DiEc t. XXIII, nn. 75-76 (1988) 141-164

EN TORNO DE DUAS OBRAS RECENTES DA TEOLOGIA REFORMADA

I

EN TORNO DA MORTE E DO TESTAMENTO DE JESUS *

F. J. Leenhard brinda-nos aqui com dois estudos, relativamente independentes entre si, mas ligados pelo mesmo filo condutor: a investigação sobre a morte salvífica de Jesus e sua significação e permanência na Eucaristia, ou Ceia, palavras que o autor usa indistintamente sem preconceitos.

Segundo a confissão do autor, na introdução, duas preocupações comandam esta obra: a necessidade de chegar ao estrato mais antigo da tradição e por conseguinte a preferência dada aos Sinópticos e portanto a pouca importância dada ao Paulinismo e a S. Joáõ. Uma segunda preocupação é a de ultrapassar uma certa idolatria do vocabulário dos primeiros cristãos, dado que nada obriga a manter este tipo de vocabulário que se impunha aos cristãos deste tempo «em razão de práticas culturais que lhes eram familiares» (p. 8).

Duas preocupações de indiscutível sentido ecuménico.

1. A questão da morte de Jesus, ocupa as 52 primeiras

* Franz J. Leenhard, *La mort et le testament de Jésus* (Labor et Fides, Ginebra 1983) 145 pp.

Universidad Pontificia de Salamanca

páginas e abrange dois tipos de questões: o problema dos motivos históricos e a questão da significação salvífica.

O autor esforça-se também por elucidar a relação entre os dois a partir da tradiçao sinóptica. Esforço a que não é estranha a problemática uma demasiada dissociação entre o Jesus da História e o Cristo da fé devida sobretudo a Bultmann.

O autor sublinha o facto de que Jesus, embora recusando a violência, não sofreu a morte passivamente. À hostilidade dos seus inimigos, «Jesus reage aceitando o destino que lhe está reservado. Qualquer outra atitude teria estado em contradição com o seu ministério. Tinha convidado ao arrependimento, como seu Pai lhe ordenara. Agora que a ruptura está consumada, por causa dos seus inimigos, na impossibilidade de ainda lhes falar, quererá salvaguardar para eles a possibilidade de ouvir ainda a palavra que até aqui foi rejeitada» (p. 29).

A morte de Jesus situa-se, pois, na continuidade da revelação do Reino de Deus e significa a forma suprema do desígnio de amor que Deus tem em ordem à salvação do homem. E esta tese defende-a F. Leenhardt, a partir dos Sinópticos.

2. R. Bultmann e com ele uma grande parte de seus discípulos, dentro do seu método de cortar à partida toda a justificação do Kerigma a partir da história, para dar importância ao acto de fé e de compreensão que daí resulta (sobre este assunto a sua obra de fundo *Glauben und Verstehen*), pensava que as interpretações salvadoras da morte de Jesus a partir duma qualquer atitude pré-existente tiravam ao acto de fé a sua verdadeira força.

Aqui es inscrevem também as suas discussões sobre a pré-compreensão (*Vorverständnis*).

Por isso mesmo o que compreende o kerigma desta maneira, não interpretará a morte de Jesus e a sua significação para a salvação a partir do horizonte do Jesus pré-pascal, mas unicamente a partir de Páscoa.

Mas aqueles que inscrevem a sua compreensão da morte de Jesus numa perspectiva mais larga, dentro duma outra ideia da Revelação e do kerigma, colocam-se num ponto de vista algo diferente: a Resurreição não é apenas a ressurreição daquele que foi crucificado, mas também a

Universidad Pontificia de Salamanca

ressurreição daquele que veio e que pregou o reino de Deus.

Esta compreensão de Jesus a partir da sua vida pré-pascal e não apenas a partir da Ressurreição, pode colocar a morte de Jesus, no sentido em que Leenhardt justamente a coloca.

Heinz Schürman pergunta-se nesta linha de interrogação sobre a compreensão de Jesus «se na concepção de Revelação não deveremos (sobretudo numa época que dá mais valor *à causa de Jesus*) ter mais em conta aquilo que é como que o contraponto do acontecimento pascal, a saber: o envio e a vinda de Jesus (Incarnação), a existência de Jesus e a sua manifestação, em todas as suas dimensões, suas palavras e suas obras». (*Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* [Paris 1977] 79).

F. Leenhardt sublinha que Jesus viveu consciente e voluntariamente os acontecimentos do Getsémani e que esta vivência significa a continuidade permanente com aquela que é a perspectiva da sua vida e da sua pregação: «Se Jesus recusasse morrer como testemunha, teria refutado o seu testemunho. Também não convém falar exclusivamente de fidelidade a si mesmo. É necessário falar de fidelidade a Deus que lhe concedeu esta missão e que o confirma neste lugar particularmente pedindo-lhe para dar a vida por ela» (29).

3. É na continuidade entre o desígnio de salvação de Jesus proclamado após a ressurreição e a gesta desta salvação levada a cabo por toda a história de Jesus, que o autor coloca a última ceia, num capítulo intitulado, «o quadro pascal da última Ceia». Convencido de que «é a teologia pascal a que melhor esclarece as palavras e os actos de Jesus transmitidos nos evangelhos» (p. 39). E indo mais longe liga o sacrifício antigo que Jesus celebrou com o seu povo ao sacrifício novo e próximo ao qual o mesmo Jesus estava chamado (p. 45).

Franz Leenhardt analisa os textos tradicionais de Marcos, Lucas e Mateus, mas partindo do texto de Luc 22, 18, matizando que Mateus e Marcos situam o propósito escatológico de Jesus num outro contexto.

É claro, pois, que para o autor Jesus apresentou no

Universidad Pontificia de Salamanca

contexto da Ceia pascal o valor salutar da sua morte e que ligou este valor salutar à celebração da Ceia pascal.

É muito corrente, nos meios teológicos a opinião segundo a qual seria apenas após a Páscoa que se teria compreendido *a morte salutar* de Cristo; e que este discernimento se teria imposto pouco a pouco na comunidade cristã.

A esta opinião está sobretudo ligado a nome de Bultmann, segundo o qual o escândalo da crucifixão se teria dissipado só pouco a pouco no coração dos discípulos, à luz da Páscoa, segundo o seguinte esquema: ter-se-ia primeiro compreendido o «é necessário» divino (à luz talvez do destino dos profetas); depois passar-se-ia à compreensão deste «é necessário» à luz das Escrituras; só depois se terá compreendido o valor da morte «por nós» e pelos «nossos pecados». (R. Bultmann, *Die Theologie des Neuen Testaments* [Tubinga 1965] 46 e s).

4. Tendo em conta, metodologicamente uma problemática não confessada, mas sempre presente de modo implícito, avança o autor para a consideração do inciso *morto por nós*, para responder não já à intenção de Jesus, mas à interpretação desta morte. A esta questão responde de maneira simples a quase dentro da terminologia vulgarizada sob o nome da Causa de Jesus: Jesus morreu para que o Evangelho viva e por ele o mundo (p. 50).

Trata-se duma interpretação soteriológica na mais pura linha evangélica, que o autor, de resto, tem cuidado em precisar: quer dizer que a fé que salva o pecador, não é adesão do espírito a uma doutrina de salvação. Aos olhos do Evangelho o crente não é aquele que tem uma doutrina de salvação por verdadeira, porque a fé que salva é adesaõ do coração à pessoa de Jesus (p. 51).

Encontramos aqui, neste pequeno inciso conclusivo da primeira parte, a passagem da primeira para a segunda parte, como o retomar dum dos temas mais típicos e fulcrais da teologia evangélica. Lutero não nega que a fé contenha um assentimento intelectual, mas não atribui a esse assentimento nenhum valor relativamente à salvação; o que é importante não é a realidade objectiva o *em-si* da revelação, mas o seu signigicado salvífico, o *pro me*, a que se chega mediante uma experiência pessoal, uma confiança.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para Karl Barth que tomou as suas distâncias relativamente ao conceito demasiado subjectivista da fé de Schleiermacher e da teologia liberal, a fé é conhecer (*erkennen*), reconhecer (*anerkennen*) e professar (*bekennen*) a realidade da obra da salvação realizada em Cristo em favor de nós.

Bultmann retoma uma concepção demasiado «instantanista» do acto de fé reduzindo-o ao anúncio gratuito com que Deus gratifica o homem pecador, o seu juizo de salvação ou condenação.

A concepção católica de fé, está tradicionalmente ligada ao conhecimento nos manuais tradicionais. Mas se tivermos em conta o que modernamente se escreve tanto no campo católico como protestante, está ultrapassado aquele unilateralismo que via no protestantismo a fé como relação e no Catolicismo a fé como doutrina. Tanto na teologia católica como protestante aumenta o número dos que não desprezam nem os elementos personalistas da fé, nem a racionalidade da mesme fé. A própia *Dei Verbum* denota um progresso notável neste domínio.

É certamente numa linha de compreensão da fé segundo a tónica protestante que nós encontramos a interpretação global da morte de Jesus. Essa morte é morte *pro nobis*, quer dizer, «o pecador é salvo porque Jesus morreu para que lhe sejam revelados (aos homens) pela vida e morte de Jesus, o julgamento de Deus e sua graça, a concenação do pecado e o perdão concedido ao pecados» (p. 52).

5. O autor recomeça a segunda parte da sua obra, retomando o sentido dos acontecimientos da Ceia pascal, para realçar o aspecto —compreendido ou não pelos discípulos— da importância da presença e do testemunho dos discípulos durante a refeição. Ouviram o seu testamento, e ficaram prontos para, a partir daí, perceber a sua verdadeira importância.

A posição de Leenhardt aproxima-se aqui muito da de Heinz Schürmann, para quem o importante não são os pormenores do desenrolar da Ceia; «trata-se sobretudo de compreender esta a partir das realidaes da pregação e da actividade de Jesus» (Cit., 83).

Assim o bem fundado da repetição ritual reenvia ao

Universidad Pontificia de Salamanca

bem fundado da história de Jesus; e esta funda, naturalmente, a repetição ritual que a Igreja perpetua.

Adoptando os termos usados noutro contexto, o autor importa-se de ir ao encontro dos *ipsissima facta Iesu,* para a partir daí fundar uma teologia e uma liturgia do sacramento da Eucaristia (palavra que utiliza com liberdade).

O objectivo mais importante deste estudo é justamente a importância da ideia de continuidade: «É indispensável que a celebração eucarística seja apresentada e vivida como uma iniciativa do Senhor e que Ele seja reconhecido como o autor e actor presente» (58).

O método adoptado, desenvolvendo os gestos de Jesus, para a partir daí descobrir a sua própria história aproxima-se das intuições de E. Fuchs segundo o qual o comportamento de Jesus é que representa o quadro verdadeiro da sua pregação: «O que Jesus disse é precisamente a substância do seu comportamento». (*Das Sakrament im Lichte der neueren Exegese* [Bad Cannstatt 1953] 8).

Podemos pois dizer que o autor busca uma certa positividade da Revelação, para daí partir para uma liturgia, afastando-se daquela posição que considera existir uma oposição irredutível entre o *Evangelium Christi* e o *Evangelium de Christo.*

5. A natureza da Eucaristia, na análise feita em relação com a morte de Jesus, é vista na sua complexidade a partir dos tópicos seguintes: acção de graças, pão rompido, pão oferecido, pão dado, pão comido, cálice e povo de Deus.

A simples enumeração destes tópicos mostra o interesse de ser fiel ao conteúdo bíblico da Eucaristia, mas sobretudo à sua complexidade, que, como sabemos, as polémicas da Reforma reduziram aos aspectos controvertidos.

O II Concílio Vaticano pôs também em circulação uma «constelação de nomes» para melhor captar o mistério eucarístico em toda a sua complexidade. Nomes que vão desde a Ceia do Senhor, até Eucaristia, sacrifício, anáfora, sinaxe, etc.

Comparados estes esforços não podemos deixar de saudar também aqui, dum lado e doutro, um retorno às fontes bíblicas e patrísticas, cujo impacto ecuménico será desnecessário sublinhar.

Universidad Pontificia de Salamanca

O autor também se coloca em pontos de doutrina mais controvertidos na história das tradições protestante e católica, tais como a presença real e o carácter sacrifical da Eucaristia.

A fé do Concílio de Trento é neste domínio clara: contra uma suposta interpretação protestante de uma presença produzida pela fé, os padres conciliares afirmam que Cristo não está presente porque nós cremos, mas que nós cremos porque ele está ali presente. Nem está ausente quando não cremos (DS 1643). Por outro lado o termo «transubstanciação», apesar da suas dificuldades, foi utilizado pelos padres, porque já tinha sido utilizado pelo IV Concílio de Latrão em 1215, como um termo apto (*convenienter et proprie, aptissime:* DS 1642 e 1652), para tentar salvaguardar o mistério que dois extremismos tentavam reduzir: o simbolismo vazio de certos protestantes e o realismo exagerado segundo a forma de Pascásio Radberto.

Sobre a questão do sacrifício, o Concílio de Trento reconhece a unicidade do sacrifício de Cristo na cruz (DS 1740), mas reconhecendo a continuidade histórica deste na missa que aplica a sua virtude (DS 1751, 1752) para nossa salvação; reconhece-se também o carácter propriciatório da missa, *sola offerendi ratione diversa* a respeito da cruz (DS 1743).

Esta interpretação, sem dúvida feita em clima polémico tem sido relida e enriquecida ultimamente entre os católicos. No quadro deste trabalho, tem-se dado um maior relevo à perspectiva teológica simbólico-real que foi a dos padres da Igreja e a uma ontologia relacional-dialógica que pode já encontrar-se na Bíblia. O acento passa da presença *em* para a presença *para* das espécies consagradas, com natural relevo para o carácter soteriológico do sacramento.

No contexto da teologia protestante fortemente soteriológico, o autor vê a relação entre o drama da cruz e o que contempla e usufrui a salvação através do pão oferecido, não num *novo oferecimento,* mas no arrependimento que torna possível apropriar-se a salvação operada na Cruz: a paixão de Jesus foi fruto da nossa impenitência, a penitência faz «compreender» e apropriar-se-nos os seus efeitos: «Quando no decurso da celebração eucarística, o pe-

Universidad Pontificia de Salamanca

cador perdoado toma o pão em suas mãos (...) recebe o sinal verídico da misericórdia de Deus» (p. 83).

6. A riqueza do mistério eucarístico, em sua ligação com o acontecimento pascal e sua presença, em memória, na comunidade é tal que podemos arriscar-nos a uma perda da totalidade em qualquer explanação.

Por outro lado, uma nova antropologia, consagrada entre os católicos pelo Concílio e entre os protestantes pela ultrapassagem das teses de Bultmann terá de passar em ordem a uma síntese *católica* por dois aspectos fundamentais: a consideração da Eucaristia como memorial e uma atenção maior às relações entre Eucaristia, palavra e fé.

Como memorial este esforço de reflaxão sobre a Eucaristia dará cada vez mais conta da relação entre Eucaristia e desígnio de Deus, entre mistério da salvação e mistério eucarístico. Este sentido de memorial do grande mistério da salvação permite recuperar a perspectiva sacramental da Patrística, na linha do *simbolismo real*. Com isto, os católicos poderão ultrapassar uma concepção de missa concebida como sacrifício em si, desligada do mistério Redentor realizado na Cruz e os protestantes poderão ultrapassar um certo docetismo na consideração da presença eucarística e do carácter sacrificial.

Relativamente ao segundo aspecto enunciado, não é difícil constatar quanto o movimento ecuménico tem contribuído para uma melhor relação entre o memorial eucarístico e a palavra. Palavra que é interpretada como sinal salvífico da vontade de Deus e não como esclarecimento intelectual: a palavra propõe o diálogo da salvação que deve ser aceite na fé.

A reflexão que decorre duma melhor consideração da relação entre palavra e Eucaristia, contribuirá sem dúvida para dar aos católicos o sentido da actualidade da salvação na celebração eucarística e aos protestantes o sentido da presença de Cristo no rito eucarístico.

7. A esta luz devem ser lindas as considerações finais da obra em apreciação sobre a acção de graças, a natureza sacrificial da Eucaristia, as noções de sinal sacramental e de graça e as observações sobre o verbo ser, trabalho de elucidação que ocupa umas boas trinta páginas.

Universidad Pontificia de Salamanca

Particularmente importante para o avanço da reflexão ecuménica são as elucidações propostas sobre o carácter sacrificial da morte de Jesus e sobre a noção de sinal sacramental.

Quanto ã noção de sacrifício, o autor pensa que o sacrifício da morte de Jesus não pode ser assimilada à noção de sacrifício que nos é dada pela história das religiões, dado que as categorias dadas pela história das religiões são contrárias ao Evangelho.

Neste quadro coloca esta questão: «Repudiando a doutrina tradicional com respeito à morte sacrificial de Jesus, somos obrigados a tomar o partido contrário negando todo o carácter sacrificial da cruz»?

Debatendo-se entre estas duas representações, ainda longe de serem elucidadas, termina por afirmar que não se pode esvaziar o carácter sacrificial da morte de Jesus no domínio que lhe é próprio: o domínio religioso.

A noção de sinal é aprofundada também numa relação ou compreensão a partir da palavra, como é corrente na moderna Linguística: o sinal representa o carácter gestual do sacramento. O gesto é em si mesmo um sinal, a expressão duma intenção. Não se inscreve na ordem das *coisas*, mas mobiliza as coisas, elevando-as ao estatuto de sinal (p. 130).

Finalmente o autor desenvolve, num pequeno texto, a significação do verbo *ser*, cuja importância para a formulação do mistério eucarístico é ocioso enaltecer. Isto é o meu corpo, disse Jesus. Já Caetano comentando S. Tomás tinha dito que *non apparet ex Evangelio coactivum aliquod ad intelligendum haec verba proprie* e autores como Boismard, P. Benoit e Léon-Dufour pensam que a frase de Jesus não é obrigatóriamente a traduzir no sentido da mudança de substância.

F. Leenhardt pensa todavia que uma tal formulação corrente no Catolicismo ligando o verbo ser ao dom de Cristo, é inspirada por uma legítima preocupação de realismo, querendo traduzir uma relação entre a realidade do pão e a presença de Cristo. Esta ligação deve ser entendida na intenção de Cristo de ser tornar presente aos seus, significada no dom do pão.

8. O breve texto que estamos a comentar discute e

Universidad Pontificia de Salamanca

analisa dois temas importantes religados entre si pelo gesto sacramental que é a Eucaristia e constitui um bom contributo ao avanço ecuménico.

O autor está consciente de que a tarefa de cada período cultural é de investigar para lá das palavras até à fé que aí se exprime, a fim de atingir a verdade que as enche duma significação existencial.

Esta investigação faz-se num domínio em que as palavras estão carregadas deconotações polémicas, pois por muitas delas passou a divisão entre duas confissões cristãs. Palavras como Eucaristia, Ceia, sacrifício, morte redentora de Cristo, presença real, foram cortadas muitas vezes do contexto que as fazia falar (o mistério salvífico e sua apropriação para a comunidade crente) para serem fixas em linguagem segunda e suas formas.

O protestantismo quis manter a relação entre o senhorio de Jesus e o crente, o carácter de palavra da linguagem sacramental; o catolicismo foi mais propenso a manter as coisas significadas. Uns e outros esqueceram por vezes que por detrás das palavras está a vivência de Jesus de Nazareth (os *ipsissima facta Iesu*); e uns e outros esqueceram também que a linguagem não se esgota na palavra, embora precise dela para permanecer viva.

À tentação de separar a palavra do seu gesto fundador, acção e paixão de Jesus, responde o autor que não se pode separar o *Evangelium Christi* do *Evangelium de Christo;* à tentação de separar a palavra do gesto que a eterniza e dá corpo responde o autor com o princípio protestante da actuação da graça não pela coisa sacramental, mas pela compreensão do sacramento como sinal indicador.

O leitor católico deste texto não se sente diante duma linguagem estranha, pois sabe que o movimento bíblico-patrístico-litúrgico, recuperou a Eucaristia como acontecimiento cristológico-interpessoal, através da descoberta da anamnese como realidade (e não pura memória psicológica rememorativa) e da teoria da *Mysteriumgegenwart* de O. Casel.

Por outro lado, algunas polémicas recentes (a polémica Selvaggi-Colombo pelos anos 50) no campo católico mostram como a elaboração duma doutrina da presença real no plano filosófico-natural, fora da *morte e do testamento*

Universidad Pontificia de Salamanca

de Jesus, ou seja do carácter salvífico do *mysterium* que evoca, se presta a equívocos.

Aceitando as premissas sacramentais duma teologia radicada no *mysterium* da salvação e sua permanência, a teologia está chamada a partir da melhor doutrina escriturística e patrística, a superar as querelas de palavras e a exprimir, por uma ontologia da significação e da memória, os conteúdos do Novo Testamento, que mesmo quando utilizam a palavra é não optam por nenhuma filosofia.

É nesta linha que se situa o presente trabalho. Partindo dos gestos de Jesus, busca uma conceptualidade, não esquecendo a linguagem sacramental e sua investigação moderna, que poderá ajudar a ultrapassar o quadro de pensamento que ditou as expressões da Reforma e da Contra-Reforma.

Se houvesse mesmo uma observação a fazer a trabalhos deste tipo frequentes entre católicos e protestantes, trabalhos que têm a ver com a expressão da fé, essa seria a de um maior recurso às ciências humanas no que diz respeito à articulação do sentido e no que diz respeito àquele propósito formulado pelo autor de ultrapassar a querela das pavras. Ultrapassar a querela das palavras, no movimento ecuménico —e basta ler os acordos que têm tido lugar sobre a Eucaristia entre diversas confissões— está já em boa fase de avanço. Mas os contributos em ordem a criar uma melhor articulação entre palavras bíblicas e as expressões da fé em sua diversidade, esse trabalho ainda está muito incipiente.

Como escreve Jean Ladrière, a palavra de fé não é nem uma tentativa de explicação da palavra revelante, nem um simples discurso histórico (embora ela esteja sempre situada historicamente) nem um simples discurso dialogal (embora ela tenha um carácter de resposta). Tratase duma proclamação.

Ora a proclamação, escreve o mesmo autor, não é uma simples palavra de ratificação, ou um simples grito de reconhecimento, ou im simples louvor, é um discurso articulado, que põe em marcha termos precisos, proposições dotadas dum sentido compreensível. No discurso da proclamação, aparece concretamente a relação da fé à verdade. Mas a relação da fé à verdade e o tipo de inteligibilidade que lhe é própri o devem ser compreendidos a

Universidad Pontificia de Salamanca

partir da essência da proclamação e não sobre o modelo do discurso científico ou filosófico. (Jean Ladrière, *L'articulation du sens* [Paris 1970] 188).

A tradição católica compreendeu muitas vezes a relação e a pretensão da fé à verdade sob o modelo do discurso filosófico; a tradição protestante, entendeu a fé e sua pretensão à verdade, como simples grito de reconhecimento.

O trabalho ecuménico terá de escolher o seu modelo a partir da originalidade da palavra de fé, sem esquecer a sua pretensão à verdade.

Para este trabalho as ciências humanas e nomeadamente a linguística e a reflexão sobre a linguagem podem oferecer um apoio não desprezível.

II

INCARNAÇÃO DA CRENÇA *

1. Num francês requintado e com uma agilidade de escrita só possível em quem conheceu a experiência de jornalista, brinda-nos Pierre Gisel, sob o título em epígrafe, uma longa meditação sobre o percurso da *palavra*— desde a alteridade que cria até ao corpo em que acaba, dentro duma dinâmica que o autor chama, a justo título, um regime de Incarnação.

A investigação que o autor leva a cabo, inscreve-se, como reconhece, sobre o fundo dum debate crítico com heranças comuns ao protestantismo e, em geral, ao Cristianismo e à modernidade: as que dizem respeito à história e à tradição, as que dizem respeito à instituição, e finalmente as que dizem respeito à função reguladora da linguagem no que ela tem de palavra inovadora e de discurso acabado.

Este fundo constitui um primeiro grande ponto de referência desta obra.

* Pierre Gisel, *Croyance incarnée*. Tradition, Escriture, Canon, Dogme (Labor et Fides, Ginebra 1986) 166 pp.

Universidad Pontificia de Salamanca

Um segundo é fornecido pela *teologia dialéctica* e seus máximos expoentes, Barth e Bultmann. Autores assumidos, para logo serem ultrapassados, mas não recusados. O autor reconhece que esta teologia, nascida contra o historicismo dominante, operou uma verdadeira recentragem teológica, susceptível de escapar aos golpes da crítica antireligiosa nascida na *Aufklärung*.

Mas reconhece também que esta teologia levou a uma certa exaltação do sujeito, contra a instituição (Igreja) e contra o corpo da doutrina, em razão da qual a actual geração aparece bastante desarmada perante alguns desafios deais que as Igrejas hoje enfrentam: quer na área dos sacramentos e culto em geral, quer na área da ética ou da exegese, quer enfim diante da invasão das ciências humanas que, como o autor bem reconhece, (p. 19) não são as mesmas do século XIX, «mas em relação às quais não se sabe bem como desenvolver uma dimensão propriamente reflexiva —filosófica ou teológica— nem como validar uma instância doutrinal apta a assumir e regular as nossas escolhas».

Já Paul Ricoeur afirmara, no seu célebre Prefácio à tradução francesa do *Jesus* de Bultmann que «a oposição entre explicar e compreender, nascida de Dilthey, assim como a distinção entre objectivo e existencial, nascida duma leitura demasiado antropológica de Heidegger, depois de terem sido muito úteis numa primeira fase do problema (hermenêutico), mostram-se incapazes quando queremos captar no seu conjunto o problema da inteligência da fé, assim como o da linguagem que lhe convém. É necessário sem dúvida hoje, dar menos importância ao *Verstehen*— ao compreender, demasiado centrado sobre a decisão existencial e considerar o problema da linguagem e da interpretação em toda a sua amplitude». (P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations* [Paris 1969] 388).

2. Nesta consideração mais ampla da questão da interpretação, fiel à herança da teologia dialéctica, mas indo mais longe, se insere a obra de Pirre Gisel.

Insere-se também este trabalho, decididamente, na linha dum contributo ao Ecumenismo. O autor afirma, a justo título, que católicos e protestantes se encontram hoje con-

Universidad Pontificia de Salamanca

frontados com os mesmos problemas: subida dum movimento fundamentalista para preservar a identidade entre os protestantes; subida dum movimento conservador entre os católicos, com idêntico objectivo. O problema que se põe é pois de teologia fundamental: elucidar as condições, os níveis e os termos da própria crença.

Esta necessidade é difícil de desmentir. E não se pode fazer sem e fora do horizonte mais global de outras tradições cristãs. K. Rahner sublinhou o significado permanente do protestantismo para o Cristianismo católico no sentido de que a Igreja Católica deveria olhar para o protestantismo, pensando no que lhe falta para ser a concretização plena da vontade de Jesus. (*Curso Fundamental sobre la Fe* [Barcelona 1979] 424).

O autor em análise reconhece, que sem este horizonte, as discussões e o tratamento de questões particularmente difíceis no plano das confissões cristãs, por causa do passado polémico, o tratamento dos temas se torna uma verdadeira caricatura.

Tendo este horizonte, é todavia a situação do protestantismo que não sabe bem e sempre onde está do ponto de vista doutrinal, que é objecto de estudo do autor (p. 21).

3. É partindo da *palavra*, à maneira da teologia dialéctica, que o autor estrutura os momentos fortes da crença em regime cristão, a tradição, a Escritura, a cânon e o dogma.

De certa maneira procura um *percurso do sentido* que partindo da alteridade, como ruptura instauradora, se desdobra nos outros elementos, sem os quais o horizonte primeiro de significação se perderia por falta de definição de contornos. É evidente que se ultrapassa assim a teologia dialéctica, que reduz a palavra à crise provocada pela intervenção instantânea de Deus no coração do crente.

A esta opção, o autor prefere uma via mais longa, na qual o sentido se desdobra desde uma etapa que poderíamos chamar existencial, constituída pela experiência da alteridade, até um estádio mais universal em que se apropria a herança duma comunidade, constituída por uma tradição e um cãnon.

Universidad Pontificia de Salamanca

Pertence naturalmente à Teologia e tem sido tarefa dessa mesma Teologia, elucidar as instâncias latentes do humano que o discurso cristão coloca em jogo e ao mesmo tempo analisar os níveis de sentido que a fé cristã mobiliza.

É certamente para melhor se apropriar de todas as significações que a mensagem cristã coloca em funcionamento, que a filosofia da religião e as ciências da linguagem têm ultimamente tratado de maneira nova temas como os do discurso mítico, da subjectividade e do desejo ou mesmo da fé como encontro e racionalidade.

À sua maneira, é neste esforço, que partindo da confissão protestante e sua tradição, se coloca o autor.

É pois o processo da articulação do sentido, segundo a expressão de Jean Ladrière (*L'articulation du sens* [Paris 1970]) que nesta obra de Pierre Gisel está em jogo. Processo que a palavra nua é incapaz de conter. Na verdade, a fé, embora se constitua numa ordem própria com uma evidência que não exige ser apoiada por argumentos extrínsecos, comporta uma exigência de auto-compreensão, que se articula num discurso próprio e que, neste seu movimento, vai sustentar-se numa racionalidade mais complexa, em que entram as instâncias que o autor desenvolve.

Foi certamente para compreender a fé sem dela se afastar, que o movimento da Reforma se quis apoiar na palavra contra as instâncias duma teologia dogmática que se tinha afastado tanto desta palavra, que criara grandes distâncias entre si e a sua fonte.

O autor não ignora este ponto chave da herança cultural do protestantismo em que se insere, mas reconhece também que a Teologia faz apelo a um espaço de *historicidade*, a vida dum povo, com a consequente inscrição em instituições e textos; com a consequente confissão duma *origem*, e duma *finalidade*, entre as quais ganha forma, um corpo institucional e uma tradição, tradição através da qual a vida dum povo, como a minha vida, são engendradas e não cessam de novo de ser engendradas.

Fazendo apelo a estas noções, trata-se naturalmente sempre duma aproximação teológica do problema du teologia fundamental tão difícil nas relações interconfessionais, mas mediante a mediação da moderna reflexão sobre

Universidad Pontificia de Salamanca

a linguagem, a que não são estranhas as reflexões de Ricoeur e Heidegger com as quais se mostra familiarizado.

As categorias fornecidas por estes autores, de certo modo neutros em matéria teológica e sobretudo distanciados das querelas que tantas palavras (como tradição e dogma) traduzem, permitem ao autor atingir a experiência de fé em seu conteúdo e na verdade da sua experiência, sem cair em polémicas hoje ultrapassadas pelo clima ecuménico, mas sobretudo, pouco inteligíveis, para aqueles que têm destas questões uma aproximação de acordo com as ciências humanas actuais.

A utilização destes instrumentos conceptuais, permite, isso sim, captar a experiência de fé na sua fase objectiva, sem portanto reduzir esta experiência a um sistema de objectos, com a consequente perda da intencionalidade original e desde logo o corte da palavra das afirmações segundas do discurso.

Foi este sem dúvida o perigo em que caiu muita teologia católica pela seperação demasiado rígida entre Escritura e Tradição, entre palavra e dogma.

Na verdade a linguagem em que se exprime a fé tem a sua própria *performance*, segundo a qual nenhum dos momentos do sentido em que se desenvolve e articula, é compreensível como um momento meramente físico, mas como uma manifestação em contínuo, vindo ao que é objectivamente demarcado e qua faz da vida da fé uma experiência possuindo a sua especificidade, a sua organização própria, os seus momentos constituintes.

É evidente que a linguagem da fé, ao fazer recurso a categorias como o corpo ou o cânon, a tradição ou a Escritura, está a evocar elementos com uma carga confessional e teológica próprias. Mas é muito vantajoso para a fé e para o diálogo ecuménico que o estudo da linguagem da fé se faça não perdendo de vista o contexto geral do estudo da linguagem.

É este um primeiro grande mérito desta obra: justamente o de inscrever as categorias teológicas da tradição cristã dentro do quadro mais largo do moderno estudo da linguagem.

4. Entendendo os momentos reguladores do sentido no

Universidad Pontificia de Salamanca

quadro traçado, cuja ordem é a manifestação e naõ a objectivação, sempre segundo a bela expressão de Heidegger, segundo a qual a linguagem é a casa do ser, o autor considera a *tradição,* anamnese e produção, advento de figuras concertas sobre o fundo de diferenças, crítica e afirmação.

Para a partir daí focar o princípio protestante da distinção entre a Lei e o Evangelho.

A distinção enter Lei e Evangelho tão típica dos autores da Reforma, leva em si mesma esta confrontação entre a manifestação e a sua objectivação e envolve naturalmente o processo e a questão da verdade. «A tradição de acordo; com as suas proclamações doutrinais e a sua instituição eclesial. Mas que as faz viver? Quando são elas Evangelho?» (p. 60).

A esta questão responde o autor que a Escritura é o princípio formal, mas que exige a iluminação do Espírito Santo, que se opera à medida em que se lè e que, ele sim, a faz ser revelação.

Este princípio de que o Espírito Santo é quem faz com que a Escritura fale e portanto pode fazer dela palavra, é tão importante para a tradição protestante, que no debate ecuménico os protestantes devem agir para que não se dê nunca uma junção tal que a Palavra não fosse mais a Palavra do Senhor, Lei e não Evangelho, autoridade externa e não autoridade interna.

Este princípio protestante assim tão forte e lealmente afirmado, é desenvolvido no capítulo dedicado à Escritura, cujo *fechamento, o cânon,* assegura não somente a particularidade própria mas também o jogo duma tradição histórica realmente originante.

O cânon circunscreve, no pensamento do autor uma *economia cristã* cuja especificidade a partir duma análise da Escritura no seu conjunto não pode deixar de ser o regime da religião do Livro: o regime cristão conhece um cânon que não tem por função circunscrever a Lei, mas dizer e notificar uma realização da promessa.

O que significa que o homem que se põe à escuta não é apenas precedido de Deus e da Lei, mas também da resposta dada à Lei, na sua realização por Jesus Cristo.

A função de escuta engendra o quadro antropológico e doutrinal que se traduz normalmente pelas confissões

Universidad Pontificia de Salamanca

de fé, primeiro ponto de doutrina, que pode terminar em dogma, sempre que a instituição (a Igreja) se vê forçada a balisar a doutrina, para manter a homogeneidade da fé.

5. H. G. Gadamer notou, com uma grande exactidão, «que não é por acaso que as origens da Hermenêutica estão ligadas à acentuação especial que Lutero, retomando S. Paulo, deu à oposição entre a Lei e a Graça». («Herméneutique et Théologie», *Rev. Sc. Rel.* 4 [1977] 392).

O autor permanece sempre fiel a este princípio maior. E não apenas lhe permanece fiel, como até, faz dele o fio codutor da cadeia de instâncias em que se vasa o discurso religioso, e que é o único a impedir que esse mesmo discurso não caia num objectivismo falacioso, acabando por destruir a palavra e sua acção no crente. A palavra, entende-se enquanto veículo do senhorio de Jesus e sua acção no coração do crente.

O mérito deste grande texto, embora não muito extenso, é situar-se, como já referimos, naquele plano que considera que o estudo da linguagem da fé deve situar-se no contexto geral do estudo da linguagem.

Mérito que sublinhamos justamente, duma perspectiva católica, quanto é certo que na nossa linguagem teológica, não raro conceitos como palavra, discurso, texto, textualidade, Escritura, cânon, são elucidados a partir dum círculo fechado de referências, constituído fora do contexto geral do estudo da linguagem.

A elucidação destes termos a partir das Ciências Humanas que neste domínio têm já um longo percurso, poderia ser de grande interesse ecuménico.

Um segundo mérito deste texto é o de manter a articulação viva que vai da palavra à teologia, que vai da abertura à experiência da fé até às exigências últimas da racionalidade no quadro duma instituição. Não sendo embora um estudo exaustivo, mas denotando uma boa informação, o autor mostra como é possível com a ajuda da reflexão linguística, manter a experiência objectiva da fé sem cair na redução dessa fé a um conjunto de objectos, o que seria evidentemente quebrar o princípio da dialéctica enunciada como princípio maior da Lei e da Graça.

Como se sabe a hermenêutica protestante acentua,

Universidad Pontificia de Salamanca

desde o século da sua fundação por Lutero, a ideia de que a mensagem da Bíblia contém um desafio à nossa consciência e nos interpela no sentido duma decissaõ. O protestantismo exagerou talvez este aspecto, a que o autor permanece fiel, mas sem dúvida que todos reconhecemos que não foi a Lei mas a Graça (o Evangelho) que fundou a Igreja. Esta nasce do regime da graça e naõ do regime da lei, segundo a doutrina paulina sobretudo da Carta aos Romanos.

Um terceiro mérito e certamente o de mais largo alcance ecuménico, é o de que este método não busca apenas «desconstruir» o texto, mas antes articular o sentido, construir de certa maneira a sua norma, as suas articulações secretas.

O autor resume essas articulações a quatro grandes momentos como vimos: a tradição, a escritura, o cânon e o dogma. Mas por detrás desta visão e elucidação das articulações secretas do discurso da crençã, perfila-se uma antropologia e uma Cristologia.

«O regime cristão joga, mais que nenhum outro, com as realidades mais centrais do homem, na sua dupla condição de Incarnação e Liberdade. Religião que insere estes acontecimentos num espaço e num tempo atravessados e estriados de palavras humanas até fazer corpo com este espaço e este tempo», afirma o autor. Para continuar afirmando que em Cristo carne e palavra juntam o seu destino numa ambiguidade que não se deixa facilmente separar e que não pode ser certamente separada. A mediação cristológica sanciona a irredutível primazia dum momento substancial, positivo ou material, donde a irredutibilidade, assinala o autor (em nota) dum momento da analogia.

Em suma, «o mistério cristológico comanda uma verdade como encontro e história, ao sabor das corporeidades, das representações simbólicas e das instituições e uma verdade que, simultâneamente, se recebe contra toda a propensão à idolatria; neste sentido deveria encontrar-se excluída a conjuntura duplamente ruinosa do extrinsecismo e do fideismo» (p. 159).

6. É evidente a uma simples leitura que o autor tem sempre como pano de fundo a situação no mundo protes-

Universidad Pontificia de Salamanca

tante (com o também no católico) que pela perda da relação entre o discurso primeiro e o segundo e suas mútuas implicações tende, depois de Barth e Bultmann, ora a cair num fundamentalismo da palavra, ora num integrismo da representação.

A situação, como o autor observa, é a mesma dentro do Catolicismo, embora seja neste, mais pesado o sentido da regulação eclesial.

O recurso aos tempos do sentido para elucidar os simplismos que estas atitudes extremistas denotam, tem sido estudado também no seio do Catolicismo, com idêntica problemática e não distante discurso. Recordemos os trabalhos de Jean Ladrière e Michel de Certeau neste domínio, particularmente, respectivamente em *L'articulation du sens* e *L'étranger ou l'union dans la différence*.

As preocupações destes autores são comuns a vários autores protestantes de que destacaremos a obra importante de Ricoeur.

Justificando o conjunto de ensaios que constituem o seu texto hoje clássico, *L'étranger ou l'union dans la différence,* Michel de Certeau escrevia que a análise feita tentava precisar um movimento da fé cristã, ou como pensa preferível, uma estrutura da experiência cristã.

Outra coisa não dirá Jean Ladrière escrevendo no prefácio à obra citada, que não se deveria justificar a fé apenas a partir dum qualquer extrinsecismo, mas a partir da figura que se dava a partir de si mesma: «a fé comporta uma exigência de auto-compreensão que fundamentalmente, não é senão o desenvolvimento do seu modo próprio de evidência, mas que exige articular-se num discurso apropriado e por este título, faz apelo aos recursos da instância articuladora que engendra em nós o discurso. Assim o movimento mesmo da fé, leva-a a recolher em si a questão que a razão eleva acerca de si» (*L'articulation du sens,* 7).

Uma das principais questões que um tal estudo tem ajudado a resolver é justamente o que diz respeito ao modo de significar que é próprio à linguagem da fé. Tem-se dito que esta linguagem não é a dos «constats» no sentido de Austin. Foi talvez o que disse a Reforma pos outras palavras.

Universidad Pontificia de Salamanca

Mas convirá mostrar também, como o fazem hoje autores católicos e protestantes, se uma tal linguagem assegura a articulação da auto-referência e da hetero-referência, da implicação e da constatação, da relação a si e da relação a uma alteridade (a salvação).

Ora aqui o caminho está largamente iniciado.

Nao é hoje problema para a Igreja Católica a relação entre a Escritura e a Tradição numa concepção que tem a ver com a «desobjectivação» da tradição, pela sua ligação à Escritura. A constituição dogmática sobre a Revelação deixa aberto o campo para esta interpretação que articula a tradição com a Escritura (n. 9). E teólogos como Geiselman (*Die heilige Schrift und die Tradition* [Friburgo d. B. 1962]), Ratzinger (artigo em *Offenbarung und Ueberlieferung* [Friburgo d. B. 1965]) y Kasper (*Dogme et Évangile* [Paris 1967]), mantêm a tese de que a Escritura contém a substância da Tradição.

Também hoje na órbita do Catolicismo está largamente difundido o princípio, desenvolvido a partir da escola de Tubinga (sobretudo Möhler, Kuhn) que obraram no sentido de levar o dogma às suas dimensões de experiência e de história que são as da fé e isso contra a apresentação naturalista ou melhor dito racionalista do dogma católico, praticado em geral nas próprias escolas católicas.

Podemos mesmo dizer que a salvaguarda da dialéctica entre a Lei e a Graça ou entre a Lei e o Evangelho, como supremo princpio do luteranismo em geral, é hoje largamente entendido no Catolicismo, quando se afirma que toda a fé é cristocêntrica e cristológica e portanto não pode objectivar os seus conteúdos.

7. Mas as questões que se prendem com a função da Igreja na transmissão da fé e da sua salvaguarda, podem reduzir-se ao nível da linguagem dogmática, em que o autor coloca justamente a função da Igreja?

Estamos evidentemente de acordo com o autor quando escreve que «em perspectiva cristã há dogma porque há uma regulação complexa e em várias instâncias e de tipo fundamentalmente institucional» (p. 121).

Mas isso não nos impede de nos perguntarmos, se a Igreja não tem uma função mais vasta a nível não apenas

Universidad Pontificia de Salamanca

do dogma, mas também das outras instâncias da articulação do sentido: a Escritura, o cânon, a tradição ou o próprio dogma.

Se é verdade que estas instâncias constituem a estrutura da palavra revelada, quem as estruturou: apenas a referência antropológica ou cristológica, ou também a referência eclesiológica?

O estudo de Pierre Gisel, é neste aspecto, bastante omisso. Se na verdade a reflexão antropológica e cristológica o leva ao bem fundado da positividade duma crença, já a falta duma reflexão da relação entre a palavra e a comunidade crente, o leva a não dar relevo à comunidade cristã justamente como aquela que cria a união na diferença a vários níveis, regulando a linguagem da fé não apenas ao nível dogmático, mas também ao nível da fixação do kerigma, e da tradição; não apenas ao nível da positividade da revelação, mas também ao nível da relação que se instaura na liturgia, constituindo-se a lei de rezar em autêntica lei de crer.

É verdade que o extrinsecismo dogmático deve ser recusado, representando como representa uma materialização da fé, desligada das suas fontes instauradores e uma maneira de propor ou defender a fé fora da sua própria evidência.

Mas não é justamente a fé do povo de Deus e sua maneira de orar que melhor liga a materialidade e positividade da fé ao testemunho, libertando a dogmática apologética e extrinsecista das suas pretensões racionalistas?

O autor termina firmando que a dinâmica da crença é uma dinâmica da incarnação. O autor não entende esta dinâmica de modo cultural ou meramente cultural e a prová-lo está justamente o capítulo último sobre a Trindade.

Mas fica-nos vagamente a sensação que fora duma perspectiva eclesiológica mais rica, esta perspectiva cultural facilmente sai demasiado reforçada.

Sem dúvida que se o autor tivesse melhor pensado o nível simbólico da linguagem religiosa, as formas significantes em que traduz os momentos do sentido teriam

Universidad Pontificia de Salamanca

resultado mais interligadas e mesmo ter-se-ia feito uma ponte para a linguagem sacramental. Todavia não se encontra em todo este sugestivo estudo uma análise da linguagem religiosa como tal, mas tão somente da crença.

E por isso mesmo ficaram de fora desta consideração as formas operantes da fé: a oração, a responsabilidade e o rito. A oração opera a relação de vaivém entre a pluralidade das experiências mundanas e a presença de Deus, a ética a construção do habitat subjectivo do crente e o rito resta, como diz A. Vergote, «a mediação expressiva que acorda todas as virtualidades mudas da fé» *(Interprétation du langage religieux* [Paris 1971] 210).

* * *

O autor confessa estas mesmas fraquezas que acabamos de assinalar na teologia dialéctica: «Na minha opinião tudo se passa na verdade como se a teologia dialéctica tivesse experimentado uma fraqueza constitutiva em pensar a ordem das positividades («objectividades») quer elas sejam textuais, institucionais ou doutrinais, da mesma forma que testemunha uma dificuldade em viver a assunção real do homem, quer pensemos num certo impasse acumulado sobre a ordem simbólica, ou na ausência duma pneumatologia forte e cuidadosamente construída» (p. 67).

Foi finalemnte esta questão que o autor enfrentou com uma lógica de fé só comparável ao valor do conhecimento das Ciências Humanas. Sua obra poderia ser enriquecida, com aportações mais profundas que têm vindo a lume no mundo da análise da linguagem religiosa e da simbólica, de que a tradiçáo católica guardou melhor o segredo e a significação, por ter privilegiado a linguagem sacramental, enquanto a tradição protestante privilegiou o momento da fé.

Como o autor reconhece, em regime de fé e de teologia há evidentemente, uma normatividade. A Igreja Católica foi taõ longe na afirmação desta normatividade que isolou, numa dada altura, a normatividade da palavra. A tradição protestante isolou, com o princípio da *sola Scriptura* a palavra da normatividade.

Universidad Pontificia de Salamanca

Este estudo insere-se numa recuperação da totalidade, como outros no campo católico e evangélico.

É esta recuperação da totalidade, que é portadora de futuro para a teologia e o diálogo ecuménico.

ARNALDO DE PINHO
Universidad Católica
Oporto (Portugal)

Universidad Pontificia de Salamanca