanas mais gratuitas: a reciprocidade, segundo a qual há necessariamente um dar e um receber.<sup>15</sup> E o que o povo dava passava precisamente pela sua fidelidade na vivência da lei. As exigências éticas do Sinai faziam-se brotar da própria natureza de Deus: porque Ele era justo, pretendia do homem a justiça; porque Ele era respeitoso, pretendia que se respeitasse o homem; porque Ele era misericordioso, pretendia a misericórdia; porque Ele era santo, pretendia que o povo

---

<sup>12</sup> Cf. W.H. SCHMIDT, *I dieci commandamenti e l'etica veterotestamentaria* (Studi biblici 114; Paideia; Brescia 1996) 27-42; G. von RAD, *Teología del AT*, I (Sígueme; Salamanca 1969) 251.

<sup>13</sup> Cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Decalogo e comandamenti di Dio* (Studi biblici 42; Paideia; Brescia 1977); A. WENIN, “Une loi de liberté pour vivre l’alliance”, *Le monde de la Bible* 117 (1999) 27-30; IDEM, *L’homme biblique* (Théologies; Cerf; Paris 1995); IDEM, “Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur”, *Revue théologique de Louvain* 25 (1994).

<sup>14</sup> Cf. D.J. McCARTHY, “Il Patto di Dio nell’AT”, McCARTHY - MENDENHALL - SMEND, *Per una teologia del Patto* (Collana biblica; Marietti; Torino 1972) 68, onde está a falar da aliança de Deus em geral.

<sup>15</sup> Cf. P. BEAUCHAMP, *Ley, profetas, sabios* (Cristiandad; Madrid 1977) 65.



participasse da sua santidade;<sup>16</sup> porque Ele tinha manifestado a própria vontade, devia-se-lhe obediência sempre e em tudo.<sup>17</sup> Deus tornava-se fonte de comportamento ético na vida quotidiana: “caminhar na sua presença” constituía a perfeição (Gn 17,1).

Esta íntima associação da lei à aliança veta a compreensão legalista de uma e de outra e põe em guarda contra um entendimento legalista da lei, separada da aliança. As exigências da aliança pedem ao ser humano pleno compromisso ético num empenhamento da sua vida.<sup>18</sup> E Deus não aparece como indiferente ao comportamento do homem: dá amor, quer amor; a aliança do Sinai é gratuita. Mas, ao ter carácter dialogal e relacional, ao ser de Deus com o homem, ela torna-se por si própria, para este, uma exigência, que a lei patenteia.<sup>19</sup> A eleição gratuita divina (Ex 19,5-6) não acarreta uma situação confortável, mas antes um convite a que o povo estabeleça comunhão com Deus e a empenhá-lo responsabilmente na sua efectivação: a eleição era outra fonte, também religiosa, e outro pressuposto fundamental de ética na vida. Da convicção teológica de que a comunidade era ‘povo de Deus’, ‘povo santo’, brotava a exigência de um comportamento diferente do dos outros povos. A lei proibía tergiversar e interpretar a promessa de fidelidade de Deus à sua aliança como um cheque em branco. O povo dentro da aliança era chamado à fidelidade, a pôr acções que o tornassem digno de manter-se dentro do âmbito e do círculo da aliança; e essa era a função da lei. Esta interpretação da relação entre lei e aliança excluía a participação do homem como parte igual dentro da aliança e, consequentemente, anulava ou afastava a possibilidade de a manipular. Isto supõe com razão que o homem diante de Deus não é nem se deve sentir precisamente autónomo, mas antes eticamente responsável.<sup>20</sup>

Portanto, não há distância entre o Deus que dá e o Deus que exige de Israel, estando vedada a visão que faria do Deus-Senhor um

---

<sup>16</sup> Como dirá Lv 19,2 ainda dentro da lógica da mesma aliança: “sede santos, porque Eu, Yahvé, vosso Deus, sou santo”. Esta ‘consagração’ realizava-se especialmente pela prática da rectidão e da justiça.

<sup>17</sup> Cf. Ex 20,2; Lev 19,1s; e W. PANNENBERG, *Revelación como historia* (Sígueme; Salamanca 1977) 21.

<sup>18</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Exodus* (Old Testament Library; SCM Press; London 1974) 382-383.

<sup>19</sup> Cf. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Cristiandad; Madrid 1975) 35.

<sup>20</sup> Cf. L. COENEN, “Alianza”, L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del NT*, I (Sígueme; Salamanca 1980) 92-93.

autêntico padrão e que faria passar Israel dum estado de eleito a um estado de mercenário: que faria o bem, movido pelo ganho a retirar. A filosofia ética que presidia ao relacionamento de Israel com Deus dentro da aliança não era o de ‘dou porque dás’ e ‘dou para que dês’. O que se costuma chamar “retribuição”, em Deus é antes dom gratuito. Só que o “presente” de Deus a Israel como momento da aliança só se lhe pode conceder se ele estiver realmente “presente”. E essa “presença” dentro da aliança concretiza-se no povo mediante a observância da lei. Se se ausentar da aliança pela infidelidade à lei, corta a possibilidade do fluir da graça da aliança até ele.<sup>21</sup> Os mandamentos de Ex 20 formularam as exigências da aliança em termos éticos que o povo entendia: “não matarás”, “não cometerás adultério”, “não furtarás”... Isto proibia espiritualizar ou volatilizar a aliança e as exigências da lei. O aspecto exterior que a revelação de Deus no Sinai também tinha impedia Israel (e o homem de todos os tempos) de encaixar Deus só dentro de boas intenções da consciência religiosa.<sup>22</sup>

### 2.2.2. A lei e a aliança no Deuterónimo

O Dt exprime uma nova concepção da aliança do Sinai pela sua renovação nos planaltos de Moab. Enquanto no Ex a observância da lei não condiciona a aliança, no Dt sim. Aqui prima a força da exortação a “amar, servir, temer só Yahvé”, dizendo-se que a resposta adequada a dar à iniciativa amorosa e gratuita de Yahvé é cumprir a sua vontade expressa nas cláusulas da aliança: a lei. A seriedade e responsabilidade da relação do povo com Deus exigia dele fidelidade ética. Todavia, de tal maneira se insistia na ética que se colocava o futuro dessa relação nas mãos do povo, abrindo-o a duas possibilidades alternativas, dependentes do cumprimento ou não cumprimento da lei: a prosperidade, o bem e a felicidade a todos os níveis, no primeiro caso, ou a desgraça, no segundo. Ou seja, a falta de ética pela infidelidade aos mandamentos, preceitos, estatutos e ordenações de Deus condicionava a manutenção do indivíduo dentro da aliança, sujeitando-se o infractor ao castigo ou às maldições previstas pela lógica desta aliança condicional.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cf. P. BEAUCHAMP, *Ley, profetas, sabios* (Cristiandad; Madrid 1977) 226.

<sup>22</sup> Cf. B.S.CHILDS, *Exodus* (Old Testament Library; SCM Press; London 1974) 384; J. L' HOUR, *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 14; Katholisches Bibelwerk; Stuttgart 1967).

<sup>23</sup> Cf. G.E. MENDENHALL – G.A. HERION, “Covenant”, *The Anchor Bible Dictionary*, I (ed.

Por aqui vemos que esta concepção do relacionamento com Deus visava uma interpretação religiosa dos males físicos, dizendo que são castigo de Deus pelo reprovável comportamento ético do sofredor: o mal físico seria castigo do mal moral. O Dt interpretava nomeadamente a catástrofe nacional do Exílio de Israel (nova situação histórica, provavelmente desconhecida quando se compuseram os textos sobre a aliança no Ex), fazendo pensar que ele era o castigo de Deus correspondente às maldições condicionais previstas no formulário da aliança apresentado pelo Dt (por exemplo, 28,1-68).<sup>24</sup> O Dt quer ser uma “explicação da lei”, uma sua *actualização* para o tempo presente do Exílio. O que mais importa a esta reinterpretação humanitária das prescrições anteriores e existentes, igualmente atribuídas a Deus e feitas remontar ao Sinai, é a atitude fundamental do ser humano relativamente à vontade de Deus. Apela para os sentimentos e põe o problema da obediência à consciência colectiva e individual.<sup>25</sup> É uma interiorização dos princípios éticos do Decálogo, repetido quase à letra aqui no Dt (5,6-22), englobando sinteticamente todos os sectores da vida humana.<sup>26</sup>

Portanto, o Dt, com fim pedagógico e percepção psicológica, reinterpreta a aliança do Sinai para apelar à conversão do povo e a atitudes éticas: explora mais um dos elementos da aliança, o da lei. Enquanto a aliança do Sinai no Ex atenta no *conteúdo*, a *relação de graça* com Deus, a sua renovação deuteronómica em Moab atenta mais no *objectivo* a atingir a *fidelidade* a Deus mediante o cumprimento da lei, resultante numa vida feliz em boa relação com todos e com Deus: “Ponho hoje diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a desgraça. Se escutas os mandamentos de Yahvé, teu Deus..., se amas a Yahvé, teu Deus, se segues os seus caminhos e guardas os seus mandamentos, preceitos e normas, viverás... Mas se não escutas..., eu vos declaro hoje que perecereis sem remédio... Ponho diante de ti a vida ou a morte, a

---

D.N. FREEDMAN (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 1179-1188; M.D. GUINAN, “Mosaic Covenant”, *The Anchor Bible Dictionary*, IV, pp. 905-909.

<sup>24</sup> Cf. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* (Analecta biblica 21A; Biblical Institute Press; Roma 1978) 157-205; A.J.R. COUTO, *A aliança do Sinai* (Pontifícia Universidade Urbaniana; Valadares 1990) 132-152.

<sup>25</sup> Cf. G. von RAD, *Deuteronomio* (AT 8; Paideia; Brescia 1979) 19-24.

<sup>26</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (SCM Press; London 1979) 211-213.

bênção ou a maldição. Escolhe a vida, para viveres..., amando a Yahvé, teu Deus” (30,15-20). A habilidade de resumir a lei em termos de “amar a Deus com todo o coração, com toda a mente e com todas as forças” (6,4-6) é um aviso contra qualquer entendimento dos textos bíblicos como legalismo. Este não se nota no Antigo Testamento bíblico, que tinha no amor de Deus e do “próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18) o mandamento principal que vivificava todas as leis particulares e a vida do hebreu. O Antigo Testamento, que emanou leis a favor dos grupos sociais mais necessitados, estendia este “próximo” a todos os débeis, pobres, órfãos, viúvas, doentes, estrangeiros e escravos.<sup>27</sup> O próximo, fosse quem fosse, não se devia enganar e danificar, nem abusar dele (Ex 20,13-16; Lv 19,11-16).

A ligação de Deus à lei por parte do povo acrescentou uma dimensão importante à visão israelita do mundo: as faltas de ética consideravam-se ofensa a Deus. E também conseguiu colocar a ética na matriz da história humana e nutriu este conceito de padrões éticos, com os quais se punha Deus em conexão. Isto vê-se, por exemplo, nos protestos de Job e na argumentação colocada na boca de Abraão: “o Juiz de toda a terra não há-de proceder rectamente?” (Gn 18,25).<sup>28</sup>

### 2.2.3. A transição da pureza ética para o legalismo

Embora não se saiba apontar com precisão o início exacto do fenómeno, a partir de um determinado momento as leis de Israel, designadamente as leis do Êxodo, deixaram de ser interpretadas com este dinamismo original que os textos da aliança do Sinai reflectem. A compreensão legalista da lei deve ter sido preparada já no período pós-exílico, naturalmente ao longo de um processo lento e, em parte, imperceptível. As frequentes pontualizações do Cronista de que esta ou aquela acção cultural se celebrou em perfeita conformidade com as prescrições da *Torah* já preludiam esta situação; e também já tem um carácter legalista o modo como se entendem as leis sobre a alimentação em Dan 1, uma narração que procede dos tempos da diáspora persa; de qualquer forma, o legalismo das prescrições sobre a pureza legal começou

<sup>27</sup> Cf. Lv 19,14-34; 25,35-43; Dt 10,18-19; 1Re 17; 2Re 4; Am 2,6-7; 4,1; 5,11; 4-6; Os 10,12-13; Is 1,17; 3,14-15; 58,6ss; Jr 22,3.

<sup>28</sup> Cf. S. GREENGUS – R. SONSINO, “Law”, *The Anchor Bible Dictionary*, IV (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 242-254.

numa época remota; a *passagem ao legalismo* da *torah* foi um processo que se levou a termo em épocas diversas, de acordo com os vários conteúdos. Certo é que nas épocas mais tardias do Antigo Testamento a lei se converteu numa magnitude absoluta e num bloco fixo e autónomo, cuja disposição salvífica e profunda ligação com a aliança já não era evidente. “Deixou a função de serva e passou a ser um ditador que gerou autoritariamente a própria comunidade. Deste modo converteu-se finalmente numa ‘lei’ no sentido corrente da palavra; uma lei que devia ser respeitada palavra por palavra e até letra por letra”.<sup>29</sup> O Judaísmo, especialmente pelos fariseus, encerrou Deus na Lei, criando uma ética de integrismo. A relação aliança-lei foi invertida: em lugar de se atribuir o papel fundamental à aliança como dom salvífico, colocaram-se os mandamentos em primeira linha, como premissas da aliança. Destarte, a salvação e a aliança ficavam na dependência da observância dos mandamentos e deixavam de aparecer como dom gratuito para aparecerem como fruto da ascese e da conquista do homem. A iniciativa passava de Deus para o homem. Tal inversão da situação original levava até às últimas consequências a constante tentação do homem religioso de colocar a sua esperança em normas concretas que garantam automaticamente a salvação, em vez de se colocar na perspectiva da fé, que considera a salvação como dom da graça de Deus e tudo o bom como consequência desse dom.

### 2.3. *A ética da vida na pregação profética*

Nos discursos dos profetas em Israel (como na Mesopotâmia) encontram-se raras referências a códigos legais e mesmo ao decálogo. Na sua ética não tinham diante de si um catecismo escrito com o decálogo ou a lei do grande legislador Moisés, embora conheçam o seu conteúdo, que aprofundam e especificam ou para o qual remetem vagamente. Os profetas não eram moralistas nem reformadores sociais; anunciavam a vontade de Deus e denunciavam os males cometidos pelos seus correligionários. Exigiam obediência à palavra de Deus que captavam e da qual se sentiam depositários, intérpretes e arautos, mais do que tutores duma lei escrita.<sup>30</sup> Censuravam a desobediência à palavra

<sup>29</sup> G. von RAD, *Teología del AT*, I (Sígueme; Salamanca 1969) 260 (cf. 260-261).

<sup>30</sup> Cf. E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento* (Morcelliana; Brescia 1981) 35-43.

de Deus e a violação ou ruptura da aliança.<sup>31</sup> Com esta, estimulavam, criticavam e superavam a moral dos contemporâneos, que não era granítica e intangível mas em progresso orgânico para a perfeição que alcançará em Jesus. Eles, nas suas exigências éticas, iam para além do estatuído: ir ao templo prestar culto a Deus sem respeitar os direitos humanos, a vida e a propriedade das pessoas e conculcando a sua dignidade na exploração sem escrúpulos é uma contradição aberrante.<sup>32</sup> Os seus discursos frequentemente deixam transparecer um ideal ético.<sup>33</sup> As superiores exigências éticas correspondiam a concepções superiores sobre Deus justo, santo, salvador e criador e fundavam-se nelas. Enquanto a sabedoria tradicional pensava que a prosperidade e o luxo indicavam a retribuição favorável de Deus e a pobreza a punição pelo pecado (teologia dos amigos de Job: por ex., 8,1-22),<sup>34</sup> os profetas clássicos subvertem esta ideia e proclamam, antecipando a mensagem de Jesus, que Deus não está com os ricos mas com os pobres e oprimidos (Am 3,9-4,3; Jr 22,16; Ez 16,49).<sup>35</sup> Nas suas preocupações éticas esteve especialmente a justiça social. Eles marcaram a religião de Israel com um sentido ético, com uma preocupação pelos mais débeis que já se encontrava antes deles e também no Egipto, na Mesopotâmia, entre os Hititas e em Ugarit. Amós, porém, com energia inigualável antes dele, converte a justiça, o direito e a moral social no ponto central da sua ideia sobre o relacionamento dos homens com Deus.<sup>36</sup>

Alguns profetas do tempo do Exílio intuíram que o código genético, princípio de acções éticas, tinha de ser radicalmente substituído. A lei escrita em pranchas de pedra e imposta desde fora, a do Sinai, estava constantemente sujeita a violações porque a sua observância dependia do ser humano. Tornava-se necessário evoluir para outro género de lei,

---

<sup>31</sup> Cf. Os 6,7; 8,1; Jr 11,10; 22,9; 31,32; Ez 20,37.

<sup>32</sup> Cf. Am 2,6-8; 4,1-3; 5,21-25; 6,1-6; Os 4; Miq 6,6-8.

<sup>33</sup> Cf. 1Re 21,17-19; Is 1,15-17; Jer 22,13-17; Am 5,12-15; 8,4-6; Miq 3,9-11; etc.

<sup>34</sup> Cf. C.A. NEWSOM, "Job and His Friends: A Conflict of Moral Imaginations", *Interpretation* 53 (1999) 239-253.

<sup>35</sup> Cf. T.L.J. MAFICO, "Ethics (OT)", *The Anchor Bible Dictionary*, II (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 645-652; W.C. KAISER, *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids 1983); R.E.O. WHITE, *Biblical Ethics* (Atlanta 1979).

<sup>36</sup> Cf. J.L. SICRE, «Com los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel (Cristiandad; Madrid 1985); IDEM, *Profetismo en Israel* (Verbo divino; Estella 1997) 387-411.

uma lei interior, inserida no órgão agente, que faria com que a pessoa pela fé se adaptasse perfeitamente à vontade de Deus e, logo, à prática do bem. Os profetas põem o próprio Deus a anunciá-la: “concluirei com os israelitas... uma nova aliança, não como a aliança que concluí com os seus pais, quando lhes peguei na mão para os tirar do Egipto, aliança que eles romperam; esta será a aliança que concluirei com os israelitas...: *porei a minha lei no seu interior e nos seus corações a escreverem*” (Jr 31,33); “dar-vos-ei um coração novo, infundirei em vós um Espírito novo, tirarei da vossa carne o coração de pedra e dar-vos-ei um coração de carne; *infundirei em vós o meu Espírito e farei que vos comporteis segundo os meus preceitos* e observeis e pratiqueis as minhas normas” (Ez 36,26-27). Era a intuição de uma “nova aliança” ou novo regime de relação com Deus, em que à Lei se sobrepunha o próprio Espírito de Deus a agir dentro do ser humano. Uma renovação interior pela fé torná-lo-ia apto a cumprir fielmente a vontade de Deus relativamente aos homens. Quem obedecesse a esse princípio de acção teria invariavelmente excelente comportamento ético. Era a ética do coração, a obediência directa ao Espírito de Deus, tornado motor impulsionador de cada crente. Não só dava a luz para saber em que sentido agir, mas também a força para tal. Paulo apóstolo fará destes dois textos (2Cor 3,3.6-8) a alavanca para a promoção da mais alta qualidade na ética.

#### 2.4. A ética na literatura sapiencial

Israel descobriu outra fonte de moralidade na experiência sapiencial do real, a ética do bom senso, que nem por isso deixava de ter fundo religioso: o princípio da sabedoria ética era a piedade ou o temor reverencial do Senhor.<sup>37</sup> Por “sabedoria” os sábios de Israel entendiam a consciência reflexa e reflectida sobre as realidades da vida e a experiência quotidiana, sobre o universo cósmico, antropológico e histórico. Esta sabedoria descobria a melhor forma de orientar a vida do ser humano no dédalo do quotidiano, segundo a própria experiência e a das gerações passadas, de maneira a viver em harmonia com o mundo e com a sociedade. Era apresentada em forma de exortação mais do que de mandamentos e preceitos divinos.

---

<sup>37</sup> Pro 1,7; 9,10; 15,33; Sl 111,10; Job 28,28; Sir 1,14.18.20; 19,20; 25,10-11; 40,25-27.

O apelo a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da rectidão, da autenticidade e da verdade, assentava na ideia de que o ser humano fazendo o bem e fugindo do mal estava a reverberar e concretizar no mundo a *ordem primordial imposta por Deus no cosmo, na história e no ser humano segundo um plano de harmonia diferencial entre todos os seres*. Na sua vida, o ser humano devia harmonizar-se com essa ordem primordial. Violar os princípios éticos era atentar contra o sentido incorporado por Deus no mundo, considerado como criado por Ele; era introduzir nele o caos e dar azo à desordem.

Essa ideia da ordem cósmica e definição das funções de todos os seres criada pela divindade “no princípio” de tudo, Israel herdou-a da cultura e religiosidade do antigo Próximo Oriente. No Egipto era expressa pelo conceito de *ma'at*, que marcava a diferença e ordem entre os seres e mantinha o mundo em movimento.<sup>38</sup> Na Mesopotâmia encontrava-se o conceito análogo sumério dos *me*.<sup>39</sup> O conceito correspondente em Israel era o de *tsédeq*, a “justa ordem” estabelecida por Deus na criação dos seres e das suas funções: uma força cósmica envolvente que permeava e dava coesão às várias componentes da recta e “justa ordem” criada num todo bem integrado e harmonioso, ordenador das justas relações entre os homens; estas justas relações diziam-se em hebraico *tsedaqah*, “justiça”, que realizava essa ordem. A *justiça* entre os homens efectivava a *justa ordem* determinada na criação e correspondia a ela. Pelo contrário, no injusto reflectia-se a gravidade ética da sua acção: um atentado contra a ordem estabelecida pelo Criador e uma violação da mesma.<sup>40</sup> Para os sábios de Israel, era na ordem primordial da criação que radicava o fundamento e a motivação da ordem ética humana. A moralidade pertencia à ordem universal e assentava as suas bases nela: o sábio sentia-se interpelado por uma vontade ordenadora, a que não se podia escapar. Era como se do seio da criação emanasse continuamente um convite aos homens a deixarem-se

---

<sup>38</sup> Cf. J. ASSMANN, *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten (C.H. Beck; München 1990) 32-39.

<sup>39</sup> Cf. H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (BZAW 101; Berlin 1966) 115-118.

<sup>40</sup> Cf. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen 1968) 66-77.



conduzir nas decisões da sua vida pelo apelo da ordem primordial, que nalguns textos se identifica com a “sabedoria” (Pro 8; Job 28; Ba 3,9-4,4; Sir 24,1-22, outra prosopopeia da “sabedoria”, que conclui assim: “quem obedece a mim não fica envergonhado e os que em mim se exercitam não chegam a pecar”).<sup>41</sup>

Esta sapiência bíblica supera os conceitos tradicionais da ética filosófica ou teológica, fundados na abstracção, na metafísica, nos valores da liberdade, da consciência, do dever, etc. Quer antes comunicar um saber estritamente pragmático, directivas para guiar a vida segundo a ordem imanente, que a fé considerava como um universo de leis primordiais estabelecidas por Deus. Põe o ser humano defronte da obrigação de rejeitar o mal e de escolher o bem, para harmonizar a vida humana com a ordem cósmica, pautando o humano concreto pelo plano divino universal.

Portanto, a ética dos sábios bíblicos baseava-se em dois pilares: na ordem primordial do mundo cósmico, antropológico e histórico, e no temor de Deus, que consistia precisamente em respeitar essa ordem. Note-se que esta ordem cósmica imutável em si não se exprimia em regras rigidamente fixas. O sábio não estava cheio de seguranças morais; permanecia aberto a novas experiências, por a fé lhe dizer que a sua vida não era determinada por regras terrenas mas pela misteriosa razão cósmica, obra de Deus, que, com o imponderável, pode alterar os planos humanos e reclamar uma actualização deles (Job 11,7; 38-39). Tarefa do sábio era descobrir o verdadeiro valor, a atitude correcta e justa em cada situação. É que certas realidades têm valor diferente segundo o tempo em que se apresentam ao homem, ou são ambivalentes, apresentando um lado bom e outro mau, útil ou nocivo: “defronte do mal está o bem, diante da morte está a vida; assim, diante do piedoso o pecador” (Sir 33,14). Sábio era quem aprendia a difícil arte de encontrar e escolher o aspecto justo na ambiguidade, complexidade e até contraditoriedade das coisas. Por isso, suspeitava de atitudes apressadas e agia com prudência, moderação<sup>42</sup> e flexibilidade, em linha com sábios extrabíblicos.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Cf. G. von RAD, *Israël et la sagesse* (Labor et fides; Genève 1971) 169-206.

<sup>42</sup> Cf. Pro 11,2; 13,11; 19,2; 21,5; 28,20,22; Sir 16,25; 34,22; 35,3.

<sup>43</sup> Por ex., SÓFOCLES (séc. V a.C.), *Antígona*, vv. 710-715. Cf. E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento* (Morcelliana; Brescia 1981) 211-283.

O povo de Israel assentava a sua ética na consideração de fé de que Deus é justo juiz e, num certo período da sua história, na crença da retribuição divina terrena e segundo justiça equitativa. Como Deus só pode ser justo, só pode exercer a justiça. Aliás, Israel partilhava com os circunvizinhos do antigo Próximo Oriente a crença de que a divindade era fonte e garante da justiça. Yahvé era o Deus de justiça e o que a exercia em toda a terra (Gn 18,25); os humanos que a exerciam (reis, juízes, sacerdotes, profetas) eram considerados como nomeados pelo próprio Deus e seus representantes (Dt 1,16-17; 18,13-22). O principal papel do rei era administrar a justiça na terra como deputado de Deus (2Sm 8,15; 3,4-15.28) e salvaguardar os direitos dos pobres, dos órfãos e das viúvas (Sl 72,1-4.13-14). No Sl 82, imprecatório, Deus é representado a tomar radicalmente partido pelos injustiçados contra os endeusados governantes e juízes, por se ‘demitirem’ do dever de aplicar a justiça a favor dos pobres, dos órfãos e débeis. A ética do Antigo Testamento relativamente à vida visava uma sociedade igualitária em que cada israelita fosse suficientemente compassivo para cuidar dos necessitados e excluídos. No caso de quebra total da justiça, como o denunciado pelo Sl 82, o israelita pedia directamente a Deus que a restaurasse (v. 8). Porque Deus era o seu Senhor, cada israelita devia ser um reflexo da justiça de Deus sendo justo.

### **3. Orientações éticas para a vida no Novo Testamento**

O Novo Testamento tem com o Antigo uma relação linear mas também de tensão: caracteriza-se pelo comum e pelo diverso, pela integração e pela resistência, pela proximidade e pela distância, pela afirmação e pela negação, pela aceitação e pela rejeição. Na Igreja cristã o Antigo Testamento é apreciado e criticado. Esta tensão verifica-se especialmente na ética perante a vida. Por um lado, a passagem do Antigo ao Novo Testamento parece marcar uma ruptura, ao enfatizar que o que se torna critério de comportamento e medida das directivas éticas é o amor ao próximo (Rm 13,8-10). Por outro, foi precisamente no campo da ética que o Antigo Testamento exerceu mais influência na mentalidade cristã, o que não é muito bom sinal, pois, se o cristão pode prescindir do Antigo Testamento, é precisamente para o seu comportamento ético.

Para os escritores neotestamentários, a ética como tal não é um fim principal a alcançar. Os cristãos em si não tinham mais capacidade para aderir à virtude do que os orientados pelos filósofos greco-romanos. Mas a sua compreensão religiosa da salvação, incluído o perdão dos pecados, constituía mais forte ímpeto para uma vida conforme com uma vida digna do Senhor. O fundamento para uma ética na vida não é uma pregação baseada em grandes exemplos ou modelos de vida, mas sim a salvação operada por Deus em Jesus. O ensino de Jesus, embora encerre orientações morais (como a recusa do divórcio: Mt 19,1-9 e Mc 10,2-12),<sup>44</sup> não foi conservado como um código ético ou legal. Pretendia-se que orientasse aqueles que desejavam ser discípulos de Jesus, em quem viam a suma expressão daquilo que Deus quer dos homens. O próprio evangelho de João, a mais elevada elaboração do pensamento de Jesus, não conserva ensinamentos éticos d'Ele, a não ser o “mandamento novo” do amor mútuo e do serviço aos outros (Jo 13,12-16.34-35). O Novo Testamento não formula mandamentos e preceitos que deveriam substituir os do Antigo na condução da vida cristã, nem os seus imperativos são parte de um código legal com nova aplicação. Não é possível reduzir a ética do Novo Testamento a fórmulas e regras morais particulares. O que se pode é apresentar a questão desta outra maneira: enquanto o Israel bíblico identificava a ética com a Lei mas o judaísmo a fez degenerar numa preocupação por actos externos sem uma necessária correspondente fidelidade interior a Deus, o magistério de Jesus propõe uma qualidade de fé em Deus que perpassa todas as áreas da vida humana: social, intelectual, espiritual e moral.<sup>45</sup>

### 3.1. A ética da vida no “evangelho” de Jesus

Se é controverso que o evangelho gere uma moral e se as aberturas do evangelho à mais elevada forma de existência humana não são formalizáveis em regras codificadas de comportamento, não restam dúvidas de que o evangelho configura um estilo de vida fundado numa

---

<sup>44</sup> O *matrimónio* é visto como comunidade de vida e de amor, na união de “uma só carne” dos esposos: afirmam-se os valores da fidelidade, indissolubilidade e entrega, no seu significado global, que abrange toda a realidade do matrimónio e da família. Mas as minúcias da casuística moral (por exemplo, sexual) são desconhecidas do evangelho.

<sup>45</sup> Cf. L.D. HURST, “Ethics of Jesus”, *Dictionary of Jesus and the Gospels* (eds. J.B. GREEN – S. McKNIGHT) (Intervarsity Press; Leicester 1992) 210-222.

relação do ser humano com Deus e impulsiona o crente a viver eticamente o mais alto ideal de vida humana, no máximo apreço por ela. O evangelho é o testemunho da melhor atitude face à vida: uma atitude positiva que realiza o seu ideal na doação aos outros, até atingir o paradoxo: “quem ama a sua vida perdê-la-á e quem neste mundo aborrece a sua vida conservá-la-á para a vida definitiva” (Jo 12,25). O evangelho é antes de mais uma palavra de vida: “Eu vim para que tenham a vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).<sup>46</sup> Mesmo o leitor menos prevenido, ao abrir o evangelho, percebe que não abre gavetas de receitas éticas: descobre o “feliz anúncio” de vida ao máximo e sente a força de um convite a torná-la realidade em espírito de comunhão com os outros e com Deus.<sup>47</sup> E os que dão corpo a esse projecto de vida em pleno sentem-se chamar “felizes” nas “bem-aventuranças”, que são a “boa nova” concentrada.

### 3.1.1. A ética e o ‘sermão da montanha’

O mais volumoso epítome do ensino de Jesus com carácter programático foi-nos legado por Mt 5,1-7,29, no chamado ‘sermão da montanha’. Mas ele não é propriamente um naipe de princípios éticos ou mais uma proposta ética, como as dos filósofos contemporâneos. Supõe antes uma nova interpretação da vida, que, isso sim, gera uma conduta ética exemplar. Não deve ser considerado como uma lei melhorada, mas como descrição da vida no “reino de Deus”.<sup>48</sup> O que decisivamente distingue uma comunidade orientada por normas meramente éticas da comunidade cristã é que esta é exortada à misericórdia e ao perdão, medida da atitude do cristão diante de Deus: a misericórdia e o perdão que se esperam de Deus sejam praticados pelos cristãos, como prolongamento da própria misericórdia de Deus (que por sua vez se volta sobre quem a

---

<sup>46</sup> Cf. encíclica de JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, 29-51.

<sup>47</sup> Cf. D.O. VIA, *The Ethics of Mark's Gospel in the Middle of Time* (Fortress Press; Philadelphia 1985); B.D. CHILTON – J.I.H. McDONALD, *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (SPCK; London 1987); A.E. HARVEY, *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (Trinity; Philadelphia 1990); R. HIERS, *Jesus and Ethics: Four Interpretations* (Westminster; Philadelphia 1968); J.L. HOULDEN, *Ethics and the New Testament* (Penguin; Baltimore 1973); T.W. MANSON, *Ethics and the Gospel* (SCM; London 1960); A.N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (Harper; New York 1950); R. MOHRLANG, *Mathew and Paul on Ethics* (SNTSMS; 48; University Press; Cambridge 1983).

<sup>48</sup> Cf. R. GUELICH, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (Word; Waco, TX 1982).

exerce gratuitamente).<sup>49</sup> Os que praticam a retaliação retribuindo mal por mal, mais do que praticar um acto heróico cederam ao mal. Se havia um sob o domínio do mal, com a retaliação passa a haver dois: o mal propaga-se por contágio enquanto a espiral do ódio e da vingança não for absorvida e neutralizada pelo amor que perdoa. Esta ênfase na misericórdia deixa claro que o fito da comunidade cristã se eleva por cima do perfeccionismo moral de um grupo austero que pune as transgressões. Para o Novo Testamento o que deve motivar as pessoas é a compaixão e a misericórdia e não um leque de normas morais com apelo à razão. É a compaixão que move o ‘bom samaritano’ a cuidar até do seu inimigo (Lc 10,29-37). Quem ama o inimigo com gentileza exemplifica a misericórdia de Deus: “sede compassivos como o vosso Pai é compassivo” (Lc 6,35-38) e supera sem medida o nível meramente ético.

A regra de ouro da ‘ética’ de Jesus foi: “tudo o que quereíeis que os homens vos fizessem, fazei-o também vós a eles, porque nisso consistem a Lei e os Profetas...; se amais os que vos amam, que mérito tendes? Também os pecadores amam os que os amam...; com a medida com que medirdes se medirá para vós” (Mt 7,1-2.12 e 5,42-48; Lc 6,31-38). Esta máxima ética era bem conhecida da antiguidade, especialmente do judaísmo, mas na forma negativa.<sup>50</sup> Jesus dá-lhe tom positivo, bastante mais exigente. Obviamente, a máxima “se amais os que vos amam, que mérito tendes?” não se pode entender de forma redutora, como se só devêssemos estimar os que nos odeiam. O seu bom entendimento vai no sentido de repudiar qualquer ideia de contrato moral com Deus. Jesus encoraja a bondade desinteressada que não espera ser paga. Mesmo quando acrescenta “serás recompensado na ressurreição dos justos” (Lc 14,14; cf. Mt 6,1-6), não há razões para entender essa recompensa como algo extrínseco à boa acção e à personalidade humana: ela consistirá na confirmação do recompensado como pessoa que tem gosto em fazer o bem pela incalculável bondade do seu coração e visa construir uma personalidade que, em definitivo, se sentiria bem na presença de Deus. A recompensa que Jesus oferece está aberta

---

<sup>49</sup> Cf. Mt 5,7.23-24; 6,12.14-15; 7,1-5; 18,21-35; Mc 11,25; Lc 15,1-32; Sir 28,1-5.

<sup>50</sup> Cf. Tb 4,15; carta de Aristeias; Targum de Lv 19,18; Filon. No rabino Hillel a regra de ouro soa assim: “o que não desejas que te façam não o faças a outros; isto é a Lei, tudo o resto é comentário”.

precisamente àqueles que reconhecem que não a podem ‘ganhar’ (Lc 18,9-14): ela é, em definitivo, o próprio Deus em comunhão com o agente. O princípio de Jesus que leva a um comportamento ético e que assegura a recompensa está determinado pela sua afirmação de que a vida tem de ser vivida na presença de Deus. Segundo Jesus, Deus dá o que cada um precisa, não o que cada um ganhou, como se vê da parábola dos operários chamados para a vinha (Mt 20,1-16) ou da parábola dos “servos inúteis” (Lc 17,7-10).<sup>51</sup>

A propósito do jovem rico que perguntou a Jesus o “que devia fazer para herdar a vida eterna”, surgiu entre os discípulos a questão: “quem poderá salvar-se?” como se dissessem: se não se salvam os ricos ou privilegiados, quem se salvará? Mas Jesus não respondeu que é fácil para os desfavorecidos salvar-se; antes declarou que a salvação é impossível como conquista para os humanos mas possível como graça para Deus (Mc 10,17-27): assim minava todo o sistema contratual, sob cuja lógica o jovem operava. É significativo que o ponto culminante da narrativa é a exigência de Jesus: “falta-te uma coisa...; segue-me”. Jesus requer mais do que o Antigo Testamento (indicado na frase “conheces os mandamentos”): é a adesão ao seu projecto de amor total e não a observância da Lei que é a porta para “a vida definitiva”. As exigências éticas da “boa nova” de Jesus não se fundam em que os crentes são capazes de as cumprir, mas em que à graça de Deus tudo é possível realizar em favor daqueles que pela fé vivem e agem nela.

Esta *ética total* também tem a ver com a “pureza de coração”, proclamada pelas bem-aventuranças. Estas, antes que imperativo *ético* e exigência moral, são o anúncio e a carta magna da felicidade. Ver as bem-aventuranças como *mera ética*, nem que fosse mais exigente do que a lei judaica, seria privá-las do carácter de “boa notícia” que têm. Elas dão a certeza de que Deus saiu prévia e gratuitamente ao encontro do ser humano para o tornar feliz. Concretamente, a “pureza de coração” é a recta intenção, a disposição interior da pessoa íntegra, autêntica, sincera, diáfana. O puro de coração é vertical, feito de justiça, honestidade e lealdade, espelho da clareza de Deus; é o que não tem o coração tortuoso, mas leal, sem pregas, que cultiva a verdade, a inteireza e a

---

<sup>51</sup> Cf. G.N. STANTON, “Sermon on the Mount”, in *Dictionary of Jesus and the Gospels* (eds. J.B. GREEN – S. McKNIGHT) (Intervarsity Press; Leicester 1992) 735-744.

transparência. A exigência do “coração puro” determina radicalmente o comportamento ético, a relação com Deus e com o próximo; abarca todo o ser, em profundidade e autenticidade, e incide em todas as esferas do agir ético. A “pureza de coração” supera a moral legalista. Não é por acaso que o anunciador das bem-aventuras não se contentou com cumprir leis mas procurou realizar o espírito da lei. O contrário da *pureza do coração* não alcança os níveis mínimos da ética: é a duplicidade, a falsidade, as segundas intenções, a mentira, a hipocrisia, a dureza e cegueira de coração que fecha os olhos à virtude. O desafio ético com que o cristão afinal se confronta é traduzir no quotidiano o espírito das bem-aventuras.

### 3.1.2. Jesus e a Lei

Uma forma de captar a postura de Jesus face à vida é acompanhar de perto o seu entendimento da Lei e a polémica contra os defensores dela, tão importante para a sua mensagem ética que nenhum evangelista a silencia, mas, ao contrário, lhe dá alto relevo. Nesta polémica encontramos duas filosofias e *duas atitudes face à vida*: a dos *fariseus*, que tinha como grande objectivo salvar a observância da lei a qualquer preço, mesmo à custa da vida de um sofredor, e a de *Jesus*, que acima de tudo estava pela vida humana, redimensionando o sentido das leis de modo a pô-la em primeiro lugar na escala de valores. Típica é a questão da provisão requerida para os pais idosos (Mt 15,3-9 e Mc 7,9-13: “E vós, porque transgredis o mandamento de Deus em nome da vossa tradição? Porque Deus disse ‘honra teu pai e tua mãe...’; mas vós dizeis que quem declarar ao seu pai ou à sua mãe ‘os bens com que poderia ajudar-te ofereço-os ao templo’ já não está obrigado a sustentar o seu pai e a sua mãe. Assim invalidais a palavra de Deus em nome da vossa tradição” (Mt 15,3-6). Esta invectiva é particularmente acutilante, pela artimanha moralista, que descuidava a vida sagrada dos pais com pretenso apoio, aleivoso, numa lei judaica: segundo esta, os bens dedicados ao templo (*korbân*, *oferta* em aramaico) adquiriam carácter sagrado, que proibia daí em diante aos pais reclamá-los. Este voto, fictício (por não supor uma verdadeira doação), era um ardil odioso e egoísta de livrar-se do dever humano, consagrado no decálogo, de tratar bem os pais. Os rabinos, mesmo reconhecendo o seu carácter imoral, consideravam válido semelhante voto. Enquanto os mestres *fariseus* faziam especialistas no conhecimento da *Lei* judaica, *Jesus*

ensinava a agir a favor da *vida*, própria e alheia. A incompatibilidade de Jesus com os fariseus a respeito da Lei devia-se às suas *diferentes concepções de Deus: para os fariseus*, Deus era o dador da Lei, que aprovava e recompensava os que a observavam; *para Jesus*, era o Pai celeste que ama todos os seus filhos, mesmo os tresmalhados, e cuja graça é uma força dinâmica que conduz ao amor e redime. A base da ética e da obediência não era a *lei* natural nem a Lei do Antigo Testamento, mas antes a *espiritualidade* nova que Jesus preconizava sobre Deus e o ser humano: Deus visto como Alguém que ama apaixonadamente a vida dos humanos e estes como tendo a sua máxima realização na comunhão com Deus.<sup>52</sup> O debate de Jesus contra os escribas e fariseus sobre a interpretação da Lei reflecte um mais alto grau de obediência à vontade de Deus do que as interpretações advogadas por eles (Mc 7,1-13; 10,2-12).

Contrariamente aos fariseus, Jesus não foi o último grande legislador, nem um legalista. A sua abstenção de ditar leis, mais do que rebeldia contra elas, era um acto de responsabilização e de confiança no ser humano: os que pela fé se sentem na graça recebida de Deus mediante o seu Espírito tendem a exprimi-la em actos concretos em favor do outro, para ela não definhar. Tal atitude inovadora custou a Jesus a ameaça de morte e contribuiu para esta: “por isso, os judeus perseguiam Jesus, porque fazia estas coisas ao Sábado” – diz Jo 5,16 depois de relatar a cura do doente da piscina de Betesda. A ética de Jesus não se pautava por normas estabelecidas. O grande *critério e norma absoluta de acção* era *o bem da pessoa humana, vista como filho de Deus e amada por Ele*: tudo o que contrariasse o bem concreto da vida da pessoa deveria ser evitado, em troca de acções e atitudes favoráveis à vida humana. Como já no Antigo Testamento, todas as orientações éticas sobre a vida que a fé atribui a Deus (palavras, mandamentos, normas, vontade...) são sempre a favor do ser humano. Este princípio básico é que ditava a atitude a tomar em cada situação. A ética da Bíblia põe os *valores* humanos definitivos por cima dos *interesses*.

Desde este ponto de vista, Jesus criticou as interpretações contemporâneas da Lei.<sup>53</sup> As regras e distinções morais na aplicação da *Torah* à

---

<sup>52</sup> Cf. P. SARDI, “Vida”, *Diccionario teológico interdisciplinar*, IV (L. PACOMIO e outros) (Verdad e imagen 69; Sígueme; Salamanca 1983) 615-639.

<sup>53</sup> Cf. R. BROOKS, *The Spirit of the Ten Commandments*. Shattering the Myth of Rabbinic Legalism (Harper & Row; San Francisco 1990).



acção das pessoas, como o que seria permitido ao Sábado (Mc 3,1-6), quais as razões válidas para o divórcio (Mt 19,3-10), se o juramento é vinculante (Mt 5,33-37), que produtos deveriam pagar imposto (Mt 23,23-24), eram manobras de diversão, que distraíam da *radical conversão de coração*, a verdadeira base para qualquer acção ética (Mt 5,21-48; 15,10-20; Mc 7,20-23). O coração e a vontade humanos é que são a fonte e raiz do mal; é o coração que tem de ser mudado, para espontaneamente dele saírem acções éticas. Jesus não se opunha à Lei enquanto expressão e depósito que fora da revelação de Deus; condenava a sua aplicação enviesada e a manipulação que a conformava às condições do mundo desfigurado pelo pecado; e punha a condição da sua justa compreensão; punha o foco no aspecto da Lei que realmente conta: justiça, misericórdia e fidelidade (Mt 23,23). Se a Lei não tem como fim conduzir ao amor do outro, não tem força de lei.<sup>54</sup> Poderia ser esse um aspecto significativo do dito posto na boca de Jesus: “não penseis que vim abolir a Lei e os Profetas; não vim abolir mas dar cumprimento/plenitude” (Mt 5,17). A expressão “Lei e Profetas” está por Antigo Testamento. Esta “plenitude” implica uma certa tensão: um elemento de descontinuidade (a acção e palavra de Jesus transcende a Lei e só Ele e não a Lei é o ‘lugar’ da Palavra de Deus ao crente) mas também um elemento de continuidade com o Antigo Testamento (a Lei teve uma função na história da salvação e o que a transcende é algo para o qual ela já apontava e que o judaísmo não via nem aceitava): a nova atitude face ao “reino de Deus” preenche a Lei de novo sentido.

A Lei, dom de Deus ao povo de Israel, apontava para o ensino definitivo da vontade de Deus manifestado em Jesus. É esta mensagem e não a Lei que é posta sob o foco dos evangelhos; e para o seguidor de Jesus a Lei só é autoritativa na medida em que é absorvida na sua ‘boa nova’. A ideia da validade da Lei só é aceite em termos da sua ‘plenificação’ e reinterpretação por Jesus e a maneira de a gente se relacionar com ela terá agora de estar determinada por Aquele que lhe deu plena realização: “a Lei e os Profetas chegaram até João; a partir daí começa a anunciar-se a boa nova do reinado de Deus” (Lc 16,16). A Lei

---

<sup>54</sup> Cf. Ph. PERKINS, “Ethics (NT)”, *The Anchor Bible Dictionary*, II (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 652-665; W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments* (1989); A.J. MALHERBE, *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook* (Philadelphia 1986); R.W. LONGENECKER, *New Testament Social Ethics for Today* (Grand Rapids 1984).

é uma realidade que pertence essencialmente ao passado do povo de Deus (em Jo 8,17; 10,34 Jesus lança em cara às autoridades judaicas “a vossa Lei”, parecendo que se distancia dela). Jesus proclamara o começo duma nova era com as suas correlativas exigências éticas, independentemente da Lei (“vinho novo em odres novos”: Mt 9,17 e paralelos). Só para quem entendesse tal novidade como ruptura com o Antigo Testamento, Jesus acentuou a validade da antiga aliança (reinterpretada) para a vida no reino de Deus. Tudo parece indicar que Jesus desempenha no novo povo de Deus o papel que Moisés e a Lei desempenharam em Israel (Jo 1,17).

Para Jesus a Lei nunca mais terá o mesmo lugar e significado que tinha tido antes. No seu ‘ensino ético’, tem um mínimo uso directo do Antigo Testamento e transcende a Lei, sem a revogar em todos os pontos (ab-rogou claramente as normas sobre os alimentos impuros e as disposições sobre o divórcio: Mt 5,31-32). Impressiona no seu magistério o modo como ensina directamente, sem recorrer a outra autoridade, o que Deus exige da pessoa (“foi dito aos antigos, mas eu digo-vos”: Mt 5,17-48). Distinguiu o ético do cerimonial e costumeiro: apelou para “o mais importante da Lei” (Mt 23,23) e para a insistência dos profetas na obediência interior, assumiu o mandamento de honrar os pais, mas ab-rogou e tornou obsoleto o inteiro *corpus* ritual: “assim declarou puros todos os alimentos” (Mc 7,19). O “Senhor do sábado” tinha autoridade para determinar ou mostrar a vontade de Deus sem referência à Lei.

O mais notável na ética do Novo Testamento relativamente à vida é a largamente testemunhada ênfase no *amor a Deus e ao próximo* (vgr., Mc 12,28-34; Lc 10,25-37 e Jo 13,34) e mesmo ao inimigo (Mt 5,44). Enquanto esta característica não tem paralelo no judaísmo do tempo, o alcance do mandamento do amor é notável e relevante no ensino de Jesus (Mt 22,34-40) e dos apóstolos, por exemplo, em 1Cor 13 e Gl 5,6.14; 6,2.10; Col 3,14; Tg 2,8. Este tema leva-nos a atenção para o maior empreendimento interpretativo do cristianismo primitivo: o seu relacionamento com a Lei judaica. Na medida em que esta era uma questão de interpretação mais do que de mera rejeição, pode ser vista como parcela do contínuo processo de interpretação da Lei dentro do próprio judaísmo, estimulado e tornado necessário neste caso pelo ensinamento de Jesus e pela fé da Igreja n’Ele como Senhor glorificado.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. E.P. SANDERS, “Law”, *The Anchor Bible Dictionary*, IV (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 254-265; IDEM,

Qual foi a atitude ética de Jesus relativamente à Lei judaica? aceitou-a, aprovou-a ou demoveu-a da sua posição central na vida do povo, à luz da sua missão e visão do “reino de Deus”? Os evangelhos não são totalmente coincidentes no testemunho sobre esta matéria. Mateus parece indicar que Jesus aceitou e intensificou a Lei para os seus seguidores, enquanto que Marcos indica uma política de revogação e substituição, empurrando a Lei para as margens da vida. O evangelho de João põe Jesus e as suas exigências éticas em rota de colisão com a Lei, insinuando que Ele a substituiu. Vai nisto a questão complexa de saber que aspectos do texto dos evangelhos remontam ao próprio Jesus e que aspectos estão condicionados pela tradição mais tardia e particularmente pela visão das comunidades cristãs que os escreveram, diferindo cada uma na sua concepção sobre esta questão. De resto, Jesus, para suscitar atitudes éticas, mais do que ditar normas morais, contava uma parábola, que movia ao bem mais do que uma lei imposta. A questão mais profunda diz respeito à ligação da sua ideia sobre a natureza e as exigências de Deus com questões morais específicas: saúde, disciplina do matrimónio, sexualidade, estatuto e lugar da mulher na comunidade, autoridade política. A mais problemática de todas é talvez a compreensão do *mandamento do amor*, que se impõe como distinção: em que sentido é determinante?<sup>56</sup>

### 3.1.3. O amor ao próximo, lei absoluta na vida

Embora seja impossível sistematizar as exortações dos evangelhos a uma vida ética, há neles passagens que permitiriam apurar os princípios duma ética com cunho cristão e resumir o que em termos de “lei” é exigido como essencial ao cristão. Tal “lei” reduz-se ao “amor” para com todos.<sup>57</sup> Qualquer boa acção do cristão, em última análise expressão do seu amor, orienta-se para o próximo, dentro da comunidade e estendida a todos, mesmo aos inimigos,<sup>58</sup> com base no seu estatuto de

---

*Jesus and Judaism* (Fortress Press; Philadelphia 1985); K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament* (WMANT 40.1; Neukirchener Verlag; Neukirchen/Vluyt 1972).

<sup>56</sup> Cf. D.J. MOO, “Law”, *Dictionary of Jesus and the Gospels* (eds. J.B. GREEN – S. McKNIGHT) (Intervarsity Press; Leicester 1992) 450-461; J.L. HOULDEN, “Ethics (New Testament)”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS - J.L. HOULDEN) (SCM Press - Trinity Press International; London - Philadelphia 1990) 205-208.

<sup>57</sup> Mt 5,43-48; 22,34-40; Jo 13,34-35.

<sup>58</sup> Cf. 1Tes 5,15; Rm 12,18-21.

filhos do Deus que a todos ama por igual, sem exclusão de ninguém.<sup>59</sup> A amizade de Jesus para com pecadores e outros marginais patenteia no limite a universalidade do amor de Deus. O amor fraterno até é considerado critério da verdadeira vida: “sabemos que passámos da morte à vida porque amamos os irmãos; quem não ama permanece na morte” (1Jo 3,14).

O amor de Deus por toda a vida e pessoa humana lança a base para a suma dignidade e igualdade dos humanos como irmãos, dignos de serem amados uns pelos outros. Com este princípio como base, investe-se muito na obtenção de boas relações humanas, com exortações ao perdão mútuo, à reconciliação, à correcção fraterna, a exercer a autoridade como serviço em vez de dominar os subordinados com ares de superioridade. Várias listas de vícios desfilam um rosário de acções que deturpam o amor que deveria animar as relações fraternas.<sup>60</sup> Mas outras listas exortam encarecidamente à prática da virtude, configuração concreta do amor mútuo.<sup>61</sup>

A pedagogia de Jesus educa para a ética, não da exclusão mas da integração do outro, do diferente, por meio da compaixão, que é o princípio da compreensão: para torná-lo aceitável e não irreconciliável comigo. O chamado ‘próximo’ está para além do que é patente a qualquer pessoa e esta só o poderá entender alargando para além de si própria a medida de interpretação do outro, que é a vida humana universal, mais do que só a minha vida, limitada enquanto padrão interpretativo. A fé na realidade da encarnação de Deus no ser humano pelo seu Espírito desvela precisamente essa pedagogia, pela qual Deus desce até à perspectiva humana para compreender e amar os humanos ‘no seu terreno’ vital. É isso, de facto, o que emerge dos evangelhos, onde a proposta de Jesus é fazer de todo o ser humano outro ‘eu’, em que ambos, o outro e eu, são tomados a sério e mantêm a sua identidade, autonomia irrenunciável e alteridade, porque o amor ao ‘próximo’ nem mistura nem segrega, mas aperfeiçoa e eleva, sem absorver ou reduzir.

Aqui, o mais original do cristianismo, que é a encarnação de Deus, atinge a mais nobre das consequências: depois da encarnação,

---

<sup>59</sup> Mt 5,43-48; 18,10-14; Lc 15,1-2.11-32; e também 1Cor 8,11-12; Rm 14,1-11.

<sup>60</sup> Mt 15,19; Mc 7,21-23. Cf. Rm 1,29-31; 13,13; Gl 5,19-21; Ef 4,25-32; Col 5,9-10; Tg 3,1-18.

<sup>61</sup> Cf. Gl 5,22-23; 1Cor 13,4-7; 2Cor 6,4-10; Ef 5,9; 2Ped 1,5-7; 1Tim 4,7-16.

quem quiser amar a Deus terá de a todo o custo defender, mimar e amar a vida humana, onde Deus está. O *mandamento do amor ao próximo* é posto por Jesus ao nível do mandamento do amor a Deus (Mt 22,34-40; Lc 10,25-28; e Mc 12,28-31: “o segundo é igual ao primeiro”) e como concretização deste: “quem vos acolhe a mim acolhe e quem me acolhe a mim acolhe Aquele que me enviou” (Mt 10,40-42; cf. 25,34-36.41-43). Tal coerência colhe o sumo da ética, como bem percebeu a primeira carta de João: “se alguém diz ‘amo a Deus’ e odeia o seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama o seu irmão que vê não pode amar a Deus que não vê; recebemos d’Ele este mandamento: quem ama a Deus ame também o seu irmão” (4,20-21). Jesus tece um liame indissociável entre o respeito por Deus e o respeito pelo próximo. Um não é válido e autêntico sem o outro, o que o levou a formalizar o resumo da Lei no duplo mandamento do amor. Este é a quinta essência do que se poderia chamar ‘ensinamento ético’ de Jesus. Quando foi questionado sobre qual seria “o maior mandamento da Lei”, resumiu-o no amor a Deus e ao próximo, como sendo o coração e objectivo de toda a Lei, o correspondente à vontade de Deus. Para Jesus, o duplo mandamento do amor desempenha um papel significativo para compreender a Lei e decisivo para determinar quando se lhe deve obedecer ou para a interpretar correctamente; é a pedra de toque pela qual se devem entender a intenção e o sentido de todos os outros mandamentos.

A inextricável união dos dois mandamentos impede mal-entendidos no magistério de Jesus sobre o amor cristão: não é um acto humanístico ou filantrópico a favor dos outros, mas concretização do amor de Deus por todos; o outro é amado em Deus. Assim, o que na Lei não visa o bem do outro pode cair. Foi por isso que, sem as abolir, Jesus manifestou uma chocante indiferença face às normas rituais que codificavam a salvaguarda da pureza. A verdadeira pureza para Jesus consiste em honrar a dignidade do outro. Quem entra no projecto da Palavra de vida (Jo 1,1-4) escolhe prioritariamente cuidar da vida humana.<sup>62</sup>

#### 3.1.4. Jesus e os doentes

Se a postura de Jesus face à vida humana constitui sólido fundamento para uma ética da vida, uma radiosa iluminação desta resulta das

---

<sup>62</sup> Cf. D. MARGUERAT, “Les dix commandements de Jésus”, *Le monde de la Bible* 117 (1999) 41-43; R.H. FULLER (ed.), *Essays on the Love Commandment* (Fortress Press; Philadelphia 1978); V.P. FURNISH, *The Love Commandment in the New Testament* (Abingdon; Nashville 1972).

atenções de Jesus para com os doentes. Os evangelhos fazem constar que Ele dedicava muito tempo aos doentes e narram muitas curas realizadas por Ele como actividade preponderante (Mc 6,55-56). A importância dada ao cuidado dos doentes e desvalidos reflecte-se desde logo na abundância de vocabulário atinente: *therapéuein* (“curar”) encontra-se quarenta e três vezes no Novo Testamento, trinta e seis das quais nos evangelhos; *nósos* (“doença”) encontra-se dez vezes nos evangelhos, sempre em relação com curas de doentes realizadas por Jesus. Uma décima parte do texto dos evangelhos relata essas curas. E quando Mateus quis resumir a actividade pública de Jesus, assinalou dois aspectos que a dominavam: a pregação e a atenção aos doentes: “Jesus percorria todas as cidades e aldeias, ensinando nas suas sinagogas, proclamando a boa nova do reino e curando todas as doenças e enfermidades” (Mt 9,35). Recomendando aos apóstolos a continuidade da sua missão, indicou que o sinal da proximidade do reino de Deus era a cura dos doentes: “Tendo chamado os seus doze discípulos, deu-lhes poder de expulsar os espíritos malignos e de curar todas as enfermidades e doenças... Ide proclamando que o reino dos céus está perto: curai os enfermos, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demónios” (Mt 10,1.7-8).

Infere-se destes dois textos de Mateus que a pregação do evangelho do reino de Deus acompanha a entrega ao cuidado dos doentes. As curas individuais deixam supor que se ocupava de cada um como pessoa digna de toda a solicitude: “ao pôr do sol todos os que tinham doentes, com diversas enfermidades, levavam-lhos; e Ele, impondo as mãos a cada um deles, curava-os” (Lc 4,40). O seu relacionamento directo, pessoal, carinhoso com os doentes implica uma mudança radical de mentalidade relativamente à corrente teológica do Antigo Testamento, que considerava a doença como consequência do pecado. Essa interpretação religiosa do sofrimento humano não se segurava em pé, até por ser pouco lógica: também os justos e todas as pessoas adoeciam gravemente e sofriam. Jesus dá outra interpretação. A doença e o sofrimento são parte estrutural da condição contingente e finita da natureza humana, perecível, não mermando a sua dignidade mas trazendo-a ao consciente.

Face ao doente, Jesus recusou o antigo conceito de purificação por meio de separações rituais, substituindo-a pela purificação obtida mediante um dinamismo de comunhão, através do contacto

humanizante com o doente, incluindo com os leprosos, protótipo da impureza legal causada pela doença. Precisamente o primeiro milagre realizado por Jesus segundo Mateus é a cura ou “purificação” de um leproso, depois do discurso programático da montanha, onde se põe na boca de Jesus o essencial da sua mensagem libertadora (8,1-4; cf. Mc 1,40 e Lc 5,12). O texto diz que Jesus “estendeu a mão e o tocou, dizendo: ...fica limpo”. Foi um gesto audaz, porque se expunha à impureza legal, prevista para o infractor das leis da pureza ritual. Contrariava a mentalidade religiosa de então, que evitava o contacto com a lepra e outras doenças contagiosas. Considerava que o que é capaz de purificar, mais do que qualquer rito purificatório, é a comunhão com Deus, que Ele comunicava ao doente, expressa pelo contacto físico. As curas dos leprosos significavam o fim da separação entre o que é puro e o que é impuro.

Quem quiser entender correctamente a relação entre caridade cristã e dedicação aos doentes terá de entender esta mudança de mentalidade.<sup>63</sup> Os fariseus insistiam na necessidade das separações rituais para cultivar a união com Deus. Jesus, ao invés, mostrou que a união com Deus se consegue por meio da misericórdia e da “com-paixão”, particularmente para com os doentes; o enternecimento por meio da cura deles não o inibiu de violar a sacrossanta lei judaica da observância estrita do sábado, que não permitia sequer tratar doentes.<sup>64</sup> Neste caso, tal lei religiosa ficava abaixo da ética, se esta se entende como estando sempre a favor da vida. Podendo dizer-se que Jesus não foi propriamente um ‘fora de lei’ dentro do seu povo<sup>65</sup> nem um sistemático violador do sábado, no seu contacto com os doentes e para curá-los demarcou-se da letra da lei, efectivando o seu espírito. Não incitava à infracção do mandamento do sábado; entendia-o de tal modo a encerrar na sua promulgação o propósito básico de atender ao bem da pessoa: obedece à lei do sábado só quem pela acção lhe reconhece a intenção de ajudar o ser humano. É por isso que, em vez de ser uma violação da Lei, a cura da mulher curvada num sábado foi o pleno cumprimento dessa lei por Jesus (“foi necessário desatá-la deste laço em dia de sábado”: Lc 13,16). De qualquer forma, para Jesus a Lei tem valor na medida em que está pela vida

<sup>63</sup> Cf. J. BRIEND – M. QUESNEL, “Malades et médecins”, *Le monde de la Bible* 117 (1999) 78-79.

<sup>64</sup> Cf. Mt 12,14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6.

<sup>65</sup> Assistia às grandes festas em Jerusalém e seguia outras normas estabelecidas (Mt 9,20; 17,24-27).



humana, e terá de se lhe descobrir sempre essa capacidade. Jesus tem da Lei uma abordagem e ênfase humanitária, que não visa tanto ab-rogar quanto definir o alcance e fim da Lei.

Jesus virou a mentalidade corrente no seu tempo, levando à máxima perfeição propostas de vários profetas do Antigo Testamento, segundo as quais a comunhão com Deus não seria autêntica se não se manifestasse na generosidade para com os necessitados (Is 1,13-17.23; Am 5,22-24; Zc 7,5-10). Mas Jesus superou os ideais dos profetas, porque enquanto estes defendiam a causa dos órfãos, das viúvas, dos imigrantes estrangeiros, dos famintos e dos pobres sem lar e sem vestes, Jesus pôs em primeiro lugar os doentes e os pecadores.<sup>66</sup>

A entrega de uma vida a cuidar da saúde dos infortunados e sofredores é de elevada qualidade ética; mas, realizando-se com os sentimentos interiores e o espírito de Jesus, é uma forma de vida consagrada, particularmente correspondente à consagração da sua vida aos humanamente desvalidos e como prolongamento da sua actividade misericordiosa. É uma maneira distinta de concretizar a presença do reino de Deus entre os homens. Do ponto de vista bíblico, não é um mero tratamento médico e técnico, mas um gesto de amor gratuito, que faz incarnar o amor de Deus pelos homens; nesse acto, a pessoa beneficiária sentia a ternura de Deus por ele: “o que fizestes a um destes meus irmãos mais pequenos a mim o fizestes” (Mt 25,40.45). De facto, as curas operadas por Jesus não aparecem, na perspectiva dos evangelhos, como resultado dum poder taumátúrgico, de mago ou curandeiro. São exploradas religiosamente pela fé como “sinais” da misericórdia e da acção salvífica de Deus que dá sentido à vida toda do ser humano, fazendo-o superar as suas limitações e projectando-o para a vida definitiva; são relacionadas com o reino de Deus e vistas como sinal da sua presença nas pessoas: “se pelo Espírito de Deus expulso eu os demónios, quer dizer que chegou a vós o reino de Deus” (Mt 12,28). A libertação dos endemoninhados (cf. Mc 5,1-20) assume um significado mais amplo do que a simples cura física: o mal físico é posto em relação com um mal interior. A doença da qual Jesus liberta como autêntico médico é, antes de tudo, a do pecado: “para que saibais que o

---

<sup>66</sup> Cf. J. ÁLVAREZ GÓMEZ, “...Y él los curó” (Mt 15,30). Historia e identidad evangélica de la acción sanitaria de la Iglesia (Publicaciones Claretianas; Madrid 1996) 11-18.



Filho do homem tem na terra poder de perdoar os pecados..., levanta-te – disse ao paralítico – e vai para tua casa” (Mc 2,10-11). Recusando estabelecer relação directa entre pecado e doença como causa e efeito (Jo 9,2-3), apontou para uma ligação a ver entre ambas: Ele cura do pecado como cura da doença, esta a significar aquele (Mc 2,17); e ambas contribuem para a libertação e saúde do doente; a libertação operada por Ele atingia a pessoa toda, pois actuava com o dedo de Deus, que eliminava as duas formas de mal, o físico e o moral. A doação da saúde era um apelo a voltar-se para Deus, Aquele que dá sentido à existência humana em qualquer situação.<sup>67</sup>

Todavia, apesar de Jesus ter dado um sentido transcendente às curas de doentes, não deixou de considerar a saúde como um valor em si mesma. As suas preferências para com os doentes e os privados do gosto de viver não são primariamente justificadas com um sentido teológico, mas com um toque de profunda humanidade. O seu cuidado extremoso com os doentes tem tanto mais valor quanto essa atitude de vida se pode considerar revolucionária, pois se hoje nos parece tão normal como qualquer profissão laboral e até uma exigência do sentido ético mais afinado, no tempo de Jesus não se concretizava em nenhuma instituição pública, apesar da benevolência manifestada em muitas passagens do Antigo Testamento face aos débeis e doentes.<sup>68</sup>

### 3.2. *Paulo e a ética na vida*

Para Paulo, o cristão exprime a sua a vida ética numa nova identidade relativamente ao judaísmo, como “ser no Cristo” e filho de Deus, capaz de “caminhar segundo o Espírito” do Cristo (Gl 5,16.18.24-25; Rm 8,1-16).<sup>69</sup> A “vida no Espírito” permite um nível de comportamento

<sup>67</sup> Cf. M.I. ALVES, “Jesus e o doente”, *Communio* 15 (1998) 45-49.

<sup>68</sup> Cf. o título “doença e cura” de H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 5; (Sígueme; Salamanca 1975) 195-202; e H.C. KEE, “Medicine and Healing”, *The Anchor Bible Dictionary*, IV (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 659-664. De salientar é o elogio do médico, do farmacêutico e da sua profissão por parte de Ben Sirá: “Honra o médico pelos seus serviços, pois também a ele atribuiu Deus a sua tarefa. De facto, é do Altíssimo que vem a cura, como um presente recebido do rei. A ciência do médico faz-lhe levantar a cabeça: ele suscita a admiração dos grandes” (38,1-15). Na doença o sofredor do Antigo Testamento descobria mais uma forma de se relacionar com o Deus que se acreditava libertar e conferir a cura, mas também ferir com a doença como castigo (Nm 12,10; 2Cro 21,11-19).

<sup>69</sup> Cf. M.I. ALVES, *Il cristiano in Cristo*. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo (Braga 1980) passim.

que excede tudo o que se possa formular em termos legais. Depois de enumerar “o fruto do Espírito” a favor da vida humana (“amor, alegria, paz, paciência, afabilidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio”), conclui: “contra estas coisas não há lei” (Gl 5,22-23). Quem pela fé aderiu a Jesus como Messias já não tem uma lei que lhe dite o seu comportamento desde fora: cumpre a “lei do Espírito” que está dentro de si, que é “a lei do Cristo”.<sup>70</sup> O cristão, inserido pelo baptismo na comunidade dos ‘filhos de Deus no Filho de Deus’, fez a passagem (“páscoa”) da lei de Moisés para “a lei do Cristo”, que também é a “lei do Espírito” de Jesus.

Apesar de aparentar aérea, “Lei do Espírito” é a expressão mais eficazmente geradora de uma humanidade apostada e solidária na prática do bem. Paulo não pensava que Jesus se teria contentado com substituir o jugo e o código da Lei mosaica com outro código mais perfeito, eventualmente menos complicado, ou com uma moral fácil mas da mesma natureza e que mantivesse o cristão sob um regime legal. À Lei opunha um princípio interior de acção, dinamismo Espiritual que capacita a agir em conformidade com o que a Lei exigia do homem; era o novo regime da nova aliança, em que o que movente para agir é o próprio Espírito de Jesus ressuscitado, que vive no cristão: “vós não estais sujeitos à fraqueza humana mas ao Espírito, pois o Espírito de Deus habita em vós” (Rm 8,9); “já não estais sob o poder da lei mas sob a graça” (Rm 6,14). Paulo recolhia em duas palavras as intuições de Jeremias (31,33: “porei a minha *lei* no seu interior”) e de Ezequiel (36,26: “porei em vós o meu Espírito e farei que vos comporteis segundo os meus preceitos”), postas na boca de Deus. A “lei do Espírito” (Rm 8,2) equivale à “lei do Cristo” (Gl 6,2; 1Cor 9,21) e à “lei da fé” (Rm 3,27), regime de relação com Deus que consiste em acolher com um acto de liberdade e de fé o projecto de vida de Jesus, reconhecido depois da sua morte como vivo <sup>71</sup>. Esta lei não tem a ver com a lei dos mandamentos ou preceitos: funda-se numa palavra, a do amor, já pronunciada no livro do Levítico (19,18, que Paulo cita em Rm 13,8-10), necessariamente observada se favoravelmente acolhida.

O que caracteriza as formas de existência cristã não é um feixe de regras morais, nem apenas a imitação de atitudes de Jesus mediante

<sup>70</sup> Rm 6,15; 8,2-4; Gl 5,18.25; 6,2; Fl 1,9-10.

<sup>71</sup> Cf. nota da *Bíblia de Jerusalém* a Rm 7,7.

um piedoso mimetismo, mas a obediência ao seu Espírito de ressuscitado, recebido na fé como dom gratuito que transforma a pessoa por dentro e a impele a agir em conformidade com a vontade de Deus (Ef 1,13-14). A liberdade no Espírito discernirá o que mais convém em cada circunstância concreta; para Paulo, um critério seguro é a procura do bem do outro e de todos (1Cor 10,23-11,1). A ética do cristão é uma ética na liberdade. E ser livre significa agir, não em virtude duma lei externa, mas por uma força interior, a do amor: “amar-se cordialmente uns aos outros”.<sup>72</sup> Contra a acusação de isto permanecer no genérico e favorecer o subjectivismo, diga-se que as exortações apostólicas ao amor, ao serviço, a vencer comportamentos e palavras hostis, à imparcialidade são formas de discernir o que o amor de Deus no seu Ungido requer em cada situação. As acções específicas não podem ser preceituadas de antemão. Aos cristãos, imbuídos do Espírito do Ungido que inspirou o seu evangelho, compete discernir a resposta de amor adequada em cada contexto, forjada também mediante a assídua leitura meditada da Bíblia (especialmente do Novo Testamento, pelo qual o Espírito de Jesus se comunica). Não se vê como os cristãos possam responder a situações humanas em que nenhuma das opções seja expressão de amor.<sup>73</sup>

De forma parecida a Jesus, Paulo afirma que a conduta do cristão deve procurar a própria motivação no amor desencadeado pela fé: “Com ninguém tendes outra dívida senão a do amor mútuo, pois quem ama o próximo cumpriu a Lei. De facto, ‘não adular, não matar, não roubar, não cobiçar’ e todos os outros preceitos resumem-se nesta fórmula: ‘ama o próximo como a ti mesmo’. O amor não faz mal ao próximo. O amor é, portanto, a Lei em plenitude” (Rm 13,8-10; cf. Gl 5,14). Fixava assim o significado dos dez mandamentos para a fé cristã. Todos e cada um deles estão encerrados no mandamento do amor e perdem-se nele; especificam os âmbitos da vida em que o amor se exerce. As características básicas duma ética condigna perante a vida e nas relações entre as pessoas são descritas em termos de amor, reconciliação, humildade, altruísmo (Fl 2,1-5; Cl 3,5-14; Act 4,32-37). O perdão e o

---

<sup>72</sup> Rm 12,10. Cf. J.A. ESTRADA, “Dios como problema en la sociedad contemporánea”, *Isidorianum* 7 (1998) 9-26; S. LYONNET, *San Pablo: Libertad y ley nueva* (Estela 18; Sígueme; Salamanca 1967) 67-72; B. HÄRING, *É tudo ou nada*. Mudança de rumo na teologia moral e restauração (Santuário; Aparecida 1995) 37-57.

<sup>73</sup> Cf., muito a propósito, B. HÄRING, *É tudo ou nada*. Mudança de rumo na teologia moral e restauração (Santuário; Aparecida 1995) 111-118.

amor ao inimigo, sem “devolver mal por mal”,<sup>74</sup> colocavam os cristãos numa posição moral superior. Esta “maior justiça/fidelidade do que a dos letrados e fariseus” (Mt 5,20) dava ao mundo testemunho da própria fidelidade de Deus. Assim, na vida cristã, toda a ética é reconduzida ao amor ao próximo. A “lei do Espírito” praticamente encerra-se no “mandamento do amor”, testamento de Jesus (Jo 13,33-35; 15,17), pronunciado em estreita ligação com a promessa do envio do seu Espírito ao coração dos discípulos. Paulo percebeu bem o cerne da mensagem de Jesus ao exortar: “ajudai-vos mutuamente a levar os pesos uns dos outros e cumprireis assim a lei do Cristo” (Gl 6,2).<sup>75</sup> A vida cristã de amor e serviço não é mera ética: representa a resposta ao amor e ao perdão recebidos no encontro salvífico com Deus através de Jesus. O dom livre da justificação por parte de Deus é posto à prova e harmoniza-se bem com a doação livre em serviço e amor ao outro (Gl 5,1-14; Rm 6,1-14).<sup>76</sup>

Paulo configurava a vida moral das comunidades não com normas mas com exortações a serem santos e irrepreensíveis.<sup>77</sup> Convidava os cristãos a “*oferecer* os vossos corpos como *vítima* viva, santa, agradável a Deus: tal será o vosso *culto* não material” (Rm 12,1). O leitor de hoje pode ficar surpreendido com este vocabulário cultural (em itálico), não ético, quando Paulo exorta ao bom comportamento. Com efeito, “viva, santa, agradável a Deus” eram as qualidades que o Antigo Testamento exigia dos animais escolhidos para serem oferecidos em sacrifício (a Deus só se podia oferecer o melhor do óptimo). Mas, descrevendo a vida ética como um culto prestado a Deus, Paulo não inova. Situa-se na linha de recomendações de que está cheio o Antigo Testamento e cujas primeiras formulações remontam aos profetas. No séc. VIII a.C. Isaías (1,10-20) denunciava o culto que não correspondia às disposições éticas do oferente. Os representantes das correntes mais exigentes do

---

<sup>74</sup> 1Tes 5,15; Rm 12,17; Gl 6,10; 1Ped 3,9; Mt 5,38-39.

<sup>75</sup> Cf. S. LYONNET, *Il vangelo di Paolo*. Meditazioni sulla lettera ai Romani (Marietti; Torino 1972) 133-139; IDEM, *La carità, pienezza della legge secondo san Paolo* (A.V.E.; Minima 52; Roma 1971) 48-77; IDEM, “Libertà e legge dello Spirito secondo S. Paolo”, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano* (I. de la POTTERIE – S. LYONNET) (Teologia oggi 1; A.V.E.; Roma 1971) 201-234.

<sup>76</sup> Cf. B. HÅRING, *Vida em Cristo plenificada*. As virtudes do cristão adulto (Perpétuo Socorro – Santuário; Porto – Aparecida 1998) 25-39.

<sup>77</sup> Cf. 1Tes 3,13; 4,27; 5,23; 1Cor 1,8; 7,34; 2Cor 7,1; Fl 1,9-11; 2,15-16.

judaísmo do séc. I, nomeadamente os inspiradores da moral farisaica e os grupos essênios, sublinhavam que viver segundo a *Torah* constituía o verdadeiro culto.<sup>78</sup> Onde Paulo se distingue dos judeus não cristãos do seu tempo é nisto: a vida ética não é acompanhada de sacrifícios rituais (os cristãos não precisam de sacrificar no templo de Jerusalém); nem se rege pela Lei. Quais são, então, para ele os critérios do agir moral, “de forma a poder distinguir qual é a vontade de Deus?” – Consistem em “discernir o bom, o agradável [a Deus, como o é uma vítima sacrificial de boa qualidade], o perfeito” (12,2). É nesta dimensão cultural, isto é, vital que assenta a dignidade da existência cristã. A consequência é: “o vosso amor seja sem fingimento, detestai o mal, apegai-vos ao bem” (12,9). O cristão dispõe da inteligência, da consciência e dos juízos interiores para fazer os discernimentos éticos necessários, mas nenhum destes recursos é de tipo legal.<sup>79</sup> Atinge-se esse objectivo deixando-se “transformar pela renovação da vossa mente”. “Mente” (*nous*, em grego) aproxima-se aqui de “consciência”, a faculdade que permite discernir as situações e como agir eticamente em cada uma. Mesmo prescindindo da Lei judaica, o cristão não estava sem referências. Tinha a consciência, formada com a “lei do Espírito”. Ao “possuir o modo de pensar [*noun*: mente, sentido] do Cristo” (1Cor 2,16), eticamente agia e “falava movido pelo Cristo” (2Cor 2,17), pelo seu “Espírito” de ressuscitado.<sup>80</sup>

A compreensão paulina da vida está decididamente determinada pela ressurreição de Jesus de entre os mortos (1Cor 15,4), que salva e reabilita o crente (Rm 5,8.10); é determinada pela fé cristã na presença de Jesus vivo dentro da comunidade e dos indivíduos para os instigar ao bem. O ‘Cristo’ vive no ‘cristão’ (Gl 2,20; Fl 1,21). A vida d’Ele comunica-se-lhe pela força do seu Espírito vivificador (Rm 6,4; 8,2.6.10-11; 1Cor 15,45). A nova vida do cristão operada pelo Espírito não se evade do real quotidiano por uma ascese ilusória, mas assume as responsabilidades concretas (2Cor 4,9-10). A intervenção de Jesus para a libertação da vida oprimida, acossada, ameaçada, atraída impede aos cristãos a evasão para a

<sup>78</sup> Cf. Sir 35,1-3; Jubileus 2,22; e em Qumran: 1QS 9,3-5.

<sup>79</sup> Cf. M. QUESNEL, *Les chrétiens et la loi juive*. Une lecture de l’épître aux Romains (Lire la Bible 116; Cerf; Paris 1998) 94-97.

<sup>80</sup> Cf. J. MURPHY-O’CONNOR, *Antropologia de Paulo*. Tornar-se humanos juntos (Temas bíblicos; Paulus; S. Paulo 1994) 205-225.

piedosa auto-suficiência longe do palco da vida: compromete-os eticamente a fazer história dentro da história humana.

Este género de formação super-ética devia ser património da tradição apostólica, pois evidencia-se também na 1Pedro e em Tiago. Paulo exorta ao bom comportamento de forma semelhante a como o faz 1Ped 1,13-3,12. Ambos os autores apelam à prática do bem, motivando o apelo; dizem que é vontade de Deus e põem a fasquia na santidade: “Vivei como convém que vivais para agradar a Deus... Porque o que Deus quer é que vivais consagrados a Ele, que vos afasteis da libertinagem sexual, que cada um de vós procure a sua própria mulher, santa e honradamente, sem deixar-se arrastar pela paixão, como fazem os gentios que não conhecem a Deus” (1Tes 4,1.3-5; ver 4,1-12). Amor, não-retaliação face à hostilidade (Mt 5,38-42) e sujeição à autoridade legítima também são comuns na exortação apostólica,<sup>81</sup> invocando-se o proceder de Jesus, que suportou voluntariamente o sofrimento.<sup>82</sup> Os próprios *escravos* não são estimulados à rebelião mas a comportar-se bem dentro do seu *status* social, embora não se ceda nada quanto à sua igual dignidade humana e quanto ao bom tratamento a dar-lhes, acentuando “que [em Deus] não há aceção de pessoas”;<sup>83</sup> quando Paulo devolve o escravo Onésimo ao amo Filémon, pede a este para o receber como “seu irmão no Senhor”.

A maior parte destes temas eram correntes no discurso dos filósofos populares, como os Cínicos e os Pitagóricos. Mas a obediência que *a vida cristã* requer não é meramente ética, nem simples obediência a normas morais, por ‘estar mandado’: é obediência à vontade de Deus. Como se sabe o que é ‘vontade de Deus’? Os meios eclesiásticos usam e abusam dessa expressão, por vezes para impor a vontade de um determinado grupo ou pessoa, por exemplo, do ‘superior’. A observação de que o que corresponde à vontade de Deus é que se especificou concretamente em forma legal, de modo que o permitido pela lei define o que é comportamento humano ‘bom’, não é aceitável em termos de Novo Testamento. Assim era no judaísmo. Mas para Paulo, a Lei só tem uma função para aqueles que ainda vivem sob o domínio do pecado

<sup>81</sup> Cf. 1Cor 4,12-13; Rm 12,9-13.14-18; 13,1-7; 1Tes 5,15; 1Ped 2,13-3,12.

<sup>82</sup> Cf. 2Cor 4,8-10; 1Tes 1,6; 1Ped 2,18-24; 13-18; 4,13-14.

<sup>83</sup> Ef 6,5-9; Gl 2,6; Col 3,22-25; 1Cor 7,20-24; 1Ped 2,18-25. Cf. Mt 22,16.

e da dureza de coração. O cristão redimido de graça por Jesus Messias já não vive sob o poder da Lei mas no regime da graça:<sup>84</sup> “o fim da lei é o Cristo” (Rm 10,4). A fidelidade cristã a normas éticas é moderada pelo reconhecimento de que elas não são a fonte da justificação, salvação ou felicidade. São meras estruturas legais de um mundo frágil.

Perante um problema moral e ao exortar a uma vida ética, Paulo não faz moral mas teologia; não dá tanto imperativos quanto indicativos. Em todo o caso, fundamenta o imperativo num indicativo: motiva e contextualiza teologicamente cada acção humana que ele aconselha. Por exemplo, confrontado com o problema da prostituição na comunidade de Corinto, não prega uma moral dizendo: “é pecado prostituir-se”. Faz espiritualidade, donde brota espontaneamente um imperativo: “O corpo não é para a prostituição mas para o Senhor e o Senhor para o corpo... Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?... Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós?... Fostes comprados por alto preço! Glorificai, portanto, a Deus no vosso corpo” (1Cor 6,12-20). Resume a sua moral numa frase: “tudo me é lícito, mas não tudo me convém”. Para ele, não se tratava de saber o que está permitido ou proibido, mas de determinar o que favorece ou compromete o crescimento do ‘homem novo’ regenerado no Cristo: “pecaremos porque não estamos sob a lei mas sob a graça? De nenhum modo” (Rm 6,15). O cristão é estimulado a viver eticamente segundo aquilo que é e recebeu no baptismo, “como convém a santos” (Ef 5,3) e “a eleitos de Deus” (Col 3,12).<sup>85</sup>

## **Conclusão: O desafio da ‘ética bíblica’ à vida actual**

A total falta de ética e o desprezo ou negação da vida que a sociedade humana deste século tem manifestado em guerras, violência desmedida, genocídios e toda a espécie de atropelos à dignidade e aos direitos humanos, fez que para inúmeras pessoas a experiência de morte se tornasse angustiante, trágica e traumática, provocando assim com maior acuidade uma crise radical na concepção da vida. Esta crise vital

---

<sup>84</sup> Cf. Rm 7,7-25; 8,1-17; Gl 5,18-24; 1Tim 1,8-11.

<sup>85</sup> *Lumen Gentium*, 40.

fundamental do séc. XX emerge particularmente na reflexão filosófica de Martin Heidegger, ao definir a vida humana como “ser para a morte”.<sup>86</sup> Sabemos muito sobre a vida. Mas sabemos pouco como vivê-la, por falta de ética. Face a tal situação sócio-antropológica, na Bíblia a ética da vida, vista como inestimável dom de Deus e como sua criação, que se deveria desenrolar na prática do bem a favor dos outros, realiza plenamente as ânsias de vida e leva a aceitar mais serenamente a morte. Oferece pontos de referência que abrem o caminho na floresta de possibilidades vitais e no caso de défice de capacidade para orientar a nossa vida. A fé deu à ‘ética bíblica’ capacidade para aceitar a vida própria e dos demais com os seus erros e defeitos como uma oportunidade para a compreender em profundidade. Nunca aprenderemos bastante a afirmação que da vida faz a Bíblia. As suas indicações éticas visavam mudar os corações. É como dizer que o objectivo que a fé tinha em vista não era o cumprimento dum conjunto de leis, mas elevar e manter o crente na comunhão com Deus.

Mesmo a espiritualidade corrente nos mosteiros e conventos, feita de penitências, de jejuns debilitantes e deletérios, de sacrifícios físicos com cilícios e auto-flagelações e de mortificações corporais, tinha pouco de ‘ética bíblica’ neotestamentária: sob o juízo desta, é a vários títulos censurável e sujeita a revisão.<sup>87</sup> Se a “boa nova” propõe a alegria de viver, porquê os cristãos deveriam cercear negativamente as possibilidades de vida e torná-la dolorosa e mortificada, mais do que ela já é pelas radicais limitações humanas? O pensamento bíblico não conhece a vida sem corpo. O ser humano não tem um corpo: é corpo. A negação ascética, a pietista e quase-gnóstica depreciação do corpo e da vida corporal com o seu castigo desumano não encontra apoio na mais sã tradição bíblica. Eticamente melhor seria atender ao grito dos necessitados de sustento para o corpo e para a vida.<sup>88</sup>

O que passava era que à Bíblia como todo se dava autoridade verbal, entendida à letra. Foi tratada como lei divina ou fonte dela: seleccionavam-se textos do Antigo e do Novo Testamento para fundamentar e apoiar juízos éticos sobre os mais variados assuntos. Os

---

<sup>86</sup> Cf. *Sein und Zeit*, §§ 51-53.

<sup>87</sup> O documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, IV, A, 2, afirma que “a actualização [da Bíblia] pode estar atenta a valores cada vez mais reconhecidos pela consciência moderna, como os direitos da pessoa e a protecção da vida humana”.

<sup>88</sup> Cf. H.-G. LINK, “Vida”, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV (L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD) (Biblioteca de estudios bíblicos 29; Sígueme; Salamanca 1984) 354-364.



políticos citavam Gn 9,6 para apoiar a pena de morte: “quem derramar sangue de humano, por outro humano será o seu sangue derramado, porque à imagem de Deus Ele fez o ser humano”. No séc. XIX na América do Norte o debate sobre a escravatura e a defesa da mesma agarrava-se a textos bíblicos, especialmente do Antigo Testamento, sem atender ao facto de que os israelitas, numa fase imperfeita da procura de Deus, atribuíam à vontade d’Ele um fenómeno cultural do seu tempo. Aos dez mandamentos, desde a Idade Média, a nível popular e na instrução básica dos fiéis, foi dada notável proeminência, que, depois da Reforma protestante, se manteve tanto nos católicos como nos protestantes. Esse facto exprime uma necessidade sentida pela instrução moral pormenorizada que se dava. E foi esta fórmula do Antigo Testamento que preencheu esse papel central e não o duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo. Na Igreja da Inglaterra, o decálogo foi colocado na parte extrema oriental das igrejas e recitado durante a comunhão e só no livro de orações de 1928 foi substituído pelo duplo mandamento do amor.

A Bíblia testemunha pela fé que Deus manifesta e legitima a máxima solicitude pela dignidade humana, e é o garante último da preservação da vida de ataques nefastos. Para a Bíblia, o ser humano vivo é sempre um fim, nunca um meio. A vida e *uma* vida humana não se mede: é um bem sem preço, definitivo (Mc 8,37: “que pode dar o homem em troca da sua vida?”). A sua dignidade de ‘imagem de Deus’ torna ilegítima qualquer instrumentalização. É esse o sentimento de quem recorre a Jesus para Ele devolver a saúde ou a vida. A fé bíblica visa dar sentido definitivo à vida, especialmente ao refazer-se a Jesus, autodefinido como “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6). Então não se resolvem todos os problemas da vida mas comunga-se com Deus uma vida positiva, histórica, social, corporal e espiritual. Participando com Jesus no seu caminho de morte e destino de vida, o presente de um ‘ser para a morte’ converte-se numa ‘existência para a vida’; esta, desligada de Deus, é considerada morte e como tal se designa (Lc 15,25.32).

A Bíblia é mestra em humanidade. Daí surge um compromisso ético e ‘político’, fundamentado, em definitivo, numa experiência de Deus, que é o “Deus por nós” e para nós. Esta valorização da vida é um dos motivos que dá à Bíblia valor de perenidade para o crente, que no íntimo aspira a viver sempre.

«O tempo jubilar  
faz-nos ouvir aquela linguagem vigorosa  
que Deus usa,  
na sua pedagogia de salvação,  
para impelir o homem  
à conversão e à penitência,  
princípio e caminho da sua reabilitação  
e também  
condição para recuperar aquilo  
que não poderia conseguir  
só com as suas forças:  
*a amizade de Deus,*  
*a sua graça,*  
*a vida sobrenatural,*  
a única onde podem achar solução  
as aspirações mais profundas  
do coração humano.  
A entrada no novo milénio  
encoraja a comunidade cristã  
a alargar o seu olhar de fé  
para horizontes novos  
no anúncio do Reino de Deus».

