

# A sarça, o gago e o seu povo. A tradição bíblica como testemunho do (in)dizível

PEDRO VALINHO GOMES\*

«Quem tem ouvidos, oiça» (Mt 11,15)

«Para que ao ouvir, oiçam e não compreendam» (Mc 4,12)

O relato da revelação do Nome de Deus, no Horeb, é o pretexto para esboçar um itinerário hermenêutico em busca da atitude do crente que escuta o texto da Revelação. Devemos deter-nos em três etapas desse itinerário: primeiro, *diante da sarça, a escuta*; depois, *na voz do gago, o testemunho*; para finalmente, contemplar o paradoxo do *lêxico e do dislêxico*, como quem oferece uns traços incertos e verdadeiramente despretensiosos para um caminho cristológico da interpretação.

## I. DIANTE DA SARÇA, A ESCUTA

«Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único!» (Dt 6,4).

Eis a palavra com que se inaugura o estilo crente.

Aprendemos de Paul Ricoeur que o texto bíblico está dinamizado por uma vitalidade própria da revelação: escutar o poema bíblico é tornar-se ouvinte da revelação de Deus, referente último da narrativa poética que ali se manifesta como dom inesperado e imponderável. É esse o pressuposto de que parte o crente. Aprendemos de Ricoeur que “nomear a Deus, antes de ser um ato de

---

\* Santuário de Fátima.

que eu sou capaz, é o que fazem os textos da minha predileção quando escapam aos seus autores, ao seu meio de redação e ao seu destinatário primeiro, quando desdobram o seu mundo, quando manifestam poeticamente e assim revelam um mundo que poderíamos habitar”<sup>1</sup>.

Escutamos que no princípio é o Verbo.

No horizonte da fé, tudo se gera aí, nessa palavra inauguradora do Deus-que-fala, que se revela na palavra e como Palavra, oferecendo-se ao crente e dinamizando-o para uma resposta dialogal. A fé do povo bíblico é inaugurada e amadurecida pela escuta que se faz profissão de fé: «Escuta Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único!». O imperativo da escuta é o apelo incessante da fé. Ser ouvinte da revelação é o *modus credendi* que alimenta um *modus vivendi*. Esse é o pressuposto humilde do crente bíblico, o de se saber ouvinte de uma palavra anterior e inauguradora ao ato ousado de nomear Deus. Se algo é evidente na poética da revelação é que ela aponta para a prioridade da escuta do Deus-que-fala.

Mas logo o embaraço se torna inevitável. Que palavra é essa que se oferece à escuta do crente senão uma palavra de silêncio, o respiro que permite a linguagem e a significação, mas que é palavra em constante tradução e interpretação? Que palavra é essa – de um Deus que «jamais alguém viu» (Jo 1,18) e que, ainda assim, é o «Verbo da vida» que vimos e ouvimos (1 Jo 1,1) – senão a presença de uma ausência, fogo de uma sarça que, como a do Horeb, arde sem ser devorada (Ex 3,2)?

Precisamente o Horeb.

Escuta-se o silêncio da palavra do Deus-que-fala como quem se aproxima dessa sarça que nos incomoda e nos atrai, de pés nus, com temor e tremor,<sup>2</sup> ao jeito do patriarca Moisés, que tipifica o embaraço do testemunho crente<sup>3</sup>. Simultaneamente atraídos e inquietos, seduzidos e perplexos, assim se dá a escuta da revelação que atrai, mas que nos retém à distância, de pés nus, porque o húmus da revelação que pisamos, a palavra que se nos oferece em epifania é «terra santa» (Ex 3,5), que mete em guarda ao mesmo tempo que compromete a vida.

Chamado a testemunhar a esperança da libertação, Moisés questiona-se pelo nome impronunciável de Deus. A resposta que recebe tem os estranhos tons de uma promessa:

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, “Entre Philosophie et Theologie II: Nommer Dieu”, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 189.

<sup>2</sup> Recordando o sugestivo título do livro de Sören Kierkegaard, *Temor e tremor*.

<sup>3</sup> Utilizo aqui a bela expressão cunhada pelo saudoso José Augusto Mourão, precisamente no primeiro da série de simpósios luso-brasileiros de Filosofia e Ciências da Religião.

Deus disse a Moisés: “Eu sou aquele que sou.” Ele disse: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘Eu sou’ enviou-me a vós!” Deus disse ainda a Moisés: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘O Senhor, Deus de vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob, enviou-me a vós: este é o meu nome para sempre, o meu memorial de geração em geração.” (Ex 3,14-15)

Do fogo (in)consumidor da sarça ardente, Deus oferece a palavra com que se (in)define. Diz-se: *ehyeh asher ehyeh*, «Eu sou aquele que sou» (Ex 3,13), ou, parafraçando a tradução digerida de Franz Rosenzweig, «Eu sou aquele que estarei convosco».<sup>4</sup> Ainda mais do que resposta à dúvida de Moisés, o Nome-promessa de Deus é resposta de amizade e de esperança aos lamentos sofridos do povo de Israel (Ex 2,23-25), uma resposta que recorda uma história de aliança comprovada – «Deus de vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob» – transformada em memorial, isto é, promessa de presença comprometida na história: *esse Deus da fidelidade à aliança com os vossos pais é o mesmo que, no aqui e no agora, me enviou a vós para ser presença no acontecer da vida*. Enquanto definição em aberto, que nomeia sem nomear, que não aprisiona nas fronteiras de um conceito, o Nome-promessa fala do Deus que se faz revelação na medida em que se faz relação vital, compromisso de uma presença imponderável na história palpável do seu povo. A dinâmica do verbo que diz a relação guarda o silêncio da inefabilidade de Deus, ao mesmo tempo que afirma a aliança do afeto de Deus e da libertação que nele se oferta. O Deus do silêncio inefável e o Verbo da presença que transforma a vida são as duas faces inseparáveis que se espelham no Nome-promessa desvelado no fogo da sarça.

Na medida em que o crente bíblico renuncia à articulação do nome de Deus (Am 6,8) e à visão de Deus (Dt 18,16), permanece o imperativo da escuta que funda um estilo crente, próprio de quem empresta o corpo ao texto sagrado que nomeia Deus, e se deixa abordar e converter pela narrativa de uma promessa em realização. As palavras da Escritura esboçam ao ouvido do crente o contorno de uma presença de uma ausência, silêncio de uma palavra dita, o dom de uma promessa im-pre-visível e in-suportável, como talvez dissesse Jean-Luc Marion, que olha e suporta a história humana a partir das entranhas

---

<sup>4</sup> Cf. Franz Rosenzweig, “The Eternal: Mendelssohn and the Name of God”, *Scripture and Translation*, (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 104, onde o autor indica a seguinte tradução para o Nome revelado: “I will be there with you as I will be there”.

do Deus-que-fala.<sup>5</sup> Porque o Nome-promessa com que Deus se diz no Horeb assume toda a narrativa bíblica e a encarnação sintética da Palavra no Deus-homem, que se diz também “Eu Sou” (Jo 4,25; 8,23)<sup>6</sup>, apenas para reforçar o paradoxo: sendo o caminho, é mais do que o caminho; sendo a verdade, é mais do que a verdade; sendo a vida, é vida que se faz excesso a transbordar em dom. E quando, à luz do Cristo, o teólogo identifica o Nome-promessa com o amor (1 Jo 4,8), permanece ainda o (im)ponderável, já que o amor, tal como o Deus-que-fala, é revelação de uma relação que exige a escuta silenciosa de uma história de vida e implica a vida toda do homem.

A metáfora bíblica da sarça que ardendo não se consome entreabre as portas de uma geografia de significação que apenas se pode tocar de pés descalços, mas que toma o crente por inteiro e o implica numa relação insondável.

## II. NA VOZ DO GAGO, O TESTEMUNHO

Precisamente porque o testemunho crente se fundamenta na história de uma aliança viva escutada no silêncio de uma revelação insondável, o apelo da fé carrega os tons do embaraço e os traços do paradoxo com que se descreve a proposta evangélica. Moisés não o esconde. Confrontado com o desafio de falar em nome de Deus no eco do seu silêncio, o Patriarca não encobre a fragilidade e a aporia desta apologia: «Mas, Senhor, eu não sou um homem dotado para falar; [...] tenho a boca e a língua pesadas» (Ex 4,10). A hesitação de Moisés dá conta da fragilidade do testemunho crente, diante das encruzilhadas em que é deixado pelo Deus inefável e pela linguagem insuficiente. Como haveria de traduzir o fogo da relação em palavras? Que gramática da fé? Como se diz uma relação vital (in)dizível?

---

<sup>5</sup> A respeito do caráter imprevisível e insuportável da revelação, veja-se o que observa Jean-Luc Marion, no seu estudo *Étant Donné: Essai d'une Phénoménologie de la Donation*, (Paris: Quadrige, 2005, 336: “si la Révélation de Dieu comme se montrant à partir de lui-même peut avoir jamais lieu de fait, il faut que la phénoménologie redéfinisse ses propres limites et apprenne à les outrepasser suivant des procédures nettes et rigoureuses, c’est à dire qu’elle dessine l’une de ses figures possibles comme un paradoxe des paradoxes [...] Sinon, elle répétera la dénégation absurde à quoi se sont obstinées la métaphysique et la «question de l’être»: plutôt raturer ou défigurer la possibilité de la Révélation, que redéfinir les conditions transcendantales de la manifestation pour y admettre ne fût-ce que la possibilité d’un phénomène de révélation. Le débat se résume ici en une alternative fort simple: faut-il borner la possibilité de l’apparaître de Dieu aux limites ininterrogées et supposées intangibles de l’une ou l’autre figure de la philosophie et de la phénoménologie, ou doit-on élargir la possibilité en phénoménologie à la mesure de la possibilité de manifestation que demande la question de Dieu?”

<sup>6</sup> Há ainda outras referências, para além de múltiplas outras seguidas de um atributo, como em Jo 6,35 (“Eu sou o pão da vida”), em 8,12 (“Eu sou a luz do mundo”), em 10,7 (“Eu sou a porta”), em 10,11 (“Eu sou o bom pastor”).

O escândalo do apelo da fé reside no paradoxo de que falamos do que não vimos - e, no entanto, vimos - nem ouvimos - e, no entanto, ouvimos. O texto bíblico é o discurso impossível e simultaneamente necessário. A própria linguagem de que a teologia faz uso para interpretar a Escritura e a linguagem com que se diz a Escritura não é outra do que a dos idiomas humanos, sempre atados aos formatos e contextos socioculturais históricos. É também por isto que Moisés, o gago, tal como cada crente que escuta a palavra da revelação, carrega o desafio da coerência, para si mesmo e para os demais, do seu testemunho sobre Deus. Porque a fidelidade à “coisa do texto” da Escritura, para usar com Ricoeur a palavra de Gadamer, é uso das entrelinhas em que essa “coisa” transparece.<sup>7</sup> As palavras serão sempre interpretação da revelação. E o risco – sério, incontornável – é o de ser infiel ao Deus-que-fala precisamente no ato de falar de Deus. É a própria Escritura que nos coloca de sobreaviso para os falsos profetas cujo discurso se distancia da epifania do Nome-promessa com que Deus se compromete na história e cuja vida não dá corpo ao texto da revelação (Mt 7, 15).

Mas talvez nada reste ao crente, na medida em que aceite o desafio do testemunho de uma palavra (in)dizível, senão assumir o risco e oferecer-se como intérprete daquilo que simultaneamente não pode interpretar e não pode deixar de interpretar. Daquilo para o qual não tem verdadeiramente ferramentas de tradução, mas que lhe traz o apelo irreprimível da interpretação, como fogo que arde sem consumir.

Surgem assim os balbuciosos do testemunho crente que, como reconhece Fabrice Hadjadj, «estão para além do discurso, e correspondem à capacidade extrema da palavra». Ganham a forma do hino e da súplica, da prece e do louvor, da homilética e da teologia. Na sua construção multiforme, são sempre testemunho de um excesso, selado precisamente pela superabundância. Eis a tarefa de dizer este *surplus* de significação entregue a quem verdadeiramente não tem os requisitos necessário para a tarefa. Assim o resume Hadjadj:

“depois do seu combate com o anjo, Jacob ficou coxo para sempre. Assim coxeia a palavra que se aproxima do mistério do ser. É o estupor de Moisés diante da sarça ardente: Perdoa-me, Mestre, eu não sou homem de palavras, nem de ontem nem de anteontem, muito menos desde que falaste ao teu servo, porque eu sou pesado de boca e pesado de língua (Ex 4, 10). Alguns bons oradores imaginaram que Moisés sofresse de disfasia, que ele fosse gago, tardíloquo ou tartamudo. Mas é precisamente o contrário. A sua falha vem do facto de que a sua palavra deve testemunhar um excesso. Trata-se de uma logopatia sobrenatural, e não doentia: a sua

---

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu”, 286.

língua é afetada pelo Logos divino. Esta afeição é a prova de que ele não fala por conta própria, que ele é enviado pelo Outro e pelos outros, e que, portanto, ele está sempre sobrecarregado”<sup>8</sup>.

Viver sobrecarregado pelo excesso de um dom em estado de ebulição: talvez assim se pudesse definir a testemunha crente ferida de vida pela escuta da revelação.

José Augusto Mourão recorda-nos, a respeito do testemunho cristão, a bela intuição de Emmanuel Suhard, de que «ser testemunha não implica fazer propaganda, nem mesmo despertar as pessoas, mas ser um mistério vivo. Isto significa viver de tal forma que a nossa vida não teria qualquer sentido se Deus não existisse.»<sup>9</sup>

E acrescenta:

“[o] testemunho corre o risco de se diluir em palavra sobre Deus. [...] Testemunhar não se reduz a contar o seu vivido, mas é poder decifrar, na descrição do quotidiano, as intervenções de Deus que tece a história da salvação através de nós. O testemunho ultrapassa de longe os recursos humanos do juízo e da linguagem. Pertence à luz profética que só o Espírito de Jesus pode dar. A finalidade do testemunho é de abrir à palavra plena do testemunho fiel, Jesus que vive na Escritura e nos sacramentos da fé. O destino da palavra do testemunho depende da qualidade da relação humana que instaura como condição do nosso acolhimento da Palavra de verdade. [...] Procurar as palavras para bem dizer Deus não é uma questão formal, mas uma questão de respiração. Contudo, o que mais deve visar aquele que testemunha não é a procura da palavra boa – essa é a obsessão do poeta – mas a urgência. Porque nós estamos na urgência”<sup>10</sup>.

Bem mais do que a eficácia da comunicação ou a força de estratégias de *marketing*, é a urgência ética que há de persuadir no testemunho crente. Mais do que a conjugação retórica de uma doutrina, é a relação ao Deus-que-fala que sai sublinhada no testemunho – e sublinhada de tal forma irrepresível que aquele que testemunha não pode não testemunhar essa presença de relação. O texto ganha o tom do cuidado e do afeto com que a revelação se manifesta na vida do crente.

<sup>8</sup> Fabrice Hadjadj, *Comment parler de Dieu aujourd'hui?*, (Paris: Éditions Salvator, 2012), 202-203.

<sup>9</sup> Emmanuel C. Suhard, *Essor ou déclin de l'Europe*, (Paris, 1947), apud José Augusto Mourão, “Os embaraços da língua (e do testemunho) cristão”, org. Manuel Sumares – Pedro Valinho Gomes – Helena Catalão, *Religiosidade. O seu carácter irrepresível. Perspectivas contemporâneas*, (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010), 252.

<sup>10</sup> José Augusto Mourão, “Os embaraços da língua (e do testemunho) cristão”, org. Manuel Sumares – Pedro Valinho Gomes – Helena Catalão, *Religiosidade. O seu carácter irrepresível. Perspectivas contemporâneas*, (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010), 254-255.

A urgência do testemunho sela a atitude crente de forma crucial. Antes de poderem interpretar, de facto, o mistério que lhes era revelado, mesmo antes de possuírem os instrumentos para essa interpretação, os discípulos do Cristo são já enviados em missão. Porque a escuta traz já o ímpeto do testemunho.

A revelação que se oferece à escuta é um corpo estranho. A escuta há de ser o acolhimento de uma palavra estranha.<sup>11</sup> E assim também o testemunho é digestão de uma palavra sempre estranha, ao jeito profético de Ezequiel que mastiga o rolo da palavra para que a palavra seja já indissociável de si mesmo. E, ainda assim, o anúncio desta palavra estranha só pode ser feito gaguejando. E essa gaguez é, ela mesma, garantia de verdade.

Fabrice Hadjadj propõe um modelo imprevisível de testemunha:

“Eis [...] uma pequena criança que não possui nenhum talento retórico. Por exemplo Bernadete Soubirous. Ela chega toda ofegante, a voz trêmula, a frase entrecortada, para repetir, deformando-a no seu dialeto [...], a palavra que vem de lhe ser confiada pela grande Senhora branca: «Que soy era Immaculada Concepsiou.» Quando escuta estas palavras, o cético abade Peyramale fica abalado. A jovem de catorze anos balbucia demasiado para estar enganada. E como poderia uma tamanha iletrada inventar esta metonímia surpreendente? Bernadette é precisamente o contrário de um orador. É por isso que ela pode ser exemplo de testemunha”<sup>12</sup>.

Num sentido muito próprio, o gago, testemunha balbuciante da sarça, ao aceitar emprestar o ouvido para a escuta da Revelação e a voz e o corpo para o testemunho da Revelação, faz caminho para se tornar, ele próprio, sarça-ardente. Ao oferecer-se como testemunha de uma escuta, faz-se veículo do texto, ocasião de revelação para os demais. É o que o próprio texto do Êxodo parece confirmar: «Vai – diz o Deus-que-fala à sua testemunha gaguejante –, que eu estarei com a tua boca e te ensinarei o que deverás dizer» (Ex 4,12).

Mas o testemunho crente não existe de forma isolada. O referente do texto a que emprestamos a escuta transcende definitivamente os nossos caminhos de compreensão, mas abre exponencialmente os nossos caminhos de interpretação, que passam necessariamente pela comunidade de interpretação. A receção do texto da revelação que me é dado à escuta é trabalho operado no seio de uma comunidade de interpretação. E é este o trabalho de uma hermenêutica da Escritura, como novamente aprendemos de Ricoeur: «reconduzir do duplo absoluto da especulação ontoteológica e da reflexão transcendental para as modalidades

<sup>11</sup> Veja-se o título do ensaio de John Milbank, “The Word made strange”.

<sup>12</sup> Fabrice Hadjadj, *Comment parler de Dieu aujourd’hui?*, 204.

mais originárias da linguagem através das quais os membros da comunidade de fé interpretaram a sua experiência por si mesmos e pelos outros. É aí que Deus é nomeado»<sup>13</sup>.

### III. O LÉXICO E O (POVO) DISLÉXICO: PARA UM CAMINHO CRISTOLÓGICO DA INTERPRETAÇÃO

Num texto de 1993, provocatoriamente titulado *Unleashing the Scripture: freeing the Bible from captivity to America*, o sempre provocador teólogo americano Stanley Hauerwas atrevia-se a dizer que «a bíblia não é nem deveria ser acessível a praticamente todos. Deveria antes ser apenas disponibilizada àqueles que passaram pela difícil disciplina de existir como parte do povo de Deus»<sup>14</sup>. E assim continua a provocação:

“Não há tarefa mais importante do que a de a Igreja tirar a Bíblia das mãos dos indivíduos Cristãos na América do Norte. Os Cristãos norte-americanos são treinados a pensar que são capazes de ler a Bíblia sem transformação espiritual e moral. Eles leem a Bíblia não como cristãos, não como um povo escolhido, mas como cidadãos democráticos que pensam que o seu “bom senso” é suficiente para “compreender” a Escritura. Eles pensam que não precisam de permanecer sob a autoridade de uma comunidade verdadeira para que aprendam a ler”<sup>15</sup>.

Não é indiferente que o anúncio do Nome-promessa de Deus, no Horeb, contenha já o enunciar da comunidade que possui as chaves de leitura para interpretar o testemunho: o Deus-que-fala e que se manifesta no paradoxo da sarça, é o Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob. É o Deus da presença na sua história enquanto comunidade crente. A palavra da escuta crente, o texto da revelação tece-se da gramática do povo do Deus-que-fala.

Diz-nos ainda o teólogo provocador:

“Se Paulo pudesse aparecer entre nós hoje para nos dizer o que ele “realmente quis dizer” quando escreveu, por exemplo, 1 Coríntios 13, a sua perspetiva não teria necessariamente mais valor do que o relato de Coríntios de Gregório ou Lutero. Simplesmente não há um “significado

---

<sup>13</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu”, p. 290.

<sup>14</sup> Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: freeing the Bible from captivity to America*, Abingdon Press, Nashville 1993, 9.

<sup>15</sup> Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 15 e 18.



verdadeiro” das cartas de Paulo aos Coríntios assim que compreendermos que elas já não são cartas de Paulo mas a Escritura da Igreja. Tais exemplos recordam-nos [...] que os textos apenas existem numa rede contínua de práticas interpretativas. Por isso, não podemos perguntar como devemos interpretar o texto porque então assumimos que o texto existe previamente a essas estratégias interpretativas” (20).

E assim aumenta o embaraço do testemunho crente.

O léxico do testemunho cristão é invariavelmente utilizado por testemunhas que são, em mais do que um sentido, disléxicas. Seria necessário edificar uma cristologia do testemunho para que se tornasse evidente que é precisamente no paradoxo do Altíssimo-Baixíssimo, na encarnação e na morte da Palavra e, portanto, no aparente silêncio, que a Palavra ganha toda a potencialidade de ser escutada e de se tornar *kerygma*, proclamação de uma boa notícia capaz de preencher a História de significação. Esse *kerygma* anuncia, numa dinâmica em tudo semelhante ao da sarça ardente, que quando a noite encheu de silêncio o drama daquele dia em que o Verbo, que era no início, foi morto, o silêncio fez-se ouvir com toda a sua força. E foi o sábado. E Deus viu que era bom. O crente vive em tom de sábado santo. Vive o paradoxo do silêncio que é proclamação em estado latente e da palavra que é escuta silenciosa do Verbo que se faz anunciar em Igreja.

O crente é disléxico de Deus. Não faz mais do que a escuta de uma palavra epifânica contida nos textos da revelação, e a interpretação, de recomeço em recomeço, para apenas encontrar o referente da palavra “Deus” precisamente no constante trabalho da comunidade de interpretação. Ainda uma vez é entre o dom da epifania e o trabalho de uma necessária interpretação que se dá que o crente escute. Afinal, responder ao primeiro mandamento, o mandamento da escuta – «Escuta, Israel!» –, é já o paradoxo primeiro: acreditar é estar à escuta e escutar é estar em processo de acreditar.

O episódio de Emaús, que se estende por um caminho de interpretação, renova o relato do Horeb. O caminho faz-se da gaguez dos discípulos, o seu desânimo, a sua incapacidade de dizer também o desânimo, e a sua incapacidade de reconhecer o Cristo na profecia e no meio deles. Mas o peito dos discípulos está em ebulição enquanto, no caminho, escutam a explicação das escrituras. Gagos, balbuciantes, é-lhes dado pelo Ressuscitado instrumentos para interpretar as palavras da fé.

A hermenêutica da história de Deus com os homens, da história de Deus para os homens, essa hermenêutica ensaiada no desânimo dos discípulos, em Sábado santo, e confirmada nos passos de Emaús pelo próprio Verbo, palavra abreviada de Deus<sup>16</sup>, é a apologia que falta fazer a cada estação. Essa hermenêu-

---

<sup>16</sup> Orígenes, *Peri Archon*, I, 2, 8: SC 252, 127-129.

tica do Deus-que-fala no silêncio e na palavra, na poética do texto imprevisível, como um sussurro, é a história de um reconhecimento no afeto do partir do pão, do partir da Vida em ação de graças. E eis a Eucaristia: a história da presença de uma ausência, da Palavra de um silêncio, da Vida de um dom da Vida.

É apenas no rito comunitário que a interpretação do ardor do peito, qual sarça ardente, se faz dinamismo irreprimível em busca de confirmação eclesial. É apenas quando a fé é colocada na perspectiva de uma narrativa que engloba a vida e da vida partida e oferecida, que ela se torna discurso inteligível, tão indizível quanto irrepréssível.

A comunidade de interpretação cristã é uma comunidade herdeira: herdeira de uma chave-de-leitura que é também revelação, também dom, gratuidade; herdeira de um grande código, como talvez dissesse Northorp Frye; iniciada no evento que é revelação e chave da revelação, explosão de vida, como sarça ardente que, ardendo não se consome, que seduz ao mesmo tempo que mete em guarda, que compromete mesmo que não seja nunca verdadeiramente atada nas teias da compreensão. Quando o Ressuscitado (se) faz Eucaristia abrem-se os olhos das testemunhas que estão à escuta e que, mesmo apenas balbuciando o Logos, fazem caminho comunitário de interpretação. Por isso são dois no caminho de Emaús.

Mas, sim: o crente, à semelhança do gago, é disléxico para dizer o léxico, mesmo que não possa não o dizer. É apenas à luz da ressurreição, tão irrepresentável quanto a palavra da revelação do Deus-que-fala, que a escuta do texto ganha corpo e vida e história, e se faz promessa e compromisso com os demais. Ao jeito dessa testemunha primeira, o servo sofredor cujo canto é ainda e sempre o da alegria. No Cristo, o mandamento da escuta torna-se mandamento de fé: «Não se perturbe o vosso coração. Credes em Deus. Crede também em mim» (Jo 14,1). Para logo se fazer mandamento de amor, que compromete eticamente a vida da testemunha crente com a da testemunha primeira, que é o próprio Filho.

Graham Ward intui bem que

“[o] momento final da economia kenótica é, então, a ressurreição do corpo de Cristo, a sua Igreja. Aqueles cujos joelhos se dobrarão e cujas línguas confessam que Jesus Cristo é o Senhor. Um continuum é estabelecido entre o Cristo nomeado, a verdadeira imagem de Deus, e aqueles que louvam esse nome através dos seus atos de nomear, sendo incorporados àquele nome através da sua resposta verbalizada e da sua recepção. A textualidade do cosmos está entrançada no discurso do céu, as palavras do mundo estão enroladas com a Palavra de Deus através deste corpo ressuscitado de Cristo e da Igreja. A confissão da Igreja e o louvor de Cristo centraliza no seu próprio ato de representação, a eucaristia, que decreta a kenose de Cristo e a nossa kenose em Cristo, através do Espírito. Através deste ato representativo, o corpo de Cristo é distribuído através do corpo da Igreja

que é feito de corpos individuais localizados em corpos sociais e políticos. O corpus Christi ressuscitado envolve todos os outros corpos em si, tal como a Palavra envolve todos os nossos mundos”<sup>17</sup>.

Somos disléxicos para dizer o léxico. Mas, irreprimível que é, não podemos não o dizer, mesmo se apenas o balbuciando. A sarça, o gago e o seu povo – esse povo que é simultaneamente o povo da sarça e o povo do gago, isto é, o povo do Deus-que-fala e o povo em que Deus se dá à interpretação – são categorias de um itinerário em que o texto ganha vida para dar vida ao crente.

---

<sup>17</sup> Graham Ward, *Christ and Culture*, 188-189.