

# A Bíblia como História frente ao Esoterismo

## 1. Introdução

O conhecido ensaísta italiano de semiótica Umberto Eco, autor de «O Nome da Rosa», pronunciou a 11 de Fevereiro de 1988, no grande Auditorium da Gulbenkian, em Lisboa, uma conferência intitulada: «L'Irrazionale, Il Mistero, Il Segreto». Afirmava ele, logo no princípio, a frase de Chesterton: «Quando os homens deixam de acreditar em Deus, isso não significa que já não acreditem em nada; acreditam em tudo». E, glosando depois esta máxima de Chesterton com cores culturais modernas, dizia: «Quando os jovens não acreditam na revolução e na razão hegeliana e marxista, isso não significa que acreditem na razão capitalista e na lógica formal: acreditam no mistério». Nesta sequência de ideias, continuava U. Eco, é frequente encontrarmos quarentões que em 1968 queriam mudar a sociedade e que agora militam em grupos neobudistas, seitas carismáticas, cenáculos neo-tradicionais. Nas livrarias italianas, exemplificava ele, mesmo naquelas que há algum tempo atrás eram conhecidas como «de esquerda», nas prateleiras em que antes apareciam os textos de Lenine e de Mao, «agora aparecem os textos das casas editoras especializadas em hermetismo, cabala, tarocchi, espiritismo». E qualquer um de nós pode constatar a verdade destas afirmações. Nas livrarias das grandes cidades da Europa, Estados Unidos e Canadá, abunda toda a espécie de literatura religiosa de tipo esotérico, gnóstico, hermético. Quem é que não conhece a colecção francesa «Les énigmes de l'Univers» ou «La Nuit des Mondes?».

Tudo isto acontece por causa da crise dos valores de séculos passados assentes em dados lógicos, racionais e causais, caracterizados

pelo conceito de identidade, de não contradição e de exclusão de terceiros. Mas a crise de identidade está a arrastar a mundividência humana, não para a lógica de Aristóteles, mas para os mistérios gregos de Eleusis e para todo o tipo de mistérios orientais. O mundo cultural hodierno é um autêntico «carrefour» de ideias em contraste, em busca do sentido da vida. Embora dominado pelos *meios* de viver, o homem procura a *razão* de viver no campo religioso, nas suas formas mais diversas e variadas. As religiões já são definidas como hipermercados de escolha e procura. Esta nova visão do hipermercado das religiões acaba por oferecer um investimento prático de sincretismo total em que muitas coisas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, até mesmo contraditórias. Ou, então, acaba por oferecer o apelo a uma super religião ou super igreja que termine com o mercado babélico das religiões, uma espécie de mercado comum das religiões. Está neste caso o fenómeno da *Igreja da Unificação* ou o movimento religioso *Bahá* revelado por Bahá'u'lláh.

João Paulo II afirma na «Christifideles Laici» que vivemos, neste limiar do terceiro milénio «uma hora magnífica e dramática da história» (n. 3), em que o mundo manifesta «de formas cada vez mais amplas e vivas, a abertura para uma visão espiritual e transcendente da vida, para o despertar da procura religiosa e para o regresso ao sentido do sagrado e à oração ...» (n. 4). Afirma ainda «que hoje em dia, com muita frequência, o homem não sabe o que traz no interior de si mesmo, no profundo do seu espírito e do seu coração» (n.3 4). É precisamente este *mistério*, em busca de sentido ou de teleologia de vida, que se debate religiosamente entre sistemas religiosos clássicos judeo-cristãos e sistemas modernos de feitura esotérica, gnóstica, hermética, reinventando antigas concepções antes de Cristo e depois de Cristo.

O «sensus religiosus» manifesta-se, hoje em dia, numa verdade que não é puramente objectiva nem puramente lógica. Para podermos discernir sobre a verdade das manifestações religiosas do hipermercado religioso actual, necessitaríamos, como diz Umberto Eco, duma «revelação para além dos discursos humanos, que nos chegasse através do anúncio da própria divindade, pelos modos da visão, do sonho e do oráculo. Mas uma revelação inédita, nunca ouvida antes, deverá falar de um deus ainda desconhecido e de uma verdade ainda secreta. Uma sabedoria secreta é uma sabedoria profunda (...). Assim se identifica a verdade com aquilo que não é dito, ou que é dito de modo obscuro e que deve ser compreendido para além

da aparência e da letra. Os deuses falam (hoje diríamos: o Ser fala) através de mensagens hieroglíficas e enigmáticas»<sup>1</sup>. É que, continua ainda o mesmo autor, «a verdade é qualquer coisa ao lado da qual nós habitamos desde os princípios dos tempos, mas que a esquecemos. Se a esquecemos, alguém a deve ter conservado para nós, e nós não somos capazes de compreender as suas palavras. Esta sabedoria deve ser portanto esótica («Questa sapienza deve essere dunque esotica»). E assim se conclui: «Se para o racionalismo grego era verdadeiro aquilo que podia ser explicado, agora é verdadeiro apenas aquilo que não se pode explicar»<sup>2</sup>. «Cada objecto, mundano e celeste, esconde um segredo iniciático. Mas, como afirmara no séc. XIX Josephin Peladan, um segredo iniciático revelado de nada serve. Sempre [que pensarmos ter descoberto um segredo, só será assim se tiver a ver com um outro segredo, num movimento progressivo para um segredo final»<sup>3</sup>. Mas não pode haver segredo final. O segredo final da iniciação hermética é que tudo é segredo. «O segredo hermético deve ser um segredo vazio, porque quem pretender revelar um segredo qualquer não é um iniciado pois ficou-se num nível superficial da consciência do mistério cósmico»<sup>4</sup>.

Assim se explica a última obra de Umberto Eco, «O Pêndulo de Foucault». Os protagonistas do «Pêndulo» são heterónimos de Umberto Eco como os heterónimos de Fernando Pessoa. Um deles, o coronel, em diálogo com Belbo e Casaubon mistura a «pedra filosofal» dos alquimistas com o *Cephas* (Pedro-Pedra) do evangelho de Mateus, ou então a pedra filosofal com o Graal místico da lenda<sup>5</sup>. Os beneditinos são os herdeiros dos druídas<sup>6</sup> e Maria de Nazaré é um mito mediterrânico para acabar com a religiosidade céltica das virgens negras<sup>7</sup>. As últimas palavras do «Pêndulo» referem o *Malkut*, isto é, o «Reino» desta maneira: «Que eu tenha escrito ou não, não faz diferença. Procurariam sempre outro sentido, até no seu silêncio. Eles são assim. São cegos à revelação. Malkut é Malkut e basta. Mas vão-lhes lá dizê-lo. Não têm fé»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Umberto Eco, «L'Irrazionale, Il Mistero, Il Segreto». Conferência pronunciada no Auditorium da Fundação Calouste Gulbenkian de Lisboa, a 11 de Fevereiro de 1988. Fotocópia fornecida pela Presidência da República Portuguesa.

<sup>2</sup> Idem, *ibi*.

<sup>3</sup> Idem, *ibi*.

<sup>4</sup> Idem, *ibi*.

<sup>5</sup> Umberto Eco, *O Pêndulo de Foucault* (Difel, Lisboa 1988) 127s.

<sup>6</sup> Idem, *ibi*. 130.

<sup>7</sup> Idem, *ibi*. 130.

<sup>8</sup> Idem, *ibi*. 555.

Nestas últimas palavras pode estar a chave do pensamento de U. Eco. Ao longo destas 555 páginas apresentou um acervo de dados sobre o pensamento hermético, servindo-se de personagens retóricas. O autor faz suas as ideias dos seus personagens? Tais personagens são, realmente, heterónimos de Umberto Eco? Ou estará ele a querer reduzir à inabilidade epistemológica tal pensar hermético e esotérico, avassalador nos finais do séc. xx? Quando ele afirma que todo o pensamento esotérico é «cego à revelação», porque «Malkut é Malkut e basta», que quererá ele indicar com este remate final da sua obra? Penso que Eco se refere à revelação do Malkut, isto é, do *Reino* anunciado e revelado por Jesus de Nazaré, apresentado e sistematizado em Igreja ou Igrejas ao longo destes dois milénios. U. Eco aceita o Malkut na sua pureza de significado aberto, polisémico, irreductível. O pensamento esotérico mete-o dentro de quadros de posse iniciática. Neste aspecto, o esoterismo é contra a revelação. E, por isso, afirma-o claramente: «São cegos à revelação».

Este final de «O Pêndulo» deixa o leitor perplexo. Até esta última página, U. Eco aparece-nos como a expressão máxima do esoterismo actual, mas esta página pode querer reduzir a pó todas as construções herméticas e esotéricas dos seus heterónimos: «Malkut é Malkut e basta. Mas vão-lhes lá dizê-lo. Não têm fé». Fé é uma coisa bem diferente de esoterismo.

Uma outra figura muito lida e seguida nos nossos dias é a actriz norte-americana Shirley Maclaine. Quem é que não conhece a sua obra *Out on a Limb*, que já vai na 35.ª edição e que tem sido nos Estados Unidos «the National Bestseller»? Segundo ela, Platão, Pitágoras, Buda, Moisés, Jesus eram «psíquicos». Lemos na p. 105: «For example, how do you think Moses wrote of the creation of the world if he hadn't been plugged in psychically? And the same with Christ». Afirma-se ainda acerca de Jesus: «O Concílio de Niceia alterou muitas interpretações da Bíblia. O homem Jesus estudou dezoito anos na Índia antes de ter regressado a Jerusalém. Estudou o ensinamento de Buda e tornou-se ele mesmo um adepto yogi. Necessariamente tinha um completo controle sobre o seu corpo e compreendeu que o corpo era apenas a casa para a alma. Cada alma tem muitas mansões. Cristo ensinou que o modo de ser dum pessoa determina os acontecimentos futuros — como karma, como dizem os Hindús. O que um semeia, assim colherá»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Shirley MACLAINE, *Out on a Limb* (Dantam Books, New York, 35.ª ed. 1988).

Encontramo-nos, pois, confrontados com duas mundividências. A *esotérica*, com as suas ramificações de hermetismo e gnosticismo (para já não falar dos monismos orientais), dissolve-se no irracional deste mundo e da história, uma vez que o mundo e a história são fruto dum complot divino, que é preciso *conhecer* (gnosis) para se libertar. A *história* da Bíblia judeo-cristã, na sua perspectiva de «Heilsgeschichte» (de história de salvação), em que a história e o mundo são vistos como realidades criaturais, na dependência amorosa e dramática dum Deus, que quer o bem e o bom (Gn 1,10.12.18.25.31: «E viu Deus que era bom», *wayar 'élohim ki-tov*), dentro do relativo histórico, sempre inacabado, e, portanto, in fieri, numa linha de aperfeiçoamento qualitativo ou de evolução qualitativa em demanda duma escatologia sempre presente e sempre a acontecer, *Ha 'olam*, isto é, «per omnia saecula saeculorum».

O grande debate ideológico-religioso nestes finais do séc. XX e no futuro vai travar-se no confronto entre a mundividência judeo-cristã e a esotérica. A intenção da nossa intervenção neste II Simpósio Bíblico Espanhol e I Luso-Espanhol, não é, de modo algum, uma intenção apologética ou uma tomada de posição de confronto, à maneira do que aconteceu com a grande Igreja nos finais do séc. III contra a corrente gnóstica daqueles tempos, ultimamente melhor compreendida pela descoberta da biblioteca gnóstica de Nag Hamadi. A nossa intenção é tão-somente a de querer dialogar com racionalidade epistemológica com estas duas mundividências.

O problema religioso começa por ser um problema antropológico cultural devido à existência do mal. Por isso apresentaremos num primeiro tempo a questão do mal segundo as duas perspectivas, a bíblica e a esotérica, para, em seguida, estabelecer as coordenadas narrativas da história bíblica a nível de textualidade narrativa e consequentemente histórica.

## 2. A questão do mal

### 2.1. A questão do mal no mundo das religiões

Segundo o parecer do francês Paul Ricoeur, que, como U. Eco é também filósofo e semiotista, o homem exprime a sua relação ao ser através de sinais. Tanto em filosofia como em teologia um dos

assuntos mais difíceis de explicar é o do mal. Como explicar as situações-limite da morte, sofrimento, guerras, frente à liberdade humana? É nos símbolos do mal que Paul Ricoeur encontra a necessidade da hermenêutica. Em *Le Conflit des interprétations* escreve: «A hermenêutica do mal não é uma província indiferente, mas a mais significativa, talvez mesmo o lugar de nascimento do problema hermenêutico»<sup>10</sup>.

O problema do mal, a quem S. Paulo classifica de «mistério de iniquidade», não tem uma solução racional, lógica e científica. Mas é um problema humano, pessoal e universal. Tem um carácter obscuro e insondável e existe a nível individual e estrutural.

As diversas religiões têm tentado dar soluções ao problema. Quase diríamos que as diversas religiões existem, pelo menos em parte, por causa do problema do mal. Neste sentido, o mal apela a uma solução de salvação e, por isso mesmo, podemos afirmar que todas as religiões pretendem apresentar um caminho de salvação. A linguagem religiosa que procura descrever o mal e a sua solução é sempre simbólica, quando não mítica, tanto mais que o mal é um problema originário, genesiaco e não apenas temporal relativo.

O mistério do mal é combatido nas diversas religiões com o antídoto do sagrado e seus símbolos e ritos. O sagrado representa um absoluto que se confunde com a própria divindade, que é necessário defender a todo o custo para se poder vencer o mal.

Os sistemas animistas primitivos tentam resolver o problema do mal através da mediação dos «tabús», de maneira a que o sagrado não seja tocado pelo mal. Os tabús funcionam como sebe preservadora contra a qual se desfazem todos os espíritos do mal.

Depois aparecem outras representações mais desenvolvidas, consoante os quadrantes históricos e culturais, como é a figura do «monstro primordial que se opõe à eficácia do acto criador do Deus supremo, que este deve esmagar para que possa nascer a ordem criada. Representantes bem conhecidos desta figura são Vrta na luta com Indra, o deus mais importante na época védica do Hinduísmo; Tiamat, monstro das profundidades da água que se opõe ao deus herói Marduk e que é derrotado por ele. À mesma categoria pertence a figura ambivalente do contra-demiurgo nalgumas povoações de nível primitivo como o *trikster* que estraga a obra da criação do demiurgo, embora acarrete também alguns bens ao homem. Mais

---

<sup>10</sup> Paul RICOEUR, *Le Conflit des Interprétations*, Paris 1969, p. 13.

elaborada aparece a figura de Ahriman, princípio do mal paralelo a Ormuz, inferior a Ahura Mazda, Deus supremo no mazdeísmo de Zaratustra»<sup>11</sup>.

Este pensamento religioso é necessariamente de feição dualista e entra também no mundo bíblico judeo-cristão através de alguma literatura apocalíptica e dos sistemas gnósticos e maniqueus depois de Cristo, em que o mal é fruto da matéria e do mundo, dos quais é preciso que o homem se liberte através de processos iniciáticos.

A estas respostas dualistas junta-se a resposta da tragédia grega, com a sua moira, fado ou destino. O mal provém duma lei pré-humana ou pré-criatural, que é cega, independente de qualquer princípio pessoal e que está por cima até dos deuses, determinante e determinadora do percurso ou do *dromos* dos acontecimentos, tanto para o indivíduo como para o povo. Diante deste destino, a única coisa que há a fazer é a submissão, é «sofrer para compreender», como se exprime Ésquilo no *Agamenon*<sup>12</sup>. Como já veremos, a Bíblia apresenta-nos uma solução do mal em perspectiva *dramática* e não em perspectiva *trágica*.

A linha da tragédia, embora com as suas variantes, pertence o mundo do monismo e panteísmo de colorido oriental, «que reduz o indivíduo e o particular a pura aparência inconsistente, fruto duma visão inadequada da realidade. Nesta visão monista tudo é o absoluto e o absoluto é tudo. O mal não é algo que ocorra ao indivíduo, pois confunde-se com o próprio indivíduo (...). Por isso, o mal para o Hinduísmo não está na morte, mas na vida individual, necessariamente inclinada à morte, que, por sua vez, desembocará numa nova vida, interminavelmente, dentro do *samsara* ou ciclo das reencarnações. Assim se explica também que para o Budismo o mal, resumido na realidade do sofrimento, afecta universalmente tudo o que é e que tenha a sua raiz no desejo de ser, que constitui a raiz da existência individual. Nestas religiões, portanto, o mal identifica-se de alguma forma com a existência mundana; não é um acidente da mesma, pois confunde-se com ela»<sup>13</sup>.

Tanto para o Hinduísmo como para o Budismo, a libertação não passa pela acção, pela história, mas pela unificação interior, contrária a tudo o que é multiplicidade e exterioridade. O mal

---

<sup>11</sup> Juan Martín VELASCO, «El Misterio de la Iniquidad en el Mundo de las Religiones», *Verdad y Vida* 176 (1986) 348.

<sup>12</sup> Idem, *ibi*. 349.

<sup>13</sup> Idem, *ibi*. 350.

não se vence pela transformação do mundo e suas estruturas, em processos de devir histórico, mas pela renúncia ao mundo e à história. O *Dharma*, que é a lei universal que rege o universo, é contrário ao processo do devir histórico, uma vez que o mal pode ser produto de acções cometidas em vidas anteriores, no processo do fluxo e refluxo das sucessivas reencarnações.

## 2.2. *A questão do mal na Bíblia*

A simbólica do mal, na Bíblia, não tem um valor absoluto porque funciona com a lei dos contrastes, na dependência e apelo à simbólica da salvação. O mal não se opõe ao bem em dimensão filosófica, mas sim à *salvação*. O mal passa por ser pecado e fracasso à aliança, e a aliança passa a ser recriação e superabundância da graça, especialmente no NT.

Claro que a Bíblia está cheia de motivos externos de inculturação ao longo da sua história. Se a Bíblia é estruturalmente narrativa histórica nem podia ser doutra maneira. Por isso há resíduos mitológicos como é o caso do «caos primitivo» (Gn 1,2), dos gigantes (Gn 6,1-4), dos monstros Leviatan e Raab (Is 27,1;51,9; Job 9,13, Sl 74,13-15), etc. «Mas tais resíduos estão integrados numa síntese superior em que se destaca a soberania absoluta de Deus, que cria com a sua palavra e domina a totalidade dos elementos, anjos, elohim e demónios»<sup>14</sup>.

A narrativa bíblica como histórica que é, centra-se num programa narrativo de aliança entre Deus e o seu povo e uma tal aliança exige que o mal tenha a ver com uma vontade livre, embora à forma absoluta do monoteísmo nada possa escapar, até mesmo o poder do mal. Por isso, a Bíblia nunca se debruça sobre o livre arbítrio numa perspectiva filosófica, nem nunca tentou conciliar o inconciliável que é a onisciência de Deus, em visão concentracionária de domínio da história, frente à liberdade humana. Por isso podemos ler em Is 45,7: «Eu, Jahvé, e ninguém mais: que formou a luz e criou as trevas, realizou a paz e criou a desgraça. Eu, Jahvé, realizo tudo isto». Ou então em Is 6,10: «Engordura o coração deste povo, entorpece os seus ouvidos, cega os seus olhos, para que não vejam com os seus olhos, nem ouçam com os seus ouvidos, nem percebam com o seu coração, nem se convertam e fiquem curados».

<sup>14</sup> *Idem, ibi.* 352.

Deus é o único Senhor, do qual tudo procede. O mal entra dentro do processo da criação, não como valor em si, mas como realidade estrutural e criatural. O mal é relativo porque só Deus é o Absoluto. Por isso, só Deus pode fornecer o bem, a felicidade e a vida, que na Bíblia tem o nome e a designação pletórica de *Shalom*. É assim por isso que na simbólica do Génesis o mal se deve entender à luz do binómio *bem-mal* (*tôv wará*). Este binómio é um significante divino e humano que designa a totalidade do saber e do viver. Vejamos dois textos muito significativos: Gn 2,17: «Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que comeres serás réu de morte», e Gn 3,5: «Mas Deus sabe que, no dia em que comerdes os frutos, os vossos olhos abrir-se-ão e sereis como deuses que conhecem o bem e o mal». Por estes textos concluímos que o «bem e o mal» são a realidade total que só Deus pode abarcar, compreender e dominar. «A árvore do bem e do mal simboliza a totalidade omnímota do saber e do ser que só a Deus pertence»<sup>15</sup>. Aquilo que o Génesis quer significar é que só Deus conhece tudo de modo absoluto. O pecado de Adão consiste, pois, em querer conhecer como Deus. Assim se explica a expressão da serpente: «sereis semelhantes a Deus» (Gn 3,4). O Génesis descreve de modo imagético, com as figuras significativas da serpente, da árvore do bem e do mal e do éden, o drama do homem prometaico que tudo quer saber, desvendar e aprender. «É ainda o homem prometaico que Gn 11,1 ss está a descrever ao relatar a construção da torre de Babel para o homem atingir Deus, de modo a substituí-lo. O homem sente-se descontente por ter que obedecer a Deus, e, por isso, quer expulsá-lo, pensando que só assim atingirá a sua independência e liberdade. Os filósofos da morte de Deus do século passado e deste século nada mais fazem do que glosar (quando não parodiar) o drama do Génesis»<sup>16</sup>.

Para a Bíblia, Deus é a única causalidade de toda a história, tanto do bem como do mal, da vida como da morte. E, mesmo assim, os hebreus continuam a acreditar no seu Deus porque a causalidade do seu Deus para o bem e para o mal não é de ordem lógica, racional, mas de ordem existencial. Quem faz o mal são as pessoas,

<sup>15</sup> Joaquim Carreira NEVES, «O drama do mal no mundo», VV.AA., *Génesis. Do sonho à esperança da terra prometida* (Difusora Bíblica, Coimbra 1987) 119ss. Cf. idem, «O Mal na Bíblia», *Communio*, VI (1989) 401-408.

<sup>16</sup> Joaquim Carreira das NEVES, «O mal na Bíblia», art. cit. p. 402.

mas Deus está no princípio e no fim da história de cada um e de todos em geral. Não há qualquer força cósmica pré-ordenativa, como na tragédia grega, nem qualquer dualismo genesíaco como em Zaratustra.

Uma vez que a Bíblia é um texto de narrativa histórica e não um texto de ideologia hermética, está sempre aberto ao devir histórico, concentrado na sua fé em Jahvé, o criador do universo e o criador dum povo através da aliança. A escola teológica deuteronomista tinha fechado o pensamento histórico-teológico dentro dum sistema demasiado rígido, em que geografia, nação e religião formavam uma unidade circular e concentracionária. Mas com o exílio dos Judeus na Babilónia, o «velho» javismo de monoteísmo fechado abre as suas portas à cultura babilónica e persa, eivada de espíritos, anjos e demónios, para explicarem o bem e o mal. É dentro deste contexto que aparece o livro de Job, que tem por tema central o problema do mal.

No seu drama de dor e desgraça, Job acaba por perceber que não é um maldito de Deus, embora os seus três «amigos» teólogos o queiram convencer de tal. Não compreendeu o mal e a desgraça que caiu sobre ele, mas também não se deixa abalar pelos teólogos de então que confinavam o mal (doença, desgraça) ao pecado e este à desobediência a Deus que, por sua vez, tinha que punir o pecado com o mal. Job reconhece-se inocente, mas reconhece também que o mistério de Deus é maior que tudo o mais. Depois de ter passado pelas forças caudinas da dúvida (bendita dúvida!), por causa do sistema monoteísta cerrado em que vive, acaba por perceber que a dor, o mal, a desgraça são uma prova e não um fim:

«Eu falei sem inteligência das maravilhas que me ultrapassam e que eu ignoro. (...) Eu não te conhecia a não ser por ouvir dizer, mas agora os meus olhos viram-te. Por isso retiro as minhas palavras e arrependo-me colocando sobre mim pó e cinza» (Job 42,3-6).

Esta posição de Job só se compreende se tivermos em conta que a Bíblia dialoga continuamente com a história e seus sinais interpretativos. A fé javista informa a história, por um lado, e é informada, por outro lado. O diálogo da fé com a história é um diálogo da criatura com o Criador, uma vez que o mundo humano é o mundo histórico a viver o seu drama de antropologia aberto à fé no Criador.

O que se diz de Job, diz-se também do caso paradigmático do *Servo de Jahvé* (Is 52,13-53,1-12). Um e outro representam figuras cultural-teológicas próprias do tempo histórico em que se situam.

Os exegetas continuam a discutir se o «Servo de Jahvé» («Hebed Jahvé») é uma personagem histórica-individual ou uma personagem cultural-religiosa, se é pessoa individual ou pessoa corporativa-simbólica do povo sofredor. Seja como for, trata-se dum personagem que aparece demarcado do resto do Deutero-Isaías, ligado ao problema do mal. Simplesmente, o problema do mal decifra-se agora no problema do pecado. Só que Deus não castiga o pecador com doenças e desgraças. Aparece o «Servo», «sem beleza nem aparência» (53,2), julgado «rebutalho da humanidade ... desprezado e desconsiderado» (53,3). Mas são «os sofrimentos e as dores da humanidade que ele suporta» (53,4); «foi trespassado por causa dos nossos pecados, esmagado por causa dos nossos crimes» (53,5). E «depois de muitas provas verá a luz e será feliz» (53,11)<sup>17</sup>. Este «Servo» desempenha uma função «vicarial»: sofre em nome dos irmãos» (53,11: «Pelos seus sofrimentos, o meu Servo justificará multidões»). O problema do mal é, assim, um problema teológico. Uma vez mais, o mal não foge à criação de Deus, embora permaneça como mistério à inteligência e à lógica racional humanas. O mal entra na categoria do mistério da criação como a fé na categoria do mistério da recriação. A criação e a história existem em função da recriação e da metahistória, que só se compreendem com o dado da fé. É o que mais tarde Jesus vai afirmar também em Jo 3,3: «Se não renascerdes do alto, não entrareis no Reino de Deus», ou então em Jo 9,3: «Nem ele (o cego de nascença) nem os seus pais pecaram, mas aconteceu para que se manifestassem nele as obras de Deus». Desta feita, o mal não é o vencedor mas o vencido pela fé do cristão baseada no mistério pascal de morte e ressurreição, que o mesmo é dizer, na pessoa de Jesus com tudo o que ela significa de história de Deus e de história do homem ou de Filho de Deus e de Filho do Homem.

Jesus nunca pede para lutar contra o mal. Até o proíbe frente à lei de talião e de qualquer violência. O mal evita-se impedindo que se alastre: «Felizes os mansos porque herdarão a terra» (Mt 5,5). Há que renunciar a qualquer forma de armamento, de violência, prepotência e terror. O mal e o bem podem ser muito parecidos

---

<sup>17</sup> Cf. João Duarte LOURENÇO, «Humilhação-Exaltação do Servo: Is 52,13-53,12 e sua interpretação do Judaísmo Antigo», *Itinerarium XXXI* (1985) 302-347.

como a semente do trigo e da cizânia. Não se pode arrancar a semente da cizânia, não aconteça que se confunda com a semente do trigo (Mt 13,24-30)<sup>18</sup>.

Descobrir o problema do mal, na totalidade da Bíblia, é atingir a totalidade da fé. É acreditar no Deus da história e acreditar na teleologia da mesma história. É acreditar que a história está envolvida numa escatologia já presente e sempre *in fieri*. É aceitar que a criação necessita de recriação e que a história, sem o deixar de ser, necessita da fé. É aceitar que a história da salvação do AT está circunscrita tantas vezes a uma geografia e a um povo, a um sistema de mediação sacerdotal e ritual, incompatível, por isso mesmo, com a história da salvação aberta a todos os povos e a todo o universo criado, o que vai acontecer com o NT. É aceitar que a realidade de Deus, frente ao mal, não se decifra numa teodiceia de lógica racional, mas se encontra por gratuidade desde que, como se exprime o Sl 73,17 se «penetre nos santuários de Deus» (*Miqd<sup>e</sup>schê-'él*), se descubra o sentido da nova aliança escrita em corações de carne e não de pedra (Jr 31,31-34). Estamos diante dum esquema histórico que é superior à racionalidade e lógica humanas, que atinge novos e velhos, homens e mulheres (Jl 3,1 ss; Ac 2,17-21), intelectuais e iletrados, porque é um esquema em que entra o mistério do Espírito, oculto aos falsos intelectuais que querem objectivar Deus e o seu mundo através de esquemas de posse elitistas (gnósticos e esotéricos), quando Deus só se encontra através de esquemas de história aberta, por vezes desconcertante, porque gratuita. Por isso é que o Filho foi oferecido gratuitamente pelo Pai e só conhece o Filho quem conhece o Pai e quem o Pai o der a conhecer. Por isso é que serão os *mikroi*, os pequeninos, que conhecerão os mistérios do Reino (Mt 11,25;13,11).

Neste processo, conhecer Deus é abrir o coração ao mesmo Deus de modo a entrar na dinâmica do Espírito. Em pneumatologia neotestamentária, mormente joânica, a cristologia, a eclesiologia e a pneumatologia formam uma tríade de abraço à história. É o que exprime Jo 14,26: «Mas o Paráclito, o Espírito Santo enviado pelo Pai em meu nome ensinar-vos-á todas as coisas e lembrar-vos-á (*upomnèsei*) tudo quanto vos tenho dito». O Jesus joânico abre esta sentença com a partícula grega *de* que determina um contraste entre

<sup>18</sup> Cf. Victoriano Casas GARCIA, «El Misterio de la Iniquidad en la Sagrada Escritura», *Verdad y Vida* 176 (1986) 359-382.

a situação actual, em que os discípulos não alcançam o mistério de Jesus, e uma situação futura, em que a apreensão desse mesmo mistério será sempre maior (cf. também Jo 16,13). Significa isto que o Cristianismo recebe o conhecimento do mistério de Deus em perspectiva de antropologia pneumatológica, sempre em progresso qualitativo.

### 2.3. *A questão do mal na visão esotérica*

Como sabemos, podemos distinguir no esoterismo muitas formas diferenciadas: hermetismo, gnosticismo, cabalística, etc. Destas correntes, a mais importante é a do «Corpus Hermeticum» de Hermes Trismegisto. Trata-se duma figura mítica, que nunca existiu. «Tal figura mítica indica o deus Thoth dos antigos egípcios, considerado inventor das letras do alfabeto e da escritura, escrita dos deuses, e, por isso, revelador e profeta e intérprete da divina sabedoria e do divino *logos*. Quando os gregos tomaram conhecimento deste deus egípcio encontraram muitas analogias com o seu deus Hermes (= o deus Mercúrio dos Romanos), intérprete e mensageiro dos deuses, e qualificaram-no com o adjectivo «Trismegistos», que significa «Três vezes grande»<sup>19</sup>. Mas a verdade histórica é que o «Corpus Hermeticum» é o fruto do pensamento filosófico-teológico de autores pagãos dos sécs. II e III que pensaram oferecer uma barreira ao pensamento cristão através dum corpo de doutrina com elementos helénicos e cristãos. Tratava-se duma «revelação» a opor à revelação cristã. As pesquisas modernas concluíram, sem lugar para dúvidas, que debaixo da máscara do deus egípcio estão autores diversos e que os elementos egípcios são obra destes autores<sup>20</sup>. Mas o mais importante é que filósofos e teólogos renascentistas italianos de feição esotérica, como é o caso de Ficino, Pico della Mirandola, Jordano Bruno e o alemão Paracelso sempre acreditaram tratar-se duma obra pré-cristã, que teria influenciado de modo gnóstico e hermético a pessoa de Jesus e mormente o evangelho de João.

O sistema do Corpus Hermeticum é estruturalmente dualista. O cosmos é criado pelo Logos/Intelecto, o demiurgo, que se opõe ao Deus-Luz. Cria as sete esferas que se põem em movimento e do

<sup>19</sup> Giovanni REALE e D ario ANTISERI, *Il Pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, t. II, (Ed. Scuola, Brescia, 1983) 17.

<sup>20</sup> *Idem*, *ibí.* 18.

movimento nascem os seres vivos privados de razão. Depois é criado o homem terrestre, que não é fruto do Logos/Intelecto mas do Anthropos primordial ou do Homem incorpóreo, que quer imitar o Intelecto demiúrgico na obra da criação. Obtida a licença do Pai, este Anthropos atravessa as sete esferas celestes até à lua, recebendo, por participação, os poderes de cada uma delas. Depois agarra-se à esfera da lua e vê a natureza sublunar. O Anthropos inamora-se desta natureza e, por sua vez, a natureza inamora-se do Homem. Mais precisamente, o Homem inamora-se da própria imagem reflectida na natureza (na água), é colhido pelo desejo de se unir a ela, e assim cai. Nasce, deste modo, o homem terrestre, com a sua natureza dupla, espiritual e corpórea. A mensagem do hermetismo é uma doutrina soteriológica. Uma vez que o nascimento do homem terrestre se deve à queda do Anthropos que quis unir-se à natureza material, a sua salvação vai consistir na libertação dos laços materiais. O mundo, a natureza, a matéria são más e um puro engano. Os meios para a libertação são os indicados pela *gnosis* da doutrina hermética. Só quem conhecer de maneira iniciática os mistérios herméticos terá acesso à libertação-salvação<sup>21</sup>.

Uma outra obra importante, na dependência do Corpus Hermeticum, foi a dos *Oráculos Caldaicos*, de inspiração oriental, que os esotéricos renascentistas e modernos afirmam ser de Zoroastro. Trata-se dum escrito pós-cristão em que o elemento mágico predomina sobre o elemento metafísico. Depende muito da sabedoria babilónica uma vez que a eliolatria caldaica joga um papel fundamental. A personagem principal não é a do demiurgo criador, mas a do teurgo que evoca os deuses e age sobre eles. A teurgia é uma sabedoria, uma arte e uma ciência com o fim de libertar a alma do corpo e do fatalismo cósmico. E assim como Ficino afirmava que o Corpus Hermeticum é mais rico que os textos de Moisés, uma vez que eles prevêm a encarnação do Logos, também o douto bizantino Jorge Gemistos, nascido em Constantinopla por 1355 defendeu a tese que os *Oráculos Caldaicos* eram obra de Zoroastro, e, desta forma, Zoroastro foi visto como Profeta («priscus theologus»), ainda anterior a Hermes<sup>22</sup>. E a verdade é que o pensamento esotérico posterior, em grande parte, é fruto deste erro histórico à volta do Corpus Hermeticum e dos *Oráculos Caldaicos*.

<sup>21</sup> Cf. *idem*, *ibi*. 20.

### 3. Deus e História

Voltamos ao Deus da Bíblia como Deus da história, depois desta incursão pelo problema do mal, que está na origem da mundividência do esoterismo.

O traço mais característico do Deus da Bíblia é ser o Deus da história. Este traço evidencia-se de maneira arquetípica em Ex 3,6 ss, onde Deus se define como «o Deus de teu Pai: o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob». Não vamos entrar aqui em exegese pontual sobre o significado do «Deus dos pais» como religião enoteísta *versus* religião monoteísta. Interessa, sim, ver que o Deus bíblico está sempre ligado a uma história.

E quando Moisés, em Ex 3,14 ss, pergunta pelo nome de Deus, a resposta é uma resposta à primeira vista esotérica: «'ehyeh 'acher 'ehyeh» («eu sou aquele que sou»). Também não vamos discutir aqui o significado deste sintagma afirmativo, que ainda hoje continua como uma «quaestio disputata» entre os exegetas bíblicos. Mas o que não há dúvida é que não se trata dum epigrama nominal esotérico porque logo a seguir narra o texto: «Assim falarás aos israelitas: o «eu sou» envia-me a vós (...). Visitei-vos e vi como vos tratam no Egito. Por isso resolvi: transferir-vos-ei da opressão do Egito para a terra dos cananeus, heteus, amorreus, ferezeus, heveus e jebuseus; para uma terra que mana leite e mel». Uma vez mais, também não vamos aqui e agora discutir este texto em exegese diacrônica. Aceitamo-lo na sua sincronia textual. E não há dúvida que ele estabelece o horizonte epistemológico do Deus bíblico sempre de mãos dadas com a história. Trata-se dum epistema de antropologia histórica, real, criacional, porque se trata dum epistema à volta dum texto cujo conteúdo é a criação dum povo como *eleição* gratuita. Não é de modo algum um epistema de antropologia esotérica, que foge à dinâmica da história e do devir criacional.

E é precisamente este Deus criador, envolvido com a história dum povo, que começa por ser a eleição dum epónimo tribal, Abraão, que acompanha a saga dos Patriarcas, dos Juízes, a história político-religiosa do Reino do Norte e do Sul, o drama histórico-religioso dos profetas e reis, a história cultural dos sapienciais, até chegar ao momento histórico-qualitativo de Jesus de Nazaré.

Com Jesus, a realidade histórico-humana vai receber um nome, um novo sintagma significativo: «Reino de Deus» (Reino dos céus). Já não se trata duma história ligada significativamente a uma aliança,

a um povo, a um sacerdócio, a um templo, a uma geografia, mas ligada à pessoa como tal ou à criatura humana, homem e mulher, vista na perspectiva de filhos de Deus. Jesus veio revelar que há um Pai e que há um Filho primogênito de todos os outros filhos e filhas. Mas isto nada tem a ver com o Anthropos primordial dos esotéricos do hermetismo gnóstico. O mesmo se diga do Logos joânico em relação ao demiurgo do Logos/Intelecto do Corpus Hermeticum.

A pregação de Jesus sobre o Reino de Deus é uma grandeza teológica e não uma grandeza geográfica, ideológica ou política. É uma grandeza teológica que se define como praxis de libertação através dos sinais dos seus discursos, que se opõem à ortodoxia ideológica do sistema judaico, e dos sinais da sua vida taumatúrgica a favor de doentes, marginalizados, pequenos e grandes, pobres e ricos. Não tem medo que digam dele que é amigo dos pecadores, que uma mulher de má vida derrame perfume sobre ele (Lc 7,36-40), que lhe chamem comilão e beberolas (Mt 11,19 e par.), como não tem medo de afirmar que é maior que Salomão (Mt 12,42), senhor da interpretação do sábado (Mt 12,5.10), maior que o templo (Mt 12,6), e que o que vale diante de Deus é «a misericórdia e não o sacrifício (Mt 12,7; cf. Os 6,6). Perguntar-me-ão se estes últimos textos evangélicos, pronunciados por Jesus, segundo os evangelhos, são «ipsisssima verba» ou, pelo contrário, serão textos «redaccionais». A discussão exegética seria longa e interessante, mas o que ninguém duvida é que correspondem ao Jesus histórico, na continuidade, por um lado, e na descontinuidade, por outro lado, dos esquemas religiosos judaicos de então. Mais ainda — e voltamos à nossa tese —, estes textos evidenciam que Jesus está totalmente feito com a história concreta dos homens e mulheres do seu tempo, vistos na sua radicalidade humana e não na sua metamorfose a partir duma ortodoxia qualquer ou dum esquema hermético, seja ele qual for. O significado histórico-humano do texto das bem-aventuras (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26) desfaz qualquer tentativa reducionista, à volta de Jesus, de possíveis interpretações esotéricas, para já não falarmos da realidade da sua paixão e morte.

Mas não será este meu discurso demasiado reducionista, compreendendo a história bíblica como pura história religiosa intramundana? Não será que as minhas afirmações são determinadas por um preconceito hermenêutico de oposição ao esoterismo e hermetismo? A esta observação inteligente e pertinente responderia com o apelo constante que a Bíblia faz à fé.

O homem bíblico é um homem aberto a Deus e aos outros, aberto, portanto, à transcendência, por um lado, e à comunidade de fé, à comunidade política nacional e internacional, por outro. A fé (a *'emunah*, a *pistis*) começa por ser uma resposta pessoal de *abertura e confiança* ao Outro, precisamente em sentido oposto ao homem adâmico e genesíaco, senhor absoluto do *saber e do conhecer* (Gn 3,5), apenas debruçado sobre si mesmo, como já vimos ao tratar do problema do mal.

Este apelo à fé, como o próprio conteúdo da fé, não pode ser compreendido apenas pela lógica ou pela razão, pelo intelecto ou pelo estudo, pela ciência do «*übermensch*», que tudo quer alcançar, saber e conhecer, seja à maneira do Adão genesíaco, ou do homem babélico (Gn 11,1-9), ou dos ditadores da história bíblica (Is 14,3 ss em relação a Nabucodonosor; 1Mac 6 e 2Mac 9 em relação a Antíoco Epífanes; Mt 2,7 ss em relação a Herodes Magno). O apelo à fé, desde Abraão (Gn 12,1-4), passando por Isaías (Is 7,9: «se não acreditardes, não subsistireis»), para terminar em Jesus (Mt 11,25: «Bendigo-te, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos doutos e as revelaste aos pequeninos»), é um apelo ao homem histórico *como criatura*, livre, compreendido num programa narrativo de antropologia escatológica, o que é o contrário duma antropologia esotérica ou duma interpretação cabalística da Bíblia.

Segundo a Bíblia, ter fé não é o mesmo que conhecer os mistérios do mundo e de Deus, do homem, do bem e do mal, em que o conhecimento se transforma em posse e objecto. Ter fé é conhecer que Deus é Criador e Senhor da criação, e que esta criação é humana e histórica, universal e cósmica, mas sempre em alteridade dialógica entre Deus e a própria história-criação. A visão esotérica, pelo contrário, não dialoga com a criação em processo de recriação porque a quer dominar pela gnose iniciática, ou então foge dela como mal ontológico. Também o monismo budista ou hindú não encontra lugar para esta alteridade dialógica.

No que diz respeito ao NT, ter fé não é acreditar nos grandes feitos de Jesus de Nazaré, nos seus *dunamis*, *terata* ou *sêmeia*, a que nós chamamos milagres ou acções taumatúrgicas, mas acreditar que em Jesus de Nazaré actuou Deus de modo último e absoluto. Ter fé é acreditar numa relação de pessoa a pessoa e não numa relação de gnoseologia, de cabala ou de magia *manipuladora*, que Jesus de Nazaré

é verdadeiramente o Filho de Deus (Mc 1,1: «Começo do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus»; Mc 15,39: «Verdadeiramente este homem era Filho de Deus»).

## Conclusão

Abrimos esta intervenção com uma glosa à obra do maior representante do esoterismo contemporâneo, Umberto Eco, filósofo e semiotista, e vamos concluir também com uma glosa à obra de Paul Ricoeur, igualmente filósofo e semiotista, mas de sentido oposto a Umberto Eco. Nas obras *La symbolique du mal* (1960), *Conflit des interprétations* (1969), *Métaphore vive* (1975) e *Temps et récit* (1983.84.85), Ricoeur não faz mais que afirmar continuamente a narratividade histórica do texto bíblico através de todos os dados estruturais, gramaticais, redaccionais e semióticos. A hermenêutica do texto aponta para a história e seu significado.

A história bíblica traduz o drama do homem em visão metafórica do ícone<sup>22</sup>. Tudo é «métaphore vive», uma vez que a metáfora dá sentido estético e axiológico ao texto narrativo<sup>23</sup>. As figuras bíblicas são históricas e simbólicas ao mesmo tempo, positivas e temporais, sempre carregadas duma dimensão icónica que apela ao transcendente, à fé. O papel da hermenêutica consiste em descobrir este sentido na vida real, histórica, na *Lebenswelt*, traduzida em texto carregado de sinais, que, por sua vez, se desdobram em símbolos, pois a vida bíblica confunde-se com a antropologia bíblica e esta

---

<sup>22</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive* (du Seuil, Paris 1975) p. 265: «Telle l'icône du culte byzantin, l'icône verbale consiste dans cette fusion du sens et du sensible; elle est aussi cet objet dur, semblable à une sculpture, que devient le langage une fois dépouillé de sa fonction de référence et réduit à son apparaître opaque; enfin, elle présente une expérience qui lui est entièrement immanente».

<sup>23</sup> «Un premier appui est offert par la notion même de sens métaphorique; la manière même dont le sens métaphorique se constitue donne la clé du dédoublement de la référence. Repartons de ceci que le sens d'un énoncé métaphorique est suscité par l'échec de l'interprétation littérale de l'énoncé; pour une interprétation littérale, le sens se détruit lui-même. Or cette auto-destruction du sens conditionne à son tour l'effondrement de la référence primaire. Toute la stratégie du discours poétique se joue en ce point: elle vise à obtenir l'abolition de la référence par l'auto-destruction du sens des énoncés métaphoriques, auto-destruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible. Mais ce n'est là que la première phase ou, plutôt, la contrepartie négative d'une stratégie positive; l'auto-destruction du sens, sous le coup de l'impertinence sémantique, est seulement l'envers d'une innovation de sens au niveau de l'énoncé entier, innovation obtenue par la «torsion» du sens littéral des mots. C'est cette innovation de sens qui constitue la métaphore vive». Paul RICOEUR, *ibidem*, p. 289.

não se compreende sem o Absoluto de Deus, criador do mundo, do homem, dum povo (AT) e do Deus Pai recriador a partir dum novo princípio, dum novo Génesis, através da mediação do Seu Filho («No princípio criou Deus o céu e a terra», Gn 1,1; «No princípio era o Logos ...», Jo 1,1).

As imagens poéticas do texto sobre esta recriação referem um dado histórico-humano, mas trata-se dum humano que tem por centro a transfiguração icónica da antropologia bíblica, aberta a um transcendente pessoal e relacional<sup>24</sup>. É como se trata de transcendência pessoal e relacional nunca se pode cair em sistemas gnósticos e esotéricos. Nem a salvação messiânica e escatológica aparecem num texto de tecido poético (cf. Is 9,1-7;11,1-10), cujas imagens e símbolos são para deleite cultural e muito menos esotérico, uma vez que tal *poiesis* exige uma *praxis*, uma maneira nova de ver as coisas, de ser história e fazer história.

Os diferentes géneros literários já representam, por si só, as diferentes maneiras antropológicas de estar na vida e na história. A *forma* do discurso acompanha a forma da vida. As diversas formas estruturais do texto, seja ele narrativo, profético, oracular, hímnico, apocalíptico, são outras tantas maneiras de olhar a história de Deus na história dos homens, em que Deus é o grande Actor da história aberta à salvação ou da criação aberta à re-criação. Deus é Actor duma história e não Acto primeiro imóvel dum cosmos em movimento. E se Deus é Actor duma história, o texto bíblico tem que ser predominantemente de estrutura e forma narrativa. A Bíblia é uma narração, «un récit», «une narrativité»<sup>25</sup>.

A palavra de Deus funde-se na palavra humana. Entre uma e outra existe um sistema funcional, histórico de dependência como a nascente em relação ao manancial, o poço em relação à água recolhida.

<sup>24</sup> «Nous avons ainsi rejoint, par une critique interne de la métaphore usée, le niveau où se situait la déclaration de Heidegger: «Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique.» En effet, la «relève» par laquelle la métaphore usée se dissimule dans la figure du concept n'est pas un fait quelconque de langage, c'est le geste philosophique par excellence qui, en régime «métaphysique», vise l'invisible à travers le sensible, après les avoir séparés. Il n'y a donc qu'une «relève»; la «relève» métaphorique est aussi la «relève» métaphysique.» Idem, *ibí.*, 365.

<sup>25</sup> «Le moment est venue de relier les deux études indépendantes qui précèdent et de mettre à l'épreuve mon hypothèse de base, à savoir qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. Ou, pour le dire autrement: *que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur une mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle.*» Paul RICOEUR, *Temps et récit.*, Tome I (Du Seuil, Paris 1983) 85.

A palavra de Deus forma e informa a palavra humana, mas distancia-se desta em dinâmica de tensão e dialética uma vez que a palavra de Deus é sempre água límpida, manancial puro, sem se conspurcar com o rio das palavras humanas, das misérias, fracassos e pecados da história humana do povo de Deus. Por isso é que o Verbo feito carne (Jo 1,14) é em tudo igual ao homem menos no pecado. Mas tanto o Verbo de Gn 1,1 como de Jo 1,1 só se pode entender em modo narrativo, em função da construção da história. A Bíblia, do Génesis ao Apocalipse, tem por fim falar da acção e não do ser de Deus, embora na acção se manifeste sempre o próprio ser de Deus. A sistemática do «ser» de Deus, em sentido filosófico, é estranha ao texto bíblico<sup>26</sup>. Mas assim como a história e a acção manifesta o ser de Deus, também as palavras da narratividade bíblica, que apresentam as grandezas e as misérias do homem bíblico, não se limitam a um devir histórico ultrapassado pelo seu relativo histórico, mas acabam por ser e formar um texto com valor autónomo. A simbólica genésíaca de Gn 1-11, a saga patriarcal, a saga dos Juízes, a narratividade do tempo monárquico, a narratividade histórico-oracular dos profetas, a da pregação parabólica do Reino por Jesus e a da dramaticidade da paixão e morte de Jesus, bem como o anúncio kerigmático de Paulo e Actos, formam um tecido textual (texto vem de «tecido») autónomo para além do devir histórico de situações temporais, a partir do valor signático dos seus respectivos actantes que informam o drama do texto. Neste particular concordamos com Urs von Balthasar quando diz que se é verdade que a Igreja primitiva não especulou independentemente da história, não se segue que a fé cristã se reduza a uma temporalidade histórica, pois contemplou sempre, «na sua horizontalidade histórica, a verticalidade da Palavra vinda de Deus»<sup>27</sup>.

Mas é precisamente esta dimensão narrativa do texto, ao mesmo tempo temporal e intemporal que defende o próprio texto de todas as interpretações subjectivistas, personalistas e psicologizantes, e, *a fortiori*, esotéricas, na medida em que se afastam do mundo da história de Deus e do homem. A re-criação histórico-pessoal da Bíblia, o seu apelo a um mundo novo, a novos céus e a nova terra (Ap 21-22; Is 25-27; Is 11,1-9), não desfaz o quotidiano da história em

<sup>26</sup> In De LUBAC, H., *Dieu se dit dans l'Histoire* (Du Cerf, Paris 1974) 41.

<sup>27</sup> In De LUBACH, H., *ib.* 42.

poética irreal, mas projecta esse mesmo quotidiano na luz icónica da Palavra transformadora e transfigurativa. É este poder transfigurativo da Palavra, vasado em texto, que constitui o apelo constante da história humana a uma história de salvação e libertação ou de sentido final do homem.

JOAQUIM CARREIRA DAS NEVES