

}2.1

Igualdade em Cristo¹

José Carlos Carvalho

1. Vocabulário da igualdade

A União Europeia fez recentemente de 2008 o Ano Europeu do Diálogo Intercultural com objectivos múltiplos: encorajar a diversidade, promover a cultura como factor de crescimento e integrá-la nas relações da Europa com o mundo. Signatária da Convenção da UNESCO sobre a Protecção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, a União Europeia comprometeu-se a promover a diversidade e o diálogo inter cultural tanto no seu território como no resto do mundo, precisamente como factores de promoção do respeito das desigualdades e das diferenças, para nos ajudar a preservar unidos na diversidade. Culturas diferentes a dialogar umas com as outras, compreender os ideais dos outros e aprender a viver com as diferenças: o Ano Europeu do Diálogo Inter cultural teve como objectivo unir os diferentes povos não iguais da Europa neste mundo complexo que é o nosso actualmente. Um inquérito do Eurobarómetro confirmou que a maioria dos europeus concordou com a decisão desta comemoração. Três quartos dos europeus acreditam que pessoas com vivências diferentes enriquecem a vida cultural do respectivo país. Mas quem caldeou este diálogo e esta abertura ao universal onde cabe o não igual? A fé cristã, muito mais humanista e respeitadora da integridade e liberdades da pessoa humana do que o direito romano ou a filosofia helénica, porque aberta à razão sem qualquer entraves e sem qualquer imposição prévia de algum modelo social.

Diversamente da identidade, a igualdade pressupõe uma relação de diferença numérica entre opositores ou coisas sobre determinados aspectos,

¹ Este texto constitui a versão revista e aumentada da comunicação apresentada no ciclo das conferências *Ecce Homo* na Associação Católica do Porto no dia 10-02-2010.

mas não em todos. Na matemática pode falar-se numa igualdade reflexiva ($a = a$) em que os elementos da equação são intercambiáveis, pode falar-se numa igualdade simétrica ($a = b \text{ } b = a$), ou transitiva ($a = b \text{ } b = c \text{ } a = c$). Trata-se portanto de relações de equivalência. Quando tratamos da temática da igualdade tocam-se realidades diversas ainda que afins, o mesmo é dizer, não iguais. Num breve voo pelo léxico, é no mínimo curioso que surja uma panóplia de conceitos desta ampla família semântica. Logo à partida aquilo que é *igual* (Gleich) não é igual ao que é *idêntico* (Gleichartig), pois pressupõe alguma divergência ou diversidade, o que permite falar em algo *sinónimo* (Gleichbedeutend) quer com o mesmo significado (ou quase igual) quer com o *mesmo valor* (gleichwertig), *equivalente* ou quase igual. Ao nível do tempo, acontecimentos há que podem ocorrer em tempo igual ou sincrónico ou diacrónico. Aí encontramos o tempo *simultâneo* (Gleichzeitig) ou a *contemporaneidade*. Ao nível do direito é infelizmente comum defender para realidades ou grupos não iguais os *mesmos direitos* (Gleichberechtigt) ou prerrogativas iguais, tratando-os juridicamente da mesma maneira, e não respeitando assim o que é substantivamente diferente. Nesse caso, o diferente deixa de o ser ao ponto de se tornar *indiferente* (Gleichgültig) perante um igualitarismo absoluto, negador este de si mesmo pois nega a própria condição de possibilidade de se verificar como igual a partir de uma alteridade ou diferença instauradora e constitutiva ela mesma dessa mesma igualdade. Tal é traduzido na aplicação da *mesma categoria* (Gleichgestellt), de *categorias iguais* para entidades e realidades não coincidentes colocadas ao mesmo grau. Ao nível da história do pensamento no ocidente, a reflexão filosófica desde a antiguidade, desde os pitagóricos debruçou-se sobre aquilo a que se costumou chamar os fundamentos, aquilo que permanece constante, *invariável* (Gleichbleibend), sempre igual, e que por isso e só por isso é fiável, digno de confiança por ser constante e *regular* (Gleichmässig). A busca desta estabilidade, deste *equilíbrio* (Gleichgewicht) foi buscada ao nível na sabedoria estóica contemporânea de Paulo na demanda da ataraxia, esse estado de espírito no qual é tudo igual, logo tudo indiferente. Constituía essa uma mundividência *uniforme* (Gleichförmig) da condição humana e do mundo, no qual se visava ter e viver a mesma forma, uma igual forma de vida. As vidas que não se iguala(va)m a estes modelos eram consideradas apenas análogas, assemelhadas, mas não verdadeiras porque apenas eventualmente tentavam *parecer-se com* estas (Gleichen), igualá-las. O homem verdadeiro era apenas aquele que dominava o self, que vivia numa ascese estóica, espartana até, ao ponto de permanecer sempre igual, *sereno* (Gleichmütig), indiferente e indolente a tudo e a todos, imponderável, inalterável nos sentimentos e nas reacções, sempre o mesmo, fleumático até. Mas ao nível científico, esta demanda da constância, do equilíbrio seguiu a via experimental com o método indutivo no período da reviravolta antropológica e científica nos

alvores da modernidade, no qual se *comparavam* (vergleichen) várias hipóteses até que a sucessão de experiências permitia estabilizar uma regra, chegar a uma *equação* (Gleichung), a uma relação de igualdade perante condições iguais caso elas se verificassem. Por tudo isto, quer pelo pensamento do movimento igual ou constante, quer pela busca do fundamento sempre inalterável, a ontologia atravessa a história do pensamento acompanhada por este alicerce daquilo que é igual em si mesmo – o ente que contém o ser. A ontologia marca que todos são iguais porque entes, ontologicamente iguais ainda que onticamente distintos.

Não admira que estas tradições, que também esta tradição encontre eco no mundo bíblico. De facto, trata-se de um conceito do pensamento e do mundo bíblico, mas paradoxalmente não da linguagem dogmática. A exegese bíblica, por sua vez, distingue a similitude ou *comparação* (Gleichnis) da metáfora e da parábola². A primeira propõe um paralelismo entre duas realidades de domínios diferentes até que se encontrem essencialmente num *tertium comparationis*. A comparação põe em paralelo duas realidades ("esperto como uma serpente"). A similitude coloca assim duas realidades uma ao lado da outra através de uma partícula comparativa, mas não substitui uma por outra, como faz a metáfora que coloca a imagem no lugar do referente (do comparado). A similitude também não coincide com a parábola na medida em que esta tem de ser lida em bases espirituais e morais.

A exegese paulina aplica frequentemente uma das mais conhecidas regras rabínicas da hermenêutica bíblica de Hillel – a técnica retórica da "gezerah shawah". Como o próprio nome indica, trata-se de uma conclusão cortada a partir de algo que é comum em dois ou mais versículos do texto bíblico onde se encontra um termo igual ou termos iguais entre pelo menos dois textos aparentemente contrários para tirar uma conclusão comum. Por seu lado, os evangelhos da infância aplicam aos primeiros anos de Jesus o género literário da homologese para narrar ao leitor que ele pode descobrir que o Cristo da fé é igual ao que está no texto que conta o fundamental dessa história. Lucas distribui ao longo da sua obra a técnica clássica retórica da συγκρισις onde são colocadas em paralelo duas personagens ou duas figuras da história bíblica que reagem ou são descritas de maneira igual. Por exemplo, na parábola do pai pródigo em Lc 15,11-32 o filho mais novo afinal é igual ao mais velho porque está e comporta-se da mesma maneira. Nos Actos, Pedro e Paulo podem ser colocados em paralelo porque as suas vidas são *quase iguais* à de Jesus e à de Elias. Na prática, as suas vidas são iguais entre si.

² Cf. JOSEPH WEHRLE, "Gleichnis / Parabel", ⁴RGG III (2000) 999.

2. Os modelos das desigualdades

Há primeiro que distinguir ao nível filosófico uma igualdade formal da igualdade material, pois estamos aqui, como referiu Hobbes, ao nível do acidente³. A primeira acontece ao nível do direito, a segunda desemboca na temática da justiça que assume determinações concretas na acção política. A temática da igualdade per se postula assim a referência à desigualdade na medida em que pressupõe sempre um termo de comparação. As respostas a estas temáticas variaram ao longo da história. Podem ser resumidas em três grandes tendências das chamadas teorias de contracto⁴. Uma interpretação radical das diferenças (ou desigualdades) afirma-as frequentemente ao longo da história como tradução de ideologias de massas, senhoriais, impositivas, ditatoriais ou rácicas enquanto justificadores de algumas circunstâncias do indivíduo ou do grupo (a escravatura foi um delas). Outras desigualdades são lidas como expressão de desdobramentos naturais ou até de alguns desejos que se querem impor, mas cujo significado é relativizado por uma esperança de superação num tempo para lá da morte ou desta vida terrena (como no caso dos movimentos sectários ou apocalípticos tardo-medievais). Uma terceira leitura interpreta as desigualdades como fruto das circunstâncias exteriores, as quais podem ser vencidas (conquistando-se assim a igualdade) pela via da inteligência e da educação, ou através da supressão da propriedade privada ou das características próprias, considerando que o sujeito pode por si vencê-las. Estes últimos são designados como objectivos igualitaristas (os quais marcaram o iluminismo da modernidade e as ideologias do século XX, acabando por fazer o homem igual a uma ideia, a uma estrutura, às circunstâncias sociais exteriores, ou igual aos estímulos behavioristas próprios dos princípios de funcionamento dos instintos animais)⁵. Vários movimentos político-liberais propuseram e propõem a resolução das desigualdades pela via do mercado⁶ assegurando a comunidade política (outras vezes o Estado) direitos mínimos para que cada um possa contribuir para a sua própria história de vitória sobre as desigualdades. Este foi o modelo do pós guerra do Estado providência, cuja história do último século provou não ser capaz de suprir a todas as desigualdades.

A ideia de igualdade pode colidir, quando radicalizada, com a ideia de liberdade. A igualdade material absoluta só pode ser imposta "de cima", enquanto uma liberdade absoluta desenvolve uma lógica do mais forte (logo desigual) que por vezes origina ou impõe-se pela violência, criando, por isso,

³ Cf. THOMAS HOBBS, *Elements of Philosophy* (1656) cap.XI.5. In SIR WILLIAM MOLESWORTH, *The Collected Works of Thomas Hobbes collected and edited I*, London 1994, 135.

⁴ Esta é a síntese de ARNO ANZENBAEHER, "Gleichheit", *RGG* III (2000) 998.

⁵ Cf. MAXIMILIAN FORSCHNER, "Gleichheit", *TRE* XII (1984) 751.

⁶ Cf. ARNO ANZENBAEHER, "Gleichheit", *RGG* III (2000) 998.

desigualdades ao não respeitar as diferenças e as desigualdades. Os movimentos sociais e de pensamento do século XVIII desenvolveram uma concepção formal de igualdade, sobretudo com consequências políticas, segundo a qual os seres humanos nascem iguais e permanecem iguais. Esta concepção da permanência desta igualdade formal está na base da concepção marxista posterior do século XIX, a qual não deixará de soprar a sua marca em muitas democracias modernas e respectivas instituições, conduzindo ao nível moral, no contexto do relativismo ético contemporâneo, à moral minimalista dos consensos. Isto mesmo é energicamente denunciado por John Milbank como distante da caridade cristã e da respectiva *tradição* da medida alta de Jesus

"a experiência cristã da fraternidade como cumprida apenas pelo consenso harmonioso faz das versões ilustradas da fraternidade, da liberdade e da igualdade uma simples paródia (embora isto não permita uma desvalorização sem mais de uma ênfase secular em coisas que o cristianismo deveria ter cuidado). Ainda que o objectivo para lá do objectivo (o não 'telos') da caridade seja a criação da diferença e, consequentemente, liberdade e igualdade, também pretende nesta criação reproduzir-se como amor e amizade. Daí que a caridade tenha de ser uma tradição, que as inovações têm de se posicionar no seio da tradição, têm de ser aceites dentro da tradição, mesmo até (em aspiração e dificilmente retraçável) algo como a 'transmissão pacífica da diferença', ou a diferença em harmonia contínua"⁷.

Os factos anteriormente mencionados sobre o século XVIII constituem o desenvolvimento das teses políticas e jurídicas de Thomas Hobbes (1588-1679) na Inglaterra de setecentos, com refundamentação filosófica em Kant. Segundo o filósofo de Königsberg, o Deus da Crítica da Razão Pura não é igual ao Deus da Crítica da Razão Prática. É por causa desta desigualdade que, para Immanuel Kant, uma faculdade de teologia, mesmo sendo igual à partida às outras duas ditas *superiores* (logo não iguais à outra faculdade dita *inferior*), acaba, tal como as outras duas de direito e de medicina, por não ver reconhecidos os seus direitos de cidadania e de dignidade epistemológica no convívio com a outra faculdade (a de filosofia), de cuja ratificação dependeria única e exclusivamente a matriz do que constitui o universo mínimo de uma universidade (as quatro

⁷ "the Christian experience in fraternity as fulfilled only through harmonious consensus makes Enlightenment versions of fraternity as of liberty, equality and progress appear merely parodic (though this does not disallow altogether a secular stressing of things Christianity ought to have emphasized). Although 'the goal beyond goal (the non-telos) of charity is the creation of difference, and in consequence, liberty and equality, it aims also in this creation to reproduce itself as love and friendship. It follows that charity has to be a tradition, that innovations must locate themselves in the tradition, be accepted within the tradition, even though (in aspiration and faintly traceable actually) something like the 'peaceful transmission of difference', or difference in a continuous harmony": JOHN MILBANK, *Theology & Social Theory, Beyond Secular Reason*, London ²2006, 422.

faculdades)⁸. Por isso a modernidade falará em tolerância mas não em liberdade religiosa, pois não aceita no seu pensamento monolítico que aquilo que é não igual possa ter direito de cidadania, apenas poderá quando muito ser tolerado porque não pode ser de outra maneira.

No contexto do pensamento dicotômico entre a teologia e a filosofia, ou seja, entre a natureza e a graça, o filósofo de Königsberg chega mesmo a afirmar a separação dos dois saberes, a exclusão da via bíblico-apocalíptica como acesso à realidade, isto num parágrafo lapidar em que separa a epistemologia filosófica da epistemologia teológica, em que separa a superior faculdade de teologia da inferior de filosofia (mas que no fundo é aquela que ele mesmo considera a mais importante de todas e sem a qual uma universidade não é uma universidade), em que o intérprete da Escritura deixa de usar a razão e o filósofo deixa de usar a Bíblia para fundamentação das suas posições⁹.

Ainda que não em contexto académico, esta corrente filosófico-teológica é também pressentida (como não podia deixar de ser) na própria cultura, nomeadamente na música e na liturgia. Não é de admirar então que o conhecido Kapelmeister de Leipzig tenha composto hinos em cujos textos e melodias ecoam a distância da herança luterana em aproximar a humanidade da divindade, a analogia entis da analogia fidei, deixando a razão completamente desarmada. Nesta perspectiva, a fé fica exposta à gnose e à perca da historicidade, enquanto que a razão perde a sua outra asa para voar, ao contrário de FR 1. Como ele próprio compôs, "aquilo que Deus decidiu, a razão não pode fundamentar"¹⁰.

Esta tendência será continuada pelo grande mestre de Königsberg em 1798. Kant, ainda que tentando evidenciar o que é que há de racional na fé, tentando integrar nos limites da razão muitos dos elementos da fé, acaba por agudizar esta dicotomia, como ele próprio justifica no seu texto sobre *A luta das Faculdades* desse ano

"por isso, o teólogo bíblico (pertencente às faculdades superiores) cria o seu ensino não da razão, mas das Bíblia, o legislador não do direito natural mas do direito da terra por isso o teólogo bíblico deve atingir a própria disposição

⁸ IMMANUEL KANT, *Der Streit der Fakultäten* A.64, (Königsberg 1798), hrsg von WILHELM WEISCHDEL (1964), [= Werke 9], Darmstadt 1975, 311.

⁹ "Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiss ich keinen andern Vergleich als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen": IMMANUEL KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A.64, 311. O filósofo de Königsberg atira assim a fé e a teologia para o reino da *Mystik*, para o reino da *Phantasie*: cf. *ibidem*, A65, 312.

¹⁰ „was Gott beschlossen hat, kann die Vernunft doch nicht ergründen, die blinde Leiterin verführt die geistlich Blinden": JOHANN SEBASTIAN BACH (1685-1750), *Tritt auf die Glaubensbahn* BWV 152, recitativo.

moral da pessoa (a virtude) já não da natureza, mas da graça (aquela acção sobrenatural e também moral) ..."¹¹.

Na sua mais famosa obra *Leviathan* (pela primeira vez vinda à luz em 1651 em Londres), para Hobbes o fundamento do estado e da condição jurídica é identificado com a igualdade dos sujeitos, numa expressão que no século seguinte se tornará clássica: "nature, therefore, have made men equal"¹². Só que esta base resulta para Hobbes da capacidade igual para todos os homens de à partida todo e qualquer homem possuir o direito igual de matar o seu irmão devido ao receio

"temos, por isso, de aceitar que a origem das grandes sociedades duradouras consiste não na boa vontade que os homens têm para cada um, mas no receio mútuo que nutrem uns pelos outros. A causa do receio recíproco consiste parcialmente na natural igualdade dos homens, e parcialmente no seu desejo comum de ferir"¹³.

Para ele, o que faz funcionar a sociedade não é a igualdade perante a transcendência mas o receio do irmão, irmão esse que já não é diferente mas igual não apenas ao nível da categoria mas também do sujeito, o que leva ao desejo do seu aniquilamento, de o "hurt" (ferir), "they are equals who can do equal things one against each other ... all men in the state of nature have a desire and will to hurt"¹⁴. Para Hobbes a igualdade fundamental é uma igualdade de morte, de ferida, em que cada um é igual ao outro porque o pode aniquilar (e

¹¹ „Daher schöpft der biblische Theolog (als zur obern Fakultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht sondern aus dem Landrecht ... so muss der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d.i. das eigne moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade (eine übernaturalische, dennoch zugleich moralische Einwirkung) rechnen ...": IMMANUEL KANT (1724-1804), *Der Streit der Fakultäten (Königsberg 1798)*, hrsg von WILHELM WEISCHDEL (1964), [= Werke 9], Darmstadt 1975, A16-17, 285-286. Mais à frente continua Kant a desenvolver esta dicotomia para a qual a teologia e a fé não têm razões. Por isso, para ele o teólogo é o contrário do homem da religião, „der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d.i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen, dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen": cf., *ibidem*, A44, 300.

¹² Cf. THOMAS HOBBS, *Leviathan or the Matter, Form, and power of a commonwealth Ecclesiastical and civil (London 1651)* cap.XI.1.5. In SIR WILLIAM MOLESWORTH, *The Collected Works of Thomas Hobbes collected and edited* III, London 1994, 141.

¹³ "We must therefore resolve that the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each other, but in the mutual fear, they had of each other. The cause of mutual fear consists partly in the natural equality of men, partly in their mutual will of hurting": THOMAS HOBBS, *Philosophical Rudiments concerning Government and society* I.2-3. In SIR WILLIAM MOLESWORTH, *The Collected Works of Thomas Hobbes collected and edited (London 1841)* II, London 1994, 6.

¹⁴ Cf. THOMAS HOBBS, *Philosophical Rudiments* I.3-4, 7

só quando este direito é respeitado é que poderíamos falar em igualdade). Esta é, na verdade, uma concepção antipódica da mundividência cristã, pois em Cristo vivemos uma vocação e uma igualdade de vida.

A declaração de independência dos Estados Unidos em 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão de 1789 na revolução francesa colocaram a igualdade ao lado da liberdade e da fraternidade como seus fundamentos, como se tivessem descoberto a pólvora e fossem originais. Ambas declarações interpretam a igualdade como a partilha de direitos inalienáveis e comuns, tendo a comunidade política a tarefa de os tutelar para assegurar o seu exercício. De modo positivo, esta condição estatui e instaura uma igualdade de direitos, uma independência face ao direito enquanto tal e a possibilidade de participação na vontade política comum. A igualdade de direitos e a independência face ao direito está na base daquele que nós hoje chamamos o estado de direito democrático (não republicano), enquanto a possibilidade da participação cívica na construção da polis está na base das democracias modernas. No entanto, esta é uma concepção formal da igualdade, a qual as ideologias do século XX prolongarão até ao fim, até aos *resultados*. No entanto, já antes de Hobbes, o jesuíta Francisco Suárez (Granada 1548 – 1617 Lisboa) tinha colocado os alicerces destas relações institucionais quando publica em Coimbra em 1612 o seu tratado *De Legibus*, o que ajudou à missão jesuítica no Novo Mundo, e posteriormente a alguma defesa dos índios no Brasil.

Mas há que reconhecer que se reencontram elementos comuns ao evangelho e à tradição bíblica no ideário destas declarações, o que abre necessariamente ao diálogo. No entanto, a história posterior evidenciou os riscos inerentes à mesma história porque composta por seres humanos todos iguais, iguais ao que sempre foram e nunca deixaram de ser – frágeis, limitados e pecadores. Os ideais ditos da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – compaginam-se igualmente com a «noção cristã de pessoa», conceito fundamental para a cultura. Ao falarmos em compaginação reconhecemos que tal só é parcial, que estes ideais não são suficientes. O conceito cristão de pessoa vai muito mais longe, porque a escola a que Jesus nos introduz é muito mais rica e exigente.

3. A igualdade bíblica no fundamental direito à vida¹⁵

A distinção entre leis e direitos remonta já à gesta mosaica e exodal, um outro princípio inspirador do espírito democrático moderno, mas não igualitário. Deus justamente cria esta consciência absolutamente decisiva no seio do seu

¹⁵ Retomamos aqui o nosso trabalho "Do Deus da justiça ao Deus da misericórdia", *Bíblica / Série Científica* 15 (2006) 65-98.

povo. Não é de estranhar que os primeiros testemunhos provenham do livro do Êxodo. No início da história de Deus com Israel, a humanidade (seja de que proveniência for) descobre princípios para lá do direito (seja ele qual for). A humanidade criada à imagem e semelhança de Deus (onde Israel se inclui) descobre uma lei inscrita no coração, intui um princípio fundamental da convivência humana consagrado por Javé na própria estrutura reflexiva humana, princípio igual para todos porque todos são criados originalmente à imagem de semelhança de Deus, logo todos iguais perante Ele mas todos diferentes entre si. Somos, por isso, criados diferentes, não iguais, mas únicos. Só podemos ser todos criados num olhar de benevolência igual precisamente porque somos todos diferentes. A nossa marca é a diferença criatural, não de condição. A nossa marca é a especificidade do que é absolutamente único de e para cada um. Do ponto de vista plástico, a construção literária da narrativa do Génesis di-lo na belíssima imagem do diálogo da alteridade, onde Adão só é e só chega a ser o que é quando alguém o faz ser o que ele é: o ser da palavra. É necessária a alteridade (a divina e a feminina) do ponto de vista da narrativa (porque o é existencialmente) para evidenciar a diferença. Aí chega a humanidade ao descanso, somente na palavra de alguém igual que me diferencia, porque de mim se diferencia. Igualdade pressupõe criaturalmente a alteridade e a diferença que instaura precisamente essa igualdade. Nela e assim somos criados. Adão não é igual a si mesmo, mas ao ser humano seu semelhante – Eva. O outro iguala-me, logo diferencia-me. Sou então dito pelo igualmente diferente, a alteridade faz-me ser quem sou através de uma igualdade diferenciada. A transcendência quer a Deus quer ao irmão que me transcende comporta precisamente a igualdade do diferente, uma não equivalência¹⁶.

Isto mesmo é intuído inicialmente no registo da história bíblica do ponto de vista do direito. O livro do Êxodo começa com o conflito entre a lei que o Faraó quer impor, mas que não resiste aos direitos de Moisés, cuja lei é defendida pelo seu Deus em pessoa. Deus é assim um Deus justo para Israel precisamente porque defende os pobres e os oprimidos e usa de misericórdia para com eles. Desde o início da história da salvação Deus é rico em misericórdia exactamente por ser um Deus justo, e porque mostra que existem leis que não são iguais à lei nem conformes com a natureza humana. Justiça e misericórdia vão de par em par. Em Ex 1, 15-21 o Faraó ordena a matança dos primogénitos judeus, uma espécie de primeira Shoah. Mas esta *lei* não é cumprida por *receio de Javé* (v.17, uma outra lei que não é igual à lei do Faraó) pois não pertence ao ser humano decidir se um nascituro pode ou não viver. A vida e a morte não estão nas mãos dos súbditos do Faraó. Curiosamente, foram as mulheres (as que dão à vida) as

¹⁶ „für die theologische Anthropologie beinhaltet Gleichheit, dass von Menschen im Gegenüber zu Gott als gleichwertigen gesprochen wird, nicht aber als gleichen": LUCO J. VAN DEN BROM, "Gleichheit", *4RGG* III (2000) 998.

que respeitaram este direito fundamental, esta igualdade fundamental de todos à partida da aventura da vida. Com esta expressão o narrador exprime um respeito básico pelos princípios da vida social e da vida humana (cf. Gen 20,11). O próprio Moisés é objecto desta desobediência feminina (cf. Ex 2,1-10). A primeira mulher – a mãe – natural e maternalmente esconde-o (v.2). Ninguém objecta a este instinto maternal. Para salvar o filho inventa a seguir um estratagema para fugir à lei desigual do Faraó. Constrói uma cesta à prova de água e pede a outra mulher, à filha (supostamente outra mulher igual a ela), para vigiar (vv.3-4). Mas ao rio vem uma terceira mulher (outra igual, por ser também mulher), nada mais nada menos do que a filha do Faraó. É a personagem perfeita colocada num terrível dilema: agir como mulher e mãe ou aplicar a lei, agir de maneira igual ou desigual. Ao encontrar a criança é precisamente o choro que a leva a agir segundo o seu *instinto*, e salva-a, porque reconhece instintivamente naquele choro o choro igual ao de outra e qualquer criança (que até podia ser sua). Até a filha do bandido reage da mesma maneira de outras mulheres no reino, reconhecendo que o filho de uma estrangeira é igual a um filho seu à partida. Narrativamente é mais forte o instinto maternal do que a *posição* da *filha* do Faraó, que até está numa posição de desigualdade (por excesso). A ordem do Faraó é *contra naturam*, não é igual à natureza porque vai contra aquilo que a consciência humana dita como mais sensato, mesmo a alguém que pertença a uma classe dirigente não igual à classe dirigida.

Mas José, um outro dirigente, administra o Egito em nome de uma lei maior, o respeito por Javé (cf. Gen 42,18). São escolhidos por isso para liderar o povo e os exércitos os homens que não se deixam subornar pelas leis dos homens (cf. Ex 18,21), porque essas não são iguais às de Deus e não olham de maneira igual para todos os homens. Amalek, ao invés de José, não respeita o direito, apenas a sua lei (cf. Dt 25,18). Para ele não há diferentes. É inimigo do povo. Moisés, amigo do povo luta pelos seus direitos e por direitos iguais. O Faraó não quer deixar sair o povo por motivos meramente económicos. Conhece bem a psicologia dos explorados hebreus da força de trabalho das pirâmides. Interessa-lhe as leis do lucro e da produtividade. Quando Moisés e Aarão lhe pedem para dar alguns dias de folga ao seu povo, reage imediatamente como alguém que teve uma grande perda, um grave prejuízo financeiro. Os direitos dos trabalhadores não interessam porque não lhe são iguais, é indiferente a eles. Moisés e Aarão pugnam pela defesa dos valores essenciais. A pessoa humana vale mais do aquilo que produz já no período mosaico, por isso ela não é igual aos efeitos que pode provocar nem aos resultados que poderá eventualmente produzir. Esta é a razão para a consagração do dia de descanso no Decálogo (cf. Ex 20,8-11). É a luta contra a escravatura. Ninguém tem o *direito* de privar alguém do merecido descanso (cf. v.10) no dia de sábado, que existe precisamente para poder dizer simbólica e realmente que diante da humanidade

estamos todos em condições iguais e que somos todos iguais diante do Criador.

Isto mesmo é verificado na história de Tamar em Gen 38. A nora de Judá ultrapassa o rígido código de algumas leis de Israel quando se faz passar por prostituta para o seu sogro no caminho para as minas de Timna (v.13). Depois de ficar grávida mereceria ser queimada por adultério (v.24). Mas Judá na resposta reconhece que o que ela fez ultrapassa a lei, ela tem direito a dar à luz pois é mais justa do que ele (v.26). Judá "reconhece que existe um direito que é superior às leis, que as leis são feitas para os seres humanos, para se adaptarem a eles e não vice-versa"¹⁷.

Em suma, a Bíblia Hebraica marca igualmente uma distinção, uma diferença clara entre leis e direitos. As leis e os direitos não são todos iguais entre si. Esta é uma das várias conexões temáticas com a literatura clássica. Sófocles também já o faz como o exemplo de Antígona. No caso presente, esta distinção entre leis e direitos afigura-se muito útil para o nosso mundo e para a convivência democrática das nossas sociedades. A tradição escriturística hebraico-cristã continua a atestar que existem e existirão sempre mulheres que respeitam vidas emergentes, filhas de governantes que não cedem, líderes que defendem o seu povo, mulheres que não são iguais às outras, mães que não são todas iguais, madrastas que não são todas iguais. Deus continua nelas a ser misericordioso e justo, a respeitar os verdadeiros direitos. E vai continuar a fazê-lo até à nossa maturidade na qual nos tornamos cada vez mais diferentes. Mas aí continuamos iguais diante de Deus. Paulo é muito claro quanto a isso. Deus é justo, *justo porque exactamente não se fica pelas aparências*. Deus olha no lugar onde somos todos iguais: no coração e no desejo. Aí somos todos iguais. É aí que Deus ajuíza imparcialmente (cf. Rom 2,11). Logo Deus não julga por aquilo que vê, mas por aquilo que sabe que existe e que não se vê. Por isso não faz acepção de pessoas, e por isso somos todos iguais diante dele em Cristo: todos indigentes de salvação porque todos somos pecadores e desejamos fazer não o bem que queremos mas o mal que não queremos (cf. Rom 7,19). Então o nosso Deus é o Deus da igualdade em cuja condição somos para ele todos iguais. É o Deus da não uniformidade. Julga-nos a todos de maneira imparcial e igual. Por causa disto é justo. Se Deus olhasse só para as obras exteriores não seria justo (cf. Rom 3,19-20), porque fazemos e adoramos de modo diverso, não igual, em que muitas vezes o que mostramos fazer não é igual ao que queremos ou desejamos verdadeiramente.

¹⁷ ERRI DE LUCA, *Caroço de azeitona* (2002), tradução João Pedro Brito, Lisboa 2009, 50.

4. O fundamento teológico da (des)igualdade

Este tema tem consequências na vivência da vida eclesial e nas relações dessa vida eclesial com o mundo no seu todo, e com a sociedade em particular. Permite abordar o quadro e os critérios das relações entre os membros da comunidade eclesial, mas igualmente alargar os horizontes para a história do pensamento no seu todo onde se integra essa vida comunitária eclesial, bem como alargar esse horizonte para o coro de relações com mais comunidades crentes que não só as eclesiais. Tal é pensável à luz do Deus igual ao Filho e igual ao Espírito. Mas como? Esta foi a preocupação de Paulo.

A condição de igualdade em Paulo pode ser vista a partir da cruz para Saulo, e não apenas como ele a refere para a comunidade em Gal 3,28 ("não há judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem macho nem fêmea, pois todos vós, com efeito, sois um só em Cristo Jesus")¹⁸. Porque estamos todos unidos, em condição de igualdade em Cristo? Aí, na cruz, a temática da igualdade resulta numa questão teológica: como é que Deus se mantém igual na desigualdade da cruz, o mesmo Deus da mesma e única história da salvação em dois Testamentos diversos (mas não contrários, só diferentes)? Como é que Saulo compagina esta unidade de igualdade que ele sempre conheceu com a diversidade que a cruz reintroduz na história da salvação ao requalificar Deus de modo diverso, logo não igual ao monoteísmo judaico estrito? O Deus da Cruz é igual ao Deus de Moisés e ao Deus de Jesus? É o mesmo? Sabemos que as respostas marcionita e nietzschiana foram negativas porque sempre olharam para Deus a partir sobretudo dos efeitos e não da origem, ao aplicarem a Deus o modelo histórico e dialético de Hegel. Do ponto de vista da fé sempre fizeram uma leitura soteriológica historicizada mas não teo-lógica.

Há por isso várias dimensões que poderão ser consideradas na visão paulina da igualdade: uma devocional (adorar a um ou a mais deuses), uma histórica (um ou dois testamentos?), outra teológica (monoteísmo verso politeísmo, trindade versus ateísmo), uma comunitária (qual o sentido de Gal 3,28 para o seio da comunidade cristã?), outra eclesial (é possível falar na Igreja como povo, como o povo de Deus? e os outros? qual a relação entre a Igreja e as Igrejas, entre Israel e a Igreja ou as Igrejas? Israel é igual à Igreja e igual aos outros povos?), outra ministerial (um ministério com vários serviços ou vários ministros, todos iguais ou todos diferentes?), uma missionária (uma única missão ou vários missionários), uma espiritual (um único Espírito ou vários espíritos), uma conceptual (relação entre um e vários, e a diferença entre um, uno, único e a pluralidade), e outra filosófica (relação entre transcendência e imanência,

¹⁸ οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

entre o absoluto e o particular, entre Deus e o homem). Do ponto de vista pessoal, Saulo e Paulo são o mesmo ou são diversos? Saulo é igual a Paulo? O Deus de Saulo é o mesmo de Paulo ou não? O Deus de Paulo é igual ao de Saulo? É uma pessoa ou são sujeitos diversos? Paulo vive um problema de *unificação* devido a Saulo. Tem de unificar ambos, então a fé tem de compaginar a vida do diferente e do igual pela via da razão. Será que a história desnivela esta equação de compaginação para Paulo e para a fé cristã?

Num tempo como o nosso, em que expressões deterministas em relação ao homem voltam a ocupar um lugar cimeiro no pensamento de muitos, é de matriz judaico-cristã a noção mais profunda e ampla de liberdade e de igualdade na dignidade. Criado por um Deus que, no limite, admite que a sua criatura o rejeite como seu criador e opte pelo pecado, esta é a concepção mais profunda que elimina o deus manipulador e que permite ultrapassar a ideia de que o homem é mero peão do jogo dos deuses. Só um Deus que renuncia e que se afasta até ao silêncio mais ensurdecedor de Sexta-Feira Santa é que nos pode tomar por iguais no sentido do respeito absoluto daquilo que somos – iguais em dignidade na diferença única que cada um é, mas iguais enquanto todos participamos da mesma condição de pecado.

Deus é Senhor absoluto da sua vontade e criou-nos à sua «imagem e semelhança», apresentando-Se como um Deus pessoal. A noção de ser humano como «ser livre» e igual aos irmãos em humanidade surge na história da humanidade pelo cristianismo, o que tem «efeitos» na organização social. Desta referência ao criador surge a noção da igualdade em dignidade para todos os seres por filiação. Quando se perde a noção desta igualdade de uma origem comum surgem os conflitos que escondem a capacidade de abertura ao outro, pois é na relação com Deus que se articula a relação com os outros. A consequência desta visão para a comunicação inter-humana é a de que o ser humano é mais pessoa quanto é mais para os outros e em relação aos outros. Por isso, ser livre e digno implica ser responsável e em resposta aos outros, pelo que o nosso viver mede-se por esta responsabilidade, por este *pondus* perante a *res* do outro. A complexificação dos modelos económicos trouxe erosão a este modelo humanista a partir da modernidade, pois os sujeitos passaram a relacionar-se cada vez mais de modo individualista e subjectivo, passando a olhar o irmão não como um *frater* igual mas como um *socius*. A emergência de uma esfera económica cada vez mais invasiva e a autonomização cada vez maior da esfera pública têm levado a interpretar a igualdade entre os actores sociais, entre os cidadãos e entre as pessoas de um modo cada vez mais fluido, o mesmo é dizer, de um modo em que as funções e as desigualdades próprias da diferença única de cada um são cada vez mais esfaceladas. Isto representa a progressiva permuta de papeis, a confusão mesmo entre eles porque são cada vez mais iguais à luz de um sistema despersonalizado para o qual são todos

sujeitos a uma igualdade que não deixa ser diferente. A sociedade tende a organizar-se em modelos intercambiáveis com serviços mútuos entre os indivíduos iguais, com o risco que este intercâmbio degenere numa indiferença e na substituíbilidade. Aí não há dom, só permutas entre aqueles que já não são iguais entre si mas iguais apenas para um sistema económico e financeiro.

Desde o início, o relato da criação apresenta-a como dom. Constitui o homem como partner de Deus. Então o sentido das coisas não é a sua existência, o seu ser-aí, o seu Da-sein, mas o ser dado. A narrativa genésíaca, se por um lado anuncia a igualdade de todos diante do criador, por isso mesmo anuncia igualmente a desigualdade de todos face ao Criador. Esta problemática do igualitarismo vai atravessar todo o ciclo da criação (cf. Gen 1-11) desde o caso em que Caim quer ser igual a Abel querendo que Abel faça tudo igual a ele em Gen 4, até à torre de Babel em Gen 11, expoente máximo da supressão das diferenças, das unicidades. Esse é um mundo monolítico que se quer construir contra um Deus em si mesmo plural e diferente, como se irá dando a conhecer já no Antigo Testamento. Desde as origens, a aventura da liberdade acontece precisamente porque o nosso Deus é o mais humano e o mais secular de todos ao ponto de se fazer igual a nós, respeitando até a possibilidade de o recusar. Logo assume-nos. Este processo é continuado na encarnação. E desde as origens, a marca humana da criação desenha na história a marca trinitária da pluralidade, não da igualdade. Criados à imagem e semelhança de Deus é a marca no tempo da complementaridade homem e mulher, masculino e feminino. Desde os inícios somos criados iguais apenas na dignidade, mas unicamente diferentes, com especificidades únicas da personalidade de cada um. Essa unicidade não depende da condição social em que nos encontramos, como no caso bíblico da relação de aliança entre o rei e os seus vassallos, os quais fazem uma aliança cortando o contrato ao meio e ficando cada um com uma das partes (não iguais porque não as mesmas, mas que coloca a ambos numa situação de igualdade).

4.1. A sabedoria da igualdade

Nos últimos tempos têm-se multiplicado os estudos sobre a Sabedoria na Literatura Bíblica, dado o seu carácter de internacionalidade e de universalidade, que remete para segundo plano o nacionalismo e todo o particularismo em geral daquilo que só é igual entre si e que acaba por não ser igual a nada. Verifica-se uma tendência, no actual desenvolvimento histórico-teológico do Ocidente, para a diminuição do significado dos termos desiguais de "nação", "etnia" e "religião", em favor de um ecumenismo político e teológico com um território mais vasto de igualdade. Daí a busca, na Revelação Bíblica, de subsídios para recolocar o homem no ponto central da reflexão, ainda que

situada na sua referência ao Transcendente. Entre tais contributos, contam-se os do livro dos Provérbios, livro no qual textos de incomensurável antiguidade de origem popular e académica revelam a secularidade da vida concreta na sua relação com o religioso. Prov 28-29 é um testamento real de um rei ancião ao seu filho, o jovem e futuro rei, no final do seu exercício de governador. Neste caso o texto hebreu pertence ao género literário dos testamentos reais, no quais é tratada e exposta ao futuro monarca a experiência de vida e de regência do rei moribundo ou já falecido. É de notar que no Antigo Testamento já se encontra um outro texto do mesmo género, a saber: o legado do rei David ao seu filho Salomão (cf. 1 Re 2,1-11). Prov 28-29 é o testamento (pseudo-epigráfico) do rei Salomão ao descendente, onde o suserano exorta o rei que virá, ao governar, a fazer-se igual aos seus súbditos, companheiro e preocupado com os seus súbditos, pois são humanos iguais a ele. Prov 28-29 tem, literariamente falando, um jovem futuro rei como leitor ouvinte e destinatário implícito. A centralidade que os termos "pai" e "filho" ocupam nesta unidade literária demonstram que o texto foi composto para a transmissão de um ensino por parte de um pai para o seu filho na condição de igual para igual. O modo como estas duas palavras-chave se distribuem ao longo desta unidade literária, e a forma como elas geram uma rede mnemónica de significados, colocam esta escola familiar e doméstica no centro das intenções do autor que em Prov 28-29 apresenta uma exposição e transmissão de experiências de vida de um rei. Os temas tratados estão todos directamente relacionados com o ministério real e têm como finalidade uma regência de qualidade pelo respeito da igualdade. A maioria dos temas aqui encontrados tem paralelo nos testamentos reais do Egipto Antigo: o direito e a justiça, fundados, em última análise, em Deus; a ligação existente entre, por um lado, a tranquilidade e a prosperidade material do país, e por outro, a atitude de e para com Deus; a preocupação especial pelos desprotegidos e desamparados; a relação entre o saber e a ética; a necessidade de uma séria educação do rei para o bem-estar do reino, etc.

O texto de Prov 28-29 pode dividir-se em dois pares de blocos, delimitados por uma espécie de seis refrões, onde se apresenta uma antítese entre justos (tsadiqim) e ímpio(s) (reshayim), quais propostas antagónicas de estilos de vida que são mostradas a um aluno (28,1.12.28; 29,2.16.27): A) I. 28,2-11 e II. 28,13-27; e B) III. 29,3-15; IV. 29,17-26. O pai ancião teria como objectivo educar o filho, futuro rei, de tal forma que ele nunca se tornasse um regente ímpio e indigno. Dos grandes ensinamentos deste pai – todos demarcados por Palavras-Chave, que remetem cada bloco para os outros, gerando unidade literária interna – destaca-se aquele segundo o qual o direito do homem não se encontra em favores obtidos junto do rei – alusão ao suborno na aplicação da justiça –, mas provém apenas de Deus (I. 28,5; IV. 29,26). Com esse Direito conseguiria ele manter a nação de pé (IV. 29,26a) tratando todos por igual. O exercício fiável do

Direito (III. 29,14a), que garante muitas bênçãos (II. 28,20a), e a firmeza do trono real (III. 29,14b), estão directamente relacionados com a causa dos desprotegidos (III. 29,14a) que clamam para serem tratados por iguais: "quem conhece a causa dos insignificantes é o justo" (III. 29,7a). Daqui se infere a interdependência entre, por um lado, o direito e justiça e por outro, o entendimento e conhecimento (I. 28,2b): "o ímpio não entende o conhecimento" (III. 29,7b). Daí a necessidade de o filho ser iniciado na sabedoria pelo pai, numa sabedoria igual à do pai sábio.

Pressuposto para uma regência justa é a relação da e para com a divindade. Efectivamente, o fenómeno religioso é aqui apresentado na sua dupla vertente: por um lado, a iniciativa reveladora de Iahweh que impede que o povo se asselvaje (III. 29,18); por outro, a resposta do homem a essa revelação guardando a Lei (I. 28,4; IV. 29,18), e tornando-se, por isso, um filho sensato (I. 28,7a) que vive com os irmãos sob a mesma lei que continua igual para todos. O novo rei deve pois aprender como Deus se posiciona em relação aos homens, iluminando os olhos tanto do pobre como do opressor no seu encontro (I. 29,13b). Assim, é necessário procurar Iahweh para tudo poder entender-se (I. 28,5b), e confiar nEle para encontrar protecção (IV. 29,25b). O amor do filho para com a sabedoria, que se obtém com a "vara" e o "castigo" (III. 29,15a), será, por fim, a alegria do rei cessante (III. 29,3).

Em três documentos históricos da extinta civilização egípcia, com quem Israel manteve relacionamentos políticos e culturais decisivos, pode encontrar-se a mesma atitude de um rei que cede as funções ao filho, apetrechando-o com a sabedoria da sua experiência de vida para que ele viva uma aventura venturosa igual à sua. Tais documentos, cuja redacção é muito anterior à de Prov 28-29, são três testamentos cujo género literário do testamento sapiencial real é igual ao de Prov 28-29: a) Doutrina que o Rei do Alto e Baixo Egipto redigiu para o seu filho, o Rei Meri-ka-Re, documento que remonta à nona e décima dinastia (2134-1715 a. C.); b) Doutrina que a Majestade do Rei do Alto e Baixo Egipto Sehetep-ib-Re da décima segunda dinastia (1991-1786 a. C.) redigiu para o seu filho o todo-poderoso (= rei); c) Doutrina do Rei Amenemes I para o seu filho para que aumente o bem (texto datado no período 1527-1506 a. C. reino médio). Nestes documentos reencontramos os conselhos sobre em quem depositar a confiança, sobre a solicitude para com os pobres e desprotegidos, justiça e equidade, segurança e tranquilidade social.

Não admira, portanto, que estes ensinamentos se prolonguem para lá da redacção do livro dos Provérbios na exortação à *isonomia*, à imparcialidade de 4 Mac 5,24 ("ensina a justiça de tal modo que em todos os hábitos sejamos imparciais, e ensina verdadeiramente a piedade de tal modo que apenas a Deus adoremos de maneira magnífica"¹⁹). A tardia literatura macabaica preserva a homérica expressão ática em 2 Mac 9,12 com um "isothēa" (igual à divindade)²⁰.

Por tudo isto, o tardio livro da Sabedoria colocará Salomão no seu lugar, sinal de um processo de dessalomonização que acompanha a tradição em Israel. Em Sab 7,1 é o próprio rei Salomão a reconhecer-se como um igual a todos os outros, mortal igual a todos os homens ("eu sou apenas um homem mortal igual a todos os outros descendentes do primeiro homem formado da terra, modelado na carne no seio do ventre materno")²¹.

4.2. Léxico bíblico da igualdade

Biblicamente, o conceito de igualdade é traduzido de várias maneiras. Os massoréticos "shawah", "damah", "ke" não foram sempre traduzidos do mesmo modo na Septuaginta. Nos LXX, o prefixo "homo" indica a "mesma estirpe", "do mesmo género", "à semelhança de" ("homoethnê" ὁμοεθνῇ 3 Mac 7,14; "homozêlia" ὁμοζηλία 4 Mac 13,25; "homoioi" ὁμοιοι SI 115,8 [113,16 LXX]; "homoioîma" ὁμοίωμα וְכֶלֶת־תְּמוּנָה "we-kôl-temûnah" Ex 20,4; "homologein" ὁμολογεῖν 4 Mac 13,5; "homomêtrion" ὁμομήτριον Gen 43,16).

As próprias versões do *Decálogo Moral* (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) não são iguais, pois pertencem a tradições diversas. Nas leis dos despojos do código sacerdotal, o saque é mandado ser dividido em partes iguais entre (bên TM; "ana mêson" LXX) os soldados que participaram na guerra e entre (bên) a assembleia (Num 31,27; cf. 1 Sam 30,24). No mesmo código, no dia do yom kippur são oferecidos dois animais não iguais (um novilho e um carneiro), sendo o primeiro enviado para Azazel, para uma terra desigual, separada (גֵּזֶרָה "gezerah" cf. Lev 16,22)²². Imolado só o segundo. Em 1 Re 3,25, Salomão, para provocar a mulher que quer roubar a criança, emite uma sentença de sabedoria e ameaça que vai dividir em duas partes iguais ("gizrû" גִּזְרוּ) a criança, devendo-se depois dar uma metade a cada uma das mulheres ("Disse o rei: Dividi em duas partes o menino vivo e dai metade a uma e metade a outra")²³. Até aqui foi usada a raíz verbal "gzz" (separar, dividir em partes iguais). A raíz verbal hebraica "shawah" (שוו, que significa "ser igual", "tolerar", "concordar com", "assemelhar--se a", "ser agradável"), tende a aparecer em textos pós exílicos do período do cronista

¹⁹ "καὶ δικαιοσύνην παιδεύει ὥστε διὰ πάντων τῶν ἡθῶν ἰσονομεῖν καὶ εὐσέβειαν ἐκιδιδάσκει ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς".

²⁰ "quando o seu próprio odor já não podia suportar então disse: é justo submeter-se a Deus e um mortal não deve pensar ser igual à divindade": "καὶ μηδὲ τῆς ὁσμῆς αὐτοῦ δυνάμενος ἀνέχεσθαι ταῦτ' ἔφη δίκαιον ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ καὶ μὴ θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν".

²¹ "εἰμὶ μὲν κἀγὼ θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασιν καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σὰρξ".

²² Existem aqui duas tradições sobrepostas: uma a dos vv.1-5 e outra a do v.8. Neste último texto encontramos dois bodes iguais e um novilho, sendo um dos bodes o que é mandado para o deserto, para Azazel, depois de se atirarem sobre ele as sortes e estas assim o indicarem.

²³ LXX καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς διέλετε τὸ παιδίον τὸ θηλάζον τὸ ζῶν εἰς δύο καὶ δότε τὸ ἥμισυ αὐτοῦ ταύτῃ καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ ταύτῃ.

(cf. Est 7,4; 5,13)²⁴. Assim, em Est 3,8 Haman disse ao rei que existe um povo no seio do reino que não é igual aos outros, porque a lei dele não é igual à lei do rei ao ponto de a não respeitar. Um tal povo não merece ser considerado igual aos outros e por isso não pode haver para ele igual tolerância ("éin shôveh lehanniham" **אין שנה להניחם**) que lhe permita descansar. Elihu recrimina Job porque ensina-lhe que o justo pode rezar a Javé pois o Senhor, depois de o justo violar a lei, não lhe dá igual ("lô shawah lî") ao que merecia (cf. Job 33,27), *não proporciona para ele* à maneira retributiva. No difícil (porque corrompido) texto aramaico de Dan 5,21, o profeta intérprete descodifica os sinais ao rei Nebucadnezer e adverte-o que o seu coração igualou ("shewi shawwyin" **שׁוּי שׁוּיין**) o dos animais. O sábio não deixa de apresentar a sabedoria (cf. Prov 8,11) como o dom mais desejável diante do qual nenhum desejo a iguala (cf. 3,15 "wekol-haphazeyka lô yshwû-bah" **וְכָל־הַפְּזִיק לֹא יִשְׁוּוּ־בָהּ**). No independente texto do hino à sabedoria de Job 28, o topázio das terras da Etiópia não é comparável (porque nada igual) à sabedoria (nem sequer o ouro de Ofir nos vv.16-17)²⁵. Nestas passagens, os LXX encontram a raíz "sumbastázw" ("comportar", "ser comparável") para se aproximar do massorético "salah" ("pesar", "estimar", "avaliado"). No entanto, a raíz "isów" significa mais precisamente "tornar igual a", "igualar", "ser igual a". É esta raíz que corresponde ao massorético "ya'arekeynah" **יַעֲרֶכְנָה** (o transitivo "ser comparável a", "ser semelhante a", "colocar na mesma ordem de", "colocar de modo regular ou constante"). Mas para variar o vocabulário, o Sl 89(88),7 aplica uma outra raíz mais explícita ("damah"), a mesma da criação em que a narrativa genesíaca (cf. Gen 1,26) apresenta o homem criado à imagem de semelhança de Deus: "quem nas nuvens se iguala ao Senhor e quem se assemelha ao Senhor nos seus filhos?"²⁶. Se a primeira raíz é feita corresponder ao massorético "'arak", a segunda raíz grega "omoiów" traduz esta raíz hebraica "damah" ("ser igual a", "à semelhança de"). Ambas as raízes verbais reaparecerão no Novo Testamento. Contudo, no deutero-Isaías, raízes diversas no texto massorético são igualadas a uma só na versão grega dos LXX de Is 40,18: "a quem assemelharão Deus? A que imagem O compararão?"²⁷.

²⁴ Cf. NORMAN C. HABEL, *The Book of Job* [= OTL], Philadelphia, Westminster Press 1985, 471.

²⁵ Cf. LXX Job 28:19 οὐκ ἰσωθήσεται αὐτῇ τοπάσιον Αἰθιοπίας χρυσίω καθάρῳ οὐ συμβασταχθήσεται αὐτῇ. **לֹא יִשְׁוּוּ־בָהּ אֶת־הַיָּסִידִים בְּכֶסֶם טָהוֹר לֹא תִשְׁוּוּ־בָהּ** Job 28:19

lō'-ya'arkennāh piṭṭat-kû? bōkētem tãhōr lō' tšsulleh.

²⁶ LXX Sl 88:7 ὅτι τίς ἐν νεφέλαις ἰσωθήσεται τῷ κυρίῳ καὶ τίς ὁμοιωθήσεται τῷ κυρίῳ ἐν υἱοῖς θεοῦ. **כִּי מִן בְּשַׁחַק יִנְרֹךְ לִיהוָה יִרְמָה לִיהוָה בְּבִנֵי אֱלֹהִים** Sl 89:7

Kî mî bassHaq ya'ârök lyhwh(la'dönäy) yidmê lyhwh(la'dönäy) Bibnê 'êlim

²⁷ Cf. LXX Is 40:18 τίς τὸν ὁμοιώσατε κύριον καὶ Τίς τὸν ὁμοιώματι ὁμοιώσατε αὐτόν

וְאֵל־יְמִי תִדְמִינֶן אֶל וְיִמֵּה־דְמִיתַת תַּעֲרֹבוּ לֹא Is 40:18

wə'el-mî tōḏammayûn 'êl ūmah-dəmət tã'arkû lô

De um modo igualmente abstracto, o salmista canta que nada nem ninguém é comparável a Deus, não existe semelhança alguma com Deus, nada se Lhe pode comparar (cf. Sl 39,6 LXX "ouk estin tís homoiôthesetai soi" οὐκ ἔστιν τις ὁμοιωθήσεταιί σοι Sl 40,6; 'ein 'arôk aleyka TM אֵין עֵין אֶרֶךְ אֵלֶיכָא).

Mas frequentemente o mundo bíblico aplica a comparação "ke" para significar uma relação de igualdade ou de semelhança (do mesmo modo os LXX com "kathôs" (καθώς) e assim também o Novo Testamento: cf. 2 Cor 11,12). Na secção do templo na última parte de Ezequiel, num trecho da redacção deuteronomista, renova-se o anúncio da promessa de uma terra aos exilados da Babilónia. Quando lá regressarem, cada uma das tribos terá uma parte igual como se cada homem tivesse de dar uma porção igual a um irmão seu: וְיִנְחֲלֻתָם אוֹתָהּ אִישׁ אִישׁ ("ûnehaltam 'ôthah yish ke'ahiw)... tomareis posse dela cada homem como [igual] a seu irmão" (Ez 47,7). Esta é a preposição que encontramos na defesa que Abraão faz de Sodoma em Gen 18,25, pedindo a Deus que não julgue o justo igual ao ímpio. No código deuteronomista, os levitas terão partes iguais como herança (cf. Dt 18,8). No entanto, uma outra preposição ("kên": cf. Ex 27,11) percorre a descrição do cortinado do templo no código sacerdotal em que as medidas são iguais (cf. Ex 26,2,8; 36,9,11). Além desta expressão, o Antigo Testamento junta a esta preposição o pronome demonstrativo para dizer "como isto", "igual a isto", "de modo igual" (כַּאֲזֹלֶז "kazô't" Jz 8,8 "ôsaûtôs" ὡσαυτως LXX), ou então de modo mais frequente pura e simplesmente sufixa-a. A tradução dos LXX aplicará duas raízes: "osos" (igual a), e "omoiôd" (homologar), que reencontraremos no N.T., esta última sobretudo no Apocalipse.

No código de santidade, a lei de talião de Ex 21,24 é desenvolvida com outra expressão, mas que reafirma o mesmo princípio básico de que uma vida é igual a outra vida (cf. Lev 24,17). Por isso, quem viola ou supre uma vida deverá pagar de volta vida por vida, vida contra vida, vida igual a vida, alento sob alento, alento por (igual) alento "nephesh tahat nephesh" (24,18). Em Sir 33,7.9 uns dias não são iguais aos outros, alguns são dias festivos ou santos e outros não. O mal não é igual ao bem nem vice-versa. Os homens bons não são iguais aos malditos, ainda que Qohélet se resigne perante uma cultura em que parece que tanto faz, que é tudo igual (cf. Qo 1,14; 2,15.23). Os montes Garizim e Ebal não são iguais, um é para abençoar e o outro para amaldiçoar (cf. Dt 11,29). A árvore do bem e do mal não é igual à árvore da vida no jardim do Éden (cf. Gen 2,9).

No Novo Testamento, a linguagem da fé cristã apoia-se em outros termos para pensar a igualdade de Deus com o Pai e dos filhos de Deus entre si. Os saduceus colocam uma questão a Jesus acerca da ressurreição. Na resposta Jesus anuncia que quem é digno da ressurreição será igual aos anjos ("isaggeloi" ἰσαγγελοι Lc 20,36). Numa leitura aproximada, as versões siríaca e copta sahídica apresentam um comparativo comum "eik" ("eik mal'akah 'ênon" ܐܝܟ ܡܠܐܟܬܐ ܐܢܝܢ, eco do semita "ke" ("henheisaggelos" ܠܗܢܗܝܫܐܓܓܝܠܝܢ). Paulo quer desmascarar

confissão da fé, enquanto que em Mt 1-2 se trata de um género literário igual ao género literário das visões e das epopeias do Antigo Testamento.

4.3. Igualdade em Cristo com o Pai e com o Espírito

Alexandre Magno procurou impor a ideia da "oikouménē", quer dizer, a ideia de um mundo em que todos os homens eram uma só família, unidos sob uma só lei divina, em que todos os cidadãos do império eram cidadãos de uma mesma cidade e comungavam dos mesmos valores e da mesma cultura. É nesta cultura do centro, da igualdade, que vai ser caldeada a fé cristã no período pós neo-testamentário ao longo da tradição cultural europeia ocidental. Tiveram aqui papel importante quer os Setenta quer a influência da filosofia plotiniana na qual tudo aquilo que não convergia ou que não queria ser igual ao uno era considerado lateral, provisório, não essencial, mundano ou pagão. Neste contexto, qual então o sentido da equação trinitária? Trata-se de uma igualdade ou de uma desigualdade? No Tratado de Santo Hilário de Poitiers (315-368) sobre a Trindade surge já a nomenclatura da identidade do Pai ao Filho e do Filho ao Pai na qual é reafirmada a consubstancialidade do Pai e do Filho em oposição ao arianismo:

"que Vós sois o Deus eterno, Pai do Unigénito Deus eterno; que só Vós sois sem nascimento; e que há um só Senhor Jesus Cristo, que de Vós procede por nascimento eterno; não afirmamos que Ele seja outro deus diverso de Vós, mas proclamamos que foi gerado de Vós que sois o único Deus; e confessamos que Ele é Deus verdadeiro, nascido de Vós que sois verdadeiro Deus e Pai"³⁶.

A definição bíblica de que Deus é Pai (rara no A.T.)³⁷ é uma definição relativa, porque depende da concepção igual da maternidade. Deus é como um pai e até mais do que uma mãe, mas Deus também não é igual a um pai ou a uma mãe porque os nossos pais e as nossas mães são frágeis e pecadores como nós. Deus é fiel como uma mãe é fiel e ama os seus próprios filhos, é igual a uma mãe mas até mais igual do que a nossa própria mãe (cf. Sl 83; Ecl 4,10 "... amar-te-á mais do que a tua própria mãe"). O amor de Deus não é igual ao de uma madrasta ou ao de uma abortadeira: "pode uma mulher esquecer o seu filho e não ter compaixão do fruto das suas entranhas? Mesmo que isso aconteça, eu não te esquecerei" (Is 49,15). Mas a sua justiça é simultaneamente a de uma mãe irada com os seus filhos. É o próprio Deus que educa e adverte pelo grito igual ao de uma parturiente: "gritarei como aquela que está para dar à luz" (Is

³⁵ Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχνοί, ταπεινόφρονες.

³⁶ SANTO HILÁRIO DE POITIERS, *De Trinitate* I.37-38 [= PL 10, 48-49].

³⁷ Cf. Dt 32,5; 2 Sam 7,14; 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sl 89(88),26; Jer 3,4-5; 31,9; Is 63,16; 64,8.

42,14), porque as mães também educam. Deus para Israel não é apenas a rocha que gerou o povo (cf. Dt 32,18), mas é igualmente Mãe e Pai, maternidade e paternidade, podendo Israel apreender cada uma destas relações por correspondência e referência à outra.

Assim, a própria identidade paterna só é reconstruível na complementaridade de uma outra relação experiencial de igual valor que é a relação da maternidade, e que só definível por relação à relação complementar de paternidade, não sendo por isso pensáveis uma sem a outra³⁸. Paternidade e maternidade são conceitos analógicos para a teologia e para a fé cristã, porque já o são no património escriturístico, exprimindo amores iguais na dedicação mas especificamente diversos na sensibilidade. Um redefine o outro. A própria identidade de Deus é uma identidade relativa na medida em que Deus, que é igual a um pai, é Pai porque Jesus é o Seu Filho fazendo com que Jesus seja Filho porque o Pai O gera como tal. A idade do Pai é assim igual à idade do Filho, co-eterna e pré-existente. Na sequência do prólogo do evangelho de João, isto mesmo é reiterado por Pannenberg

"Pai" é um termo relativo, um conceito relacional. Requer termos correlativos como filhos, filhas, ou crianças. Isto também se aplica quando a paternidade de Deus é tida como a característica central da sua identidade como Deus e Criador, à semelhança do que aparece na linguagem de Jesus acerca de Deus. Mas nessa altura, tal como afirmou Atanásio séculos mais tarde, a identidade do Deus eterno como Pai, como Pai eterno, exige um correspondente eterno no Filho eterno. Nas palavras de Atanásio, Deus, o Pai eterno, nunca esteve sem o seu Filho. Esta correlação eterna da paternidade de Deus não pode ser idêntica à de qualquer ser humano nem à do mundo, e isso explica como, ao falar num sentido mais amplo da filiação humana em relação à paternidade de Deus, pode ser compatível com a unicidade da relação de Jesus ao seu Pai celestial"³⁹.

O Pai é assim Pai porque recebe a recepção amorosa do Filho. O Filho é Filho por ser gerado no amor eterno do Pai. Neste sentido, o Filho dá a paternidade ao Pai e o Pai dá a filiação ao Filho. O Filho faz o Pai ser Pai e o Pai faz o Filho ser Filho. Esta doação recíproca acontece na mediação pneumatológica do Espírito, que na língua hebraica de Israel é indicado com o substantivo feminino *ruah*. A relação do Pai ao Filho é uma comunhão geradora maternalmente, eterna e igual ao longo dos tempos eternos, pois Deus (Pai/Mãe) gera o amor para o Filho e este é gerado maternal ou paternalmente nesse amor.

³⁸ Resumimos aqui o nosso trabalho "A mulher nova na Sagrada Escritura. Uma interpretação para o século XXI do feminino bíblico de Deus", *Estudos Teológicos* 12 (2008), 37-62.

³⁹ WOLFHART PANNENBERG, "Jesus Cristo – o critério da nossa fé no verdadeiro e único Deus", *Humanística e Teologia* (2003), 343-344.

Trinitariamente, a relação pericorética entre o Pai e o Filho consubstancia-se na relação geradora de vida que é o Espírito, essa geração materna santa da vida amorosa onde também será gerada historicamente a Igreja na sua maternidade. É nesse berço santo gerador que o Pai é dito Mãe ao receber a paternidade d(o)ada pelo próprio Filho, o que instaura o Filho igual a uma mãe, sendo Mãe para seu Pai. O Filho gera também por si a paternidade para o Pai à maneira de Mãe permitindo a essa paternidade / maternidade ser ao receber o amor divino no acolhimento. Nesta circunstância, o Filho torna-se desde sempre igual ao Pai ou Mãe pois dá ao Pai/Mãe a paternidade recebida na maternidade acolhedora e geradora dessa resposta fazendo o Pai Pai, logo sendo Pai do Pai ou Mãe da Mãe, o mesmo é dizer, sendo Pai da Mãe / Maternidade ou Mãe do Pai / Paternidade. O Pai/Mãe recebe a doação receptiva do Filho sendo assim também igualmente Filho do Seu Filho. É significativo que esta expressão seja depois transposta justamente na piedade popular para Maria, aclamada como filha do seu Filho.

Esta comum união do Pai ao Filho e do Filho ao Pai é vivida na maternidade espiritual da comunhão ruacizante entre Ambos, o que gera uma trindade amoroso-pneumatológica. Então Deus poderá ser linguisticamente masculino ou feminino, mas só linguisticamente, porque biblicamente a questão do gênero não tem lugar na medida em que somos todos diferentes⁴⁰. Mesmo no Novo Testamento, a opção joanina vai para o termo feminino *agapê* (amor), a última e grande definição da fé cristã que resume a essência de Deus na afirmação de que "Deus é amor" (1 Jo 4,16), definição para lá dos conceitos análogos de pai e de mãe. Ora, no triângulo pericorético triunitário as relações das Pessoas divinas são cridas e pensáveis no horizonte da analogia das grandes experiências humanas do amor: as ricamente iguais experiências do amor paternal, do amor materno e do amor filial. A revelação bíblica não abdica deste dado antropológico fundamental e incontornável. Assim, não admira que na narrativa genesíaca seja a humanidade ("adam") que é criada à imagem e semelhança destas relações trinitárias que confluem numa trindade. Os LXX traduzem justamente em Gen 1,26 esta "humanidade" ("adam") pelo conceito mais universal e correspondente de "anthropon", pois efectivamente o *arsên* corresponde ao '*ish*' massorético, ao sujeito masculino individual. Não é o macho que é criado à imagem e semelhança de Deus em Gen 1,26 (texto fundador, relato das origens), mas a condição humana enquanto tal. Então posso encontrar na humanidade conteúdo para a afirmação da nossa fé de que Deus é trino. Crer então na Trindade é pensável, posso dar-lhe conteúdo a partir da nossa experiência familiar, do amor, e da própria identidade da pessoa humana, ainda a grande analogia de Deus.

⁴⁰ Esta categoria não bíblica de "gênero" foi cunhada por John Money em 1955: cf. ANA GARCIA-MINA FREIRE, *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*, Madrid 2003, 15.57.

Com efeito, Gen 1,27b exprime a criação na diversidade como dom e desejo de Deus. Ora, a diferenciação sexual introduz a bênção no v.28. O ponto culminante da bênção consiste no domínio sobre a terra e os seres vivos⁴¹. Como refere Erri De Luca no comentário seu a esta passagem, feito na condição não crente de quem vive para lá dos muros da cidade da Escritura,

"a perda da unicidade é a condição de toda a fecundidade: todo o instinto de bastar-se a si mesmo, de começar uma pureza no isolamento é estéril e privado de bênção"⁴².

4.4. A linguagem da tradição teológica

Ao longo da história da teologia, nem sempre Jesus foi (ou é) reconhecido ou igual ao Pai ou igual aos homens. As heresias trinitárias transmutaram em doutrina a gnose a partir do século II e a doutrina helenista plotinianizada a partir do século IV. Assim, para o monarquianismo adopcionista de Luciano de Samotrácia Jesus não é igual ao Pai, apenas adoptado. A divindade é atribuída apenas a Deus. Na heresia modalista sabeliana só existem modalidades trinitárias, isto é, distintos modos de agir porque existiria uma plena identidade entre o Pai e Filho ao ponto de afirmar que o próprio Pai encarnou na modalidade de Filho, tendo por isso sofrido, sido crucificado e ressuscitado. Aqui não há igualdade entre o Pai e o Filho na divindade. Se isto fosse verdade, então Jesus não seria Deus, não seria igual (não idêntico) ao Pai, apenas um cidadão judeu marginal da província romana da Judeia. Aqui chegou Ario. Afirmou tanto a divindade de Deus como *causa causarum* que negou a divindade co-eterna do Filho. O Filho para Ario não é igual ao Pai na divindade. Fica-lhe subordinado. O sabelianismo arianizante não afirma que Jesus vive a mesma substância do Pai ou que Jesus homologa a mesma essência do Pai (homooúsia), mas que a sua essência é idêntica à do Pai na medida em que não é consubstancial mas tauto-substancial. Desta maneira deixar-se-ia de falar numa mesma e única natureza mas em idêntica natureza ou essência. Esta última pressupõe a alteridade pois ao afirmar que é de idêntica natureza está a supor que uma é igual à outra, logo duas. O docetismo e os ebionitas levarão Ario mais longe ao negar a humanidade na qual o Filho encarnado não é igual a Jesus de Nazaré.

A teologia trinitária do II concílio de Constantinopla em 553 d.C. (DS 213-228) alcançou uma síntese identificando "ousía" e "physis" com essência e substância, identificando "hypóstasis" e "prósopon" com subsistência e pessoalidade. Adoramos a igualdade de Cristo com o Pai na divindade e com a humanidade. Adoramos uma só natureza ("physis", "natura") ou substância

⁴¹ Cf. FRANCOLINO J. GONÇALVES, "Iavé, Deus de justiça e de bênção, Deus de amor e de salvação", *Cadernos ISTA* 14/22 (2009) 130.

⁴² ERRI DE LUCA, *Caroço de azeitona* (2002), tradução João Pedro Brito, Lisboa 2009, 39.

"ousía", "substantia") do Pai, do Filho e do Espírito Santo ... a Trindade consubstancial ("homousíós", "consubstantialis"), uma divindade em três hipóstases ("hypostáseis", "subsistentiae") e pessoas ("prósopa", "personae"). Tal atinge a fé a partir da história da salvação. Mas afirmar que a Trindade imanente é a trindade económica e que a trindade económica é a Trindade imanente não significa afirmar que uma é igual à outra sem mais. Apenas que não tenho maneira de falar da imanente a não ser a partir da económica sem diluir a primeira nesta. Então a Trindade económica é e não é (totalmente igual à) trindade imanente. Do mesmo modo, Jesus é Cristo e Cristo é Jesus, mas o Jesus da história não coincide totalmente com o Cristo da fé, ainda que o Cristo da fé seja já o Jesus histórico, pelo que não podemos afirmar que o Cristo da fé seja totalmente igual ao Jesus da história. Por tudo isto, a igualdade em Cristo subsume a respectiva desigualdade. Trinitariamente o conceito de "igualdade" não compõe a linguagem da fé na medida em que a igualdade aplica-se sobretudo a coisas e não a pessoas. As pessoas são únicas e irrepetíveis, logo diferentes. Mas permanece e permanecerá um mistério (quer para a fé quer para a razão) a relação entre as Pessoas divinas (iguais de modo absoluto na dignidade e na perfeição) e as respectivas processões trinitárias (pois a Segunda Pessoa do Filho procede do Pai e a terceira do Pai e do Filho, dependendo o Filho do Pai e o Espírito das outras duas).

A esta luz existe então uma igualdade em Cristo com o Pai na divindade e com o Espírito, e conosco na humanidade. A humanidade continua numa condição igual *em* Cristo no sentido de *perante* Cristo, mas nós não somos iguais a Cristo. Subsiste uma diferença fundamental entre o atributo e o sujeito. Estamos todos unidos *em* Cristo mas diferenciados precisamente porque unidos *para Ele*. A esta recriação em Cristo chama a teologia germânica mais recente uma „gleichgestaltung im Jesu Christi“⁴³.

Um dos erros de Lutero foi a uniformização desta união, e por isso confundiu ministério com sacerdócio, considerando o sacerdócio comum como formalmente ministerial. Ora, esta não é a linguagem nem do Novo Testamento nem do Vaticano II. Continuamos iguais em Cristo enquanto indigentes da salvação que Ele nos oferece. Vivemos a igualdade em Cristo na comunidade. Por se ter tornado um igual a nós, Cristo constituiu a comunidade cristã num povo sacerdotal. Isso não significa que somos todos sacerdotes. Não. Só Cristo o é. Vivemos todos numa comunidade eclesial na qual se exerce o sacerdócio eterno do Cristo. Apenas participamos do Cristo que exerce sobre nós todos o seu sacerdócio. Esta participação não apresenta uma valência de igualdade ministerial, mas somente de dom. Vivemos esta igualdade em Cristo enquanto recebemos o fruto da única mediação sacerdotal do Cristo. Como Ele é o único

⁴³ Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 473-477.495.499.563.

mediador, então somos todos igualmente receptores das graças do Cristo que encarna e se solidariza connosco, mas daqui não significa que a recebamos do mesmo modo, em momentos iguais ou para objectivos iguais. Viver a igualdade em Cristo habilita à vivência de um sacerdócio existencial, de doação. Como mostrou Bernard Sesboué, a própria linguagem do Novo Testamento sobre os ministérios não é uma linguagem sacerdotal, mas de profecia e de missão apostólica⁴⁴, o que não significa que somos todos iguais ou vivemos as mesmas vocações, ou que recebemos a mesma delegação na tradição apostólica. Criados na desigualdade de pessoas únicas mas na igualdade de condições, o discurso cristão da igualdade ultrapassa o discurso grego e romano em cujo ambiente nasce o Novo Testamento. Esse ambiente enclausura os cidadãos, os homens numa cidade ou num grupo de cidadãos. Logo afasta-os, segrega-os⁴⁵. Tratava-se de uma igualdade restrita a uma grupo, étnica ou sectária, oligárquica. É contra esta separação que se posiciona a mensagem de Jesus do reino de Deus, mensagem muito longe dos horizontes desequilibradores dos fariseus. A mensagem do reino de Jesus apresenta um alcance universal convidando a igualar a experiência abbática de Jesus. Ora, tal pressupõe alguma empatia, como o mostra a teologia mais recente, tal como no princípio gnoseológico de Platão – *similia similibus* – que Platão expôs no *Diálogo com Juno*. Isto exige uma conaturalidade, uma *syngeneia* para interpretar correctamente. O igual é conhecido pelo igual, o amor pelo amor, como mostra Balthasar na sua obra *Só o amor é digno de fé*. O amor só pode ser conhecido pelo amor na perceptibilidade da forma (Gestalt) desse mesmo amor. O recém-nascido não é capaz de sorrir. Sorri porque a mãe o ensinou a sorrir. Ele sorri para corresponder ao sorriso da mãe. Do mesmo modo Deus cerca o homem com o amor e ele compreende o amor sendo por aí capaz de lhe responder. No rosto de Cristo sorri-nos a causa primeira do ser. Somos cristãos porque Deus nos amou primeiro.

Em Karl Barth, ao invés, a história do homem nunca pode ser a história da encarnação da graça, é sempre uma história de uma experiência desigual, a história da experiência do não-Deus. Em Barth existe uma igualdade negativa entre todos, pois que só tangencialmente Deus toca a não história do homem no sim da história que é Cristo⁴⁶. Esta clivagem cria um abismo tal ao ponto de a nossa história não ser história de Deus. Parece em Barth que Deus não é o Deus da história, com se não fosse possível existir na nossa história uma história igual à de Deus ou igual à que Deus pretende. Isto faz da nossa história não a história de Deus (que Deus faz sua) mas a história do não-Deus. Aplicado o

⁴⁴ Cf. BERNARD SESBOUÉ, *Ministères et structures de l'Église*. In JEAN DELORME (dir.), *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris 1974, 382-415.

⁴⁵ Cf. J. RANCIÈRE, *Égalité*. In SYLVAIN AUROUX (dir.), *Encyclopédie Philosophique* I, Paris 1990, 757.

⁴⁶ Cf. KARL BARTH, *Der Römerbrief* (1919), herausgegeben von HERMANN SCHMIDT, Zürich 1985, 40.

método da dialética a esta história, então os pagãos estão numa condição igual à dos santos. Com efeito, os primeiros são também justificados, apenas por uma justificação negativa ao recusarem todas as ilusões morais e religiosas. Essa constituiria uma justificação, uma libertação. No fundo, terminam na mesma condição dos santos e dos crentes – a da necessidade da justificação (apenas a forma não é igual)⁴⁷. Assim sendo, não há diferenças, são paradoxalmente todos iguais, indigentes e pecadores. Esta constitui a consequência da negação da analogia entis⁴⁸. Não poder dizer de Deus aquilo que é igual na humanidade, sendo este conceito mesmo de igualdade um conceito desigual porque relativo a outros referentes, cria-se um abismo entre a fé e a linguagem, entre a analogia entis e a analogia fidei⁴⁹.

Conclusão

O que se pede hoje à teologia é a reflexão sobre a identidade do cristianismo na sua vertente originária, na sua essência, na sua especificidade que o desqualiza face ao mundo para daí poder tirar orientações quanto à sua colocação e pertinência para o mundo moderno, nomeadamente para a nossa Europa ou hemisfério ocidental onde pululam muitas propostas que se arrogam iguais a estas. Isto obriga a colocar a questão da relação entre a igualdade e da desigualdade, que Heidegger traduziu na relação entre a *identidade e a diferença*. Importa reter que no mundo grego e israelita sobreviveu uma concepção monárquica da realidade que levou à *acentuação da identidade* rígida e monolítica, o que marcou a Europa até hoje e todo o pensamento teológico-filosófico do ocidente. A diferença, a desigualdade foi pensada como fuga ao Uno, era do domínio da linguagem, do fugaz, da matéria. O que não era semelhante a esse centro, o que não tendia a ser igual a esse centro era considerado desigual, logo desinteressante ou menor. O ponto alto desta identidade, desta filosofia do mesmo e do igual é Hegel. Se a antiguidade andava próxima de um estilo dualista, Hegel termina num sistema fechado de monismo absoluto em que tudo é igual dialecticamente perante o Geist concreto da história. Contra esta tendência emergiram os movimentos neo-renascentista,

⁴⁷ Cf. KARL BARTH, *Der Römerbrief* (1919), 117-125.

⁴⁸ Cf. GROVER FOLEY, „The Catholic Critics of Karl Barth“, *Scottish Journal of Theology* 14 (1961) 136-155.

⁴⁹ „Auch die Gegenstellung von analogia entis und analogia fidei hat hier keinen Sinn mehr, es sei denn, man reserviere den letzteren Begriff für das [vorhin beschriebene personale] Ergriffenwerden des Menschen vom sich-offenbarenden Gott her, im Gegensatz zu der im menschlichen Akt der Selbstreflexion aufleuchtenden Einsicht, dass die ‚Welt‘ nicht ‚Gott‘ ist, sondern – wie leer und negativ auch immer – auf ein Anderes, Unfassbares als principium et finis verweist“. HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln ⁴1976, iv.

romântico e artísticos do século XX enquanto meios e espaços de resistência por não quererem ver-se iguais num esquema onde fica tudo igual, ao ponto de Deus ser resultado de uma dialéctica histórica igual à nossa.

A pergunta sobre a especificidade cristã, sobre aquilo que faz com que a fé cristã não seja igual a outras mundividências, dá-se no contexto do *nosso tempo, um tempo dito como plural, isto é, como o tempo dos não iguais chamados a construir o futuro das não desigualdades*. Depois de Wittgenstein as culturas, as micrologias, as tradições nas respectivas especificidades são incontornáveis. No entanto, este tempo do fragmento que é a nossa pós-modernidade, não é o tempo da impossibilidade, antes tem de ser pensado e aproveitado como o tempo da oportunidade, precisamente ali onde cada identidade pode ser enriquecida e enriquecer as demais precisamente porque não são iguais. Neste sentido, o plural não é obstáculo à identidade de cada um, mas precisamente a possibilidade de a afirmar. A pluralidade, a desigualdade não é limite, mas possibilidade enriquecedora de vida. Mas uma pluralidade sem referência a qualquer tipo de identidade acaba por destruir essa identidade, que já não é absolutamente nada, mas um cocktail completamente subjectivizado. Essa pluralidade solicita *propor uma justa articulação entre a igualdade de todos face a Cristo com a desigualdade de todos face a esse mesmo Cristo*. Passará, muito provavelmente, por pensar ainda mais a *identidade como diferença e não contra a diferença*. É uma diferença em relação à origem da fé no mistério de Deus inabarcável e face ao *outro próximo*. A diferença será então positiva. Cristo é igual com todos, age da mesma maneira com todos, ainda que não seja igual para todos porque ainda não é de todos nem visto ou crido de modo igual por todos. Isto comporta necessariamente um alcance ecuménico e inter-religioso.

A fé cristã vive e crê na desigualdade fundamental entre o Criador e a criatura, e entre as criaturas entre si na medida em que cada ser humano é único, logo não clonável porque não igual. Desde os Génesis, a mundividência judaico-cristã reconhece não a igualdade marxista, mas a desigualdade humana da unicidade de cada um, em que cada um é igual a si mesmo porque outro o diz como tal, logo igual ao semelhante, ao não igual. Paradoxalmente, afinal, a tradição bíblica anuncia a desigualdade na unicidade de um para com todos e todas, uma desigualdade existencial numa igualdade vocacional. Enquanto participantes da relação de Cristo ao Pai, somos iguais porque transportamos a "ebenbildlichkeit Gottes", a imagem e semelhança de Deus⁵⁰. A história torna-nos desiguais. A própria vida é uma biodiversidade. Modo igual a resposta da fé.

⁵⁰ Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 233-235.

