

# Testemunho de fé e história de Jesus

H. NORONHA GALVÃO

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

A presente exposição apoia-se em dados de origem diversa, dado que toda a investigação em teologia sistemática tem necessariamente de se valer das conclusões de outras disciplinas teológicas. A sua função própria é velar pela coerência da doutrina, pela sua unidade como condição de uma fé viva. Para isso tem de se informar do resultado da investigação nos mais diversos domínios, entre eles a história e a exegese. Sobretudo no que respeita a Jesus Cristo é imprescindível este diálogo interdisciplinar, em que o inverso é igualmente verdadeiro. Também as disciplinas teológicas sectoriais, mais especializadas em métodos de análise, têm necessidade de submeter as conclusões da sua investigação à lógica interna do conjunto, como instância crítica para avaliar da sua última pertinência e relevância.

Para introduzir o tema, convém começar pela citação de um exegeta. José Tolentino Mendonça, no seu livro sobre a perícopa Lucas 7, 36-50, descreve-nos como o evangelista construiu a sua narrativa, o seu raconto acerca de Jesus. Mas assegura-nos, simultaneamente, “a prioridade que o Jesus histórico tem sobre o raconto que o toma por protagonista”, aceitando como certo que “a inquestionável anterioridade de Jesus é fundadora do próprio raconto”. A este propósito

reproduz as palavras de Lucas ao afirmar que “intende relatar ‘factos que se cumpriram’ (1,1).”<sup>1</sup> E nota que “a verdade bíblica é solidária com o seu meio expressivo, já que fé e linguagem intrinsecamente se reclamam”.<sup>2</sup> Na Conclusão do livro, após ter percorrido o trajecto fascinante que visa entender o sentido do encontro de Jesus com a pecadora tal como é narrado por Lucas, o exegeta lança a pergunta: “Que trânsito nos traz assim suspensos: ... o tráfico impalpável mas presente da própria verdade?”<sup>3</sup> E, ao terminar, refere “a urgência que a Igreja se redescubra, no Evangelho, comunidade narrada e, partindo do Evangelho, comunidade narrante. Há dois mil anos que Lc 7,36-50 vem testemunhando que as histórias são contadas para que um encontro aconteça.”<sup>4</sup>

A questão que surge, ao ler estas observações, é a de saber qual o conceito que permitirá a ligação entre o Jesus da história, anterior ao texto, e o próprio texto que fala dele, isto é, a questão de definir como se dá o trânsito da verdade que se faz aqui acontecimento. E, finalmente, entender como se articula a Igreja enquanto comunidade narrada com a Igreja comunidade narrante. A última frase do livro ofereceu-me o termo que eu procurava, a palavra “testemunhar”.

## I

Dedicarei algum espaço a analisar este conceito, pois temo que nem sempre se lhe atribua a importância devida. Tomemos um exemplo. Acerca da neve, pode-se testemunhar: “a neve é branca” ou “a neve é fria” ou “a neve é bela”, ou algo de semelhante. Em todo o caso, trata-se de assegurar a verdade de uma realidade, o que só poderá fazer quem tenha a capacidade de conhecer essa realidade. Um cego nunca poderá dar o testemunho de que a neve é branca, quem não goze do sentido do tacto não poderá assegurar que a neve é fria, quem não tenha a mínima sensibilidade para a beleza não poderá afiançar que a neve é bela.

O conceito de testemunho tem a solidez de uma tradição de milénios. É sobretudo no domínio jurídico que ele surge com vista a garantir, em tribunal, a veracidade das afirmações respeitantes à realidade. No AT são necessárias duas ou três testemunhas, sobretudo para o julgamento dos casos mais graves (cf. Nm

<sup>1</sup> José TOLENTINO MENDONÇA, *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, Lisboa: Assírio & Alvim 2004, 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 243.

35,30; Dt 17,6; 19,15). É tão importante esta realidade em Israel que lhe corresponde um mandamento do Decálogo, o oitavo: “Não prestarás falso testemunho contra o teu próximo” (Dt 5,20; cf. Ex 20,16). Este imperativo é ainda ampliado por outra legislação (Dt 16,19; Lv 19,15) sobretudo no livro da Aliança (Ex 23,1-3.6-9). Com efeito, este motivo encontra-se também no âmbito religioso, o mais tardar a partir do Deuteronomio. Assim, no formulário da Aliança, “o Céu e a Terra” são convocados como testemunhas (cf. Dt 4,26; 30,19; 31,28). O próprio Israel pode ser chamado por Deus a testemunhar, no seu pleito contra os falsos deuses dos pagãos (Is 43,10.12), pois só Israel tinha a autêntica experiência de Deus, do Deus que predisse o futuro e que, só Ele, se evidenciou como o “rochedo” em que Israel pode encontrar a sua segurança (cf. Is 44,7s).

No NT o conceito de testemunho surge com mais frequência do que no AT. Isto deve-se certamente ao facto de a versão dos LXX do AT, usada pelos autores do NT, ter generalizado mais o termo μαρτύριον e seus derivados, mas podemos pensar também na importância singular que o conceito reveste em tudo o que se refere a Jesus Cristo. Se o termo aparece num contexto jurídico, como quando se alude às “falsas testemunhas” que foram apresentadas no processo de Jesus, é, contudo, sobretudo no domínio religioso que o conceito ganha relevância. Jesus é apresentado como “a testemunha fiel (e fidedigna)” (Ap 1,5; 3,14). Não admira, assim, que os seus discípulos, quando forem levados a tribunal e comparecerem perante governadores e reis por causa de Jesus, sejam chamados a dar testemunho (μαρτύριον), para o que poderão contar com a assistência do Espírito Santo, como o próprio Jesus assegura (Mc 13,9-11 par.; cf. Tg 5,3). O próprio sofrimento dos discípulos, segundo Lc 21,13, servirá de testemunho. Em Mt 10,18 e 24,14 um tal testemunho confunde-se com a missão de proclamar o Evangelho do Reino (cf. Act 4,33; 1Co 1,6; 2Ts 1,10; 2Tm 1,8).

Em S. João, para além dos modos de emprego do conceito de testemunho que já conhecemos, Jesus apela para o testemunho das Escrituras a fim de que este o credencie como o enviado de Deus cuja missão é revelá-l’O aos homens (5,39; cf. Rm 3,21; Hb 7,17). Uma importante testemunha da missão de Jesus é João Baptista (1,7s.15.19.32.34; 3,26; 5,33). Acima do seu testemunho está, porém, o testemunho do Pai (5,32.37; 8,18; cf. 1Jo 5,9ss), que pode ser evocado juntamente com aquele que o próprio Jesus dá de si mesmo (5,31; 8,13s.18). No tempo pós-pascal, o Espírito será testemunha de Jesus (15,26; cf. 1Jo 5,6s; Act 15,8; Hb 10,15). E será este testemunho do Espírito que capacitará os discípulos para darem o seu próprio testemunho (15,27). João fala do “testemunho da verdade” que foi prestado por João Baptista (5,33) ou pelo próprio Jesus

(18,37). A *verdade* “designa a manifestação de Deus em Jesus Cristo. Por ela se empenham quer o Baptista quer Jesus, com uma completa entrega pessoal – até sofrerem morte violenta. Também aqui permanece um tom de fundo jurídico que determina sempre o conceito.”<sup>5</sup>

Um aspecto, a meu ver decisivo para o tema que nos ocupa, ficou intencionalmente por referir. A missão especial para o testemunho confiada por Jesus aos Doze. Na última aparição que o Senhor ressuscitado lhes faz, segundo Lc 24,46ss, Ele diz-lhes: “Assim está escrito que o Messias havia de sofrer e ressuscitar de entre os mortos, ao terceiro dia; que havia de ser anunciada, em seu nome, a conversão para o perdão dos pecados a todos os povos, começando por Jerusalém. Vós sois as testemunhas destas coisas.” Em Act 2, 32, é Pedro que, em nome dos Doze, depois de ter apresentado todo o percurso de Jesus Cristo até à sua morte e ressurreição, afirma: “Foi este Jesus que Deus ressuscitou, e disto nós somos testemunhas.” Já em Act 1,21s, antes de ser eleito quem substituiu o Apóstolo Judas, o mesmo Pedro diz: “...de entre os homens que nos acompanharam durante todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu no meio de nós, a partir do baptismo de João até ao dia em que nos foi arrebatado para o Alto, é indispensável que um deles se torne, connosco, testemunha da sua ressurreição.” Lucas, ao escrever o seu Evangelho, quer fazer algo de semelhante ao que fizeram os que “emprenderam compor uma narração dos factos que entre nós se consumaram, como no-los transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e se tornaram servidores da palavra...” (1,1s). Há uma missão que os Doze receberam do próprio Jesus, na sua vida terrena (Mc 3,13-19 par.), que o Senhor ressuscitado confirmou (Mc 16,14-18; Mt 28,19; Jo 20,19-23; Act 1,8) e que consiste em serem testemunhas de toda a sua vida e destino (Lc 24,48), sobretudo da ressurreição – missão a que tiveram o poder de agregar Matias, em substituição de Judas. Eles são “as testemunhas previamente designadas por Deus” (Act 10,41). Paulo constituirá o caso particular do Apóstolo que fez a experiência de Cristo glorioso, mas que, quanto à vida terrena de Jesus, recebeu ele próprio o testemunho dos outros Apóstolos.

Os textos que constituem o Novo Testamento apoiam-se, directa ou indirectamente, na autoridade do testemunho dos Apóstolos. E essa autoridade deve ser vista à luz do peso que a figura do testemunho, da *μαρτυρία*, teve sempre em Israel e que sobretudo o teve no que respeita a Jesus Cristo. Dar testemunho sig-

<sup>5</sup> Assim termina o contributo de Johannes BEUTLER para os aspectos bíblicos da noção de testemunho, que nos deu importantes elementos para esta análise: *Zeuge...* in: LThK<sup>3</sup>, vol. 10 (2001), col. 1440ss. Cf. também Hermann STRATHMANN, *μάρτυς...* in: ThWNT, vol. 4 (1966) 477-520.

nifica, antes de mais, garantir a veracidade dos factos narrados e a autenticidade do significado e alcance que lhes são atribuídos. Este o aspecto jurídico que, de maneira mais directa ou indirecta, é próprio do testemunho. Não se pode, portanto, dizer que os factos são escolhidos e que o seu significado é elaborado segundo uma qualquer conveniência, distinta da intenção de servir a verdade. Não se trata de elaborar uma ideologia com vista a uma estratégia. Trata-se, antes, de dar testemunho de uma realidade que, como realidade, é anterior ao seu testemunho. É a realidade que comanda a expressão do que aconteceu e a interpretação do que ela significa, da importância que ela tem. Não é uma qualquer ideia preconcebida que dita a escolha dos factos a narrar e o significado que lhes é atribuído. Há um realismo do testemunho bíblico, que o coloca não só à parte de uma qualquer elaboração ideológica, mas também, pela força dos acontecimentos enquanto dados concretos da revelação de Deus, se apresenta como instância crítica precisamente de todo o pensamento ideológico. Tomo aqui ideologia no seu sentido pejorativo, em que a racionalização dos interesses próprios é levada a um grau absoluto, que pretende fazer da ideologia um substituto da religião. St. Agostinho viu-o com muita perspicácia na sua crítica do maniqueísmo. Sem usar o termo ideologia, inexistente na época, é esta que de facto ele caracteriza ao mostrar como os maniqueus obedeciam a um “pensamento de desejo”, atribuindo a si mesmos o bem que faziam e a uma instância distinta deles o mal de que, assim, se tentavam desculpar. Agostinho explica que o apelo de Jesus Cristo à conversão consiste precisamente em inverter essa atitude. Converter-se à verdade significa aceitar que todo o bem que fazemos o realizamos por graça de Deus, pois só Deus é fonte última de todo o bem; ao passo que o mal que praticamos, ao recusarmo-nos ao bem, só desta nossa recusa depende.<sup>6</sup> Devemos dizer, portanto, que a mensagem do NT, que integra a do AT mas superando-a, não pode ser entendida como uma reinterpretação de factos que os desvirtuasse do seu verdadeiro sentido, ao serviço de um qualquer pensamento de desejo. Pelo contrário, são esses mesmos factos que, pelo seu apelo à conversão, põem em causa esse mesmo pensamento de desejo na medida em que exista. A interpretação que desvela o sentido dos factos, não pode ser a dos “mestres da suspeita”, mas a dos crentes que vêem aí o próprio cerne do testemunho como garantia da historicidade dos acontecimentos.

Outra coisa é a íntima relação que realmente existe entre os factos e o significado que neles encontra aquele que deles dá testemunho, pois não se compre-

<sup>6</sup> É sobretudo nas *Confissões* que encontramos esta fina e profunda análise, cf. III 6.10; V 10.18-20; VII 2.3-5.7; 7.11; VIII 10.22-24.

enderia que alguém comunicasse a existência de factos destituídos de qualquer importância para ele, como também não poderia falar do significado e alcance dos factos sem referir os próprios factos. Há aqui uma unidade concreta e viva, a unidade do testemunho, de um testemunho tal que leva à dádiva da própria vida – como aconteceu com Jesus Cristo, a “testemunha fiel”, e com os seus discípulos, os Apóstolos em primeiro lugar. Selaram o seu testemunho com o sangue da sua *martyria*, garantindo que não era de ficções que falavam mas de realidades; não falavam de ideias próprias mas daquela revelação de Deus que se situa no horizonte da realidade da Aliança entre o Deus que oferece a sua salvação e os homens que a acolhem pela conversão.

Mas, dado que uma única imagem vale mil palavras, é preferível neste momento recordar um célebre retábulo atribuído a Grünewald, datado dos inícios do sec. XVI, e que constitui uma obra-prima do expressionismo alemão. Encontra-se em Issenheim, perto de Colmar, na Alsácia.<sup>7</sup> Aí podemos verificar como o artista, a partir de factos conhecidos, alterou a cronologia para nos transmitir o que, nesses factos, é mais importante do que a cronologia: o seu significado profundo. Há como que uma meditação teológica sobre os acontecimentos, levando a dispor as imagens que se lhes referem de modo a mostrá-los à luz do mistério que os habita e constitui a sua razão de ser. Deste modo respeita-se a história, não na sua superficialidade, mas naquilo que tem de mais profundo, no seu significado, no seu mistério.

João Baptista aparece junto do crucificado, apontando para ele com o dedo estendido do seu testemunho dizendo: “É preciso que ele cresça e eu diminua”. As suas palavras junto ao Jordão, que apontaram Jesus como o cordeiro de Deus, encontram-se agora confirmadas pelo sacrifício de Cristo crucificado, como o mostra o cordeiro ao pé da cruz vertendo o sangue para o cálice. Noutro painel do retábulo surge-nos Cristo glorificado, num flagrante contraste com o sofrimento atroz de Cristo na cruz. Aparece então como que transformado em luz,<sup>8</sup> porque é à sua luz que todo o significado e mistério do crucificado se nos revela.

<sup>7</sup> Cf. Pantxika BEGUERIE, *Musée d'Unterlinden, Colmar. Le Retable d'Issenheim*, Strasbourg: La Nuée Bleue 1991.

<sup>8</sup> Pode aproximar-se esta representação de Cristo em toda a sua glória de ressuscitado com o que escrevia o contemporâneo de Grünewald, LUDOLPH DE CHARTREUX, na sua *Vita Christi*: “Jesus Cristo ressuscitou com um corpo que possuía as quatro principais prerrogativas da graça: a claridade, a agilidade, a subtilidade e a impassibilidade... A Ressurreição do Salvador não foi a destruição mas a transformação da sua carne adorável; ...Esse corpo adorável, tornado subtil, ágil imortal e luminoso em grau supremo é o tipo perfeito da glória que rodeia o corpo dos eleitos na ressurreição geral.” Cit. por P. Béguerie, *op. cit.*, p. 27.

## II

Nada há de mais seguramente histórico do que o testemunho de fé que encontramos nos textos do NT. Trata-se de um acto performativo: o próprio testemunho de fé é a fé a efectuar-se no acto de se testemunhar. O acontecimento dessa fé é, pois, rigorosamente contemporâneo ao documento histórico que o testemunha.

E os documentos de que dispomos são muito antigos. Tomemos a primeira carta de S. Paulo aos Tessalonicenses, redigida pelo ano 50. Tendo-se dado os acontecimentos que, segundo o NT, marcaram o fim da vida de Jesus por volta do ano 30, isto quer dizer que, cerca de 20 anos depois, já existe uma comunidade de cristãos fundada por S. Paulo na capital da província romana da Macedónia, que professa ter fé em Jesus Cristo, isto é, que o vê como aquele que, decisivamente no desfecho da sua vida, trouxe a salvação aos homens como Messias e Senhor, e que voltará no final dos tempos para nos associar plenamente à sua glória. Consideremos, ainda, a primeira carta de S. Paulo aos Coríntios, que data por volta do ano 57 ou 58. No cap. 15, 3-8, diz o seguinte: “Transmiti-vos, em primeiro lugar, o que eu próprio recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados segundo as Escrituras; foi sepultado; ressuscitou ao terceiro dia segundo as Escrituras e apareceu a Cefas e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos, de uma só vez, a maior parte dos quais ainda vive, enquanto alguns já morreram. Depois apareceu a Tiago e, a seguir, a todos os Apóstolos. Em último lugar, apareceu-me também a mim, como a um aborto.”

Trata-se, pois, de uma profissão de fé ainda anterior à redacção da carta, dado que Paulo diz transmitir algo que recebeu, anterior portanto aos finais dos anos 50. Ela apresenta uma interpretação do desfecho da vida de Jesus perfeitamente amadurecida, e formulada de maneira lapidar. Quatro acontecimentos são mencionados: a morte, a sepultura, a ressurreição e as aparições de Jesus ressuscitado, primeiro a Pedro (designado ainda pela forma aramaica Cefas), em seguida aos Doze, depois ainda a muitos outros e, finalmente, a Paulo. Abrangendo com um único olhar quer a morte quer a ressurreição de Jesus, afirma-se que uma e outra se deram “segundo as Escrituras”, isto é, não foram acontecimentos banais mas, pelo contrário, foram profundamente significativos porque neles se cumpriu o desígnio salvífico de Deus de que as Escrituras (judai-cas) davam testemunho e cujo cumprimento anunciavam. E qual seja esse sentido profundo dos acontecimentos é também dito com precisão com duas referências concretas das Escrituras. A morte de Jesus – que foi real como de-

monstra o facto de ter sido sepultado, isto é, ter descido ao xeol – não pertenceu ao tipo de morte de maldição, enquanto castigo do pecado, de que fala Gn 2,17 (cf. 3,22ss) mas constituiu a morte “pelos nossos pecados” do servo de Deus, cumprindo-se o que se lê em Isaías 53, de que a citação é retirada. É a morte daquele que carregou com as nossas dores e os nossos pecados para deles nos libertar e salvar, tornando-se assim morte de bênção. É esta que dá origem a uma nova geração, uma nova assembleia para a qual são convocadas todas as nações para louvar a Deus, como também era anunciado pelo mesmo texto veterotestamentário. A ressurreição, essa, foi igualmente segundo as Escrituras porque se deu “ao terceiro dia”. Não aconteceu, portanto, como a ressurreição de Lázaro que se deu ao quarto dia, quando já cheirava mal, isto é, já tinha entrado em decomposição. Segundo a convicção judaica, ao terceiro dia ainda a putrefacção não se iniciou, não se tendo apoderado do corpo de Jesus. É o que permite a Paulo proclamar, em Act 2,27.31 (cf. 4,2), que nele as Escrituras se cumpriram pois se verificou o que fora anunciado no Sl 16,10: “O justo não experimentará a decomposição”. Jesus morreu verdadeiramente mas não foi dominado pela morte. A isto advém o significado que a expressão “ao terceiro dia” reveste no AT quando indica que se cumpriu o tempo para a intervenção salvífica de Deus.<sup>9</sup>

Diz-se, primeiro, que Jesus ressuscitou e, depois, que ele apareceu, se fez ver.<sup>10</sup> E, de facto, os vários episódios das aparições de Jesus ressuscitado mostram que é ele mesmo que dá o poder de ser visto àqueles a quem aparece, ele que habita agora num outro nível de realidade. Esse tipo diferente de realidade exige também um tipo específico de conhecimento, a que o NT dá o nome de fé. De tal modo que o testemunho de que Cristo realmente ressuscitou só pode ser dado por aqueles que foram dotados dessa capacidade de conhecerem uma tal realidade. Aos discípulos de Emaús, segundo o testemunho de Lc 24, o Senhor fez-se ver repetindo o gesto da Última Ceia de “partir o pão”; voltando para junto dos Apóstolos, em Jerusalém, estes dão também o seu testemunho com a exclamação: “O Senhor ressuscitou realmente (ὄντως) e apareceu a Simão!”

<sup>9</sup> É este sentido da expressão “ao terceiro dia” que sobretudo é sublinhado em Karl LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (QD 38), Freiburg: Herder 1968. A celebração da ressurreição de Jesus no primeiro dia da semana, atestada desde o tempo da Igreja neotestamentária, não permite, no entanto, subalternizar o sentido cronológico da expressão (sendo secundário, no contexto deste artigo, estabelecer como ponto de referência da contagem dos três dias quer o encontro do túmulo vazio, quer as aparições de Jesus ressuscitado, quer, preferivelmente, a convergência de ambos os acontecimentos, embora um e outro de natureza muito diversa). Cf. Manuel Isidro ALVES, *Ressurreição e fé pascal*, Lisboa: Didaskalia 1991, sobretudo p. 60-68.

<sup>10</sup> M. I. ALVES, *op. cit.*, p. 65, mostra porque é preferível esta maneira activa de ler a forma verbal ὄφθη, tomada como médio-passiva.



(Lc 24,34) Esta, segundo os exegetas Joachim Jeremias e Heinrich Schlier é a forma mais antiga de exclamação espontânea por parte dos Apóstolos, a qual se tornou provavelmente uma aclamação, com todo o valor jurídico que esta possuía na Antiguidade. E terá sido esta aclamação, sob a forma de confissão de fé, que deu origem à formulação mais completa de 1Co 15,3-8, que atrás analisámos. Do testemunho espontâneo dos Apóstolos, mediante a figura da aclamação, se terá derivado a confissão de fé na comunidade eclesial.

Toda esta visão tornada possível pela fé foi, assim, capaz de formular num curto espaço de tempo, uma interpretação da paixão e execução de Jesus que ia frontalmente contra o significado aparente dos factos. Nas palavras de Cícero, a crucifixão era o mais cruel e terrível modo de execução,<sup>11</sup> reservado aos criminosos mais desprezíveis. Dt 21,23 considerava mesmo sinal de maldição ser-se suspenso no madeiro, uma palavra aplicada por S. Paulo a Jesus crucificado, em Gl 3,13 (cf. Act 5,30). Ora como foi possível ver nesse acontecimento exactamente o sentido contrário àquele que parecia óbvio, como pôde ser considerado uma fonte de bênção? Não se deve minorar a dificuldade dos discípulos de Jesus em verem, no modo de execução de Jesus, outra coisa que não fosse aquilo que nele toda a gente via.<sup>12</sup> E, no entanto, em tão pouco tempo, de forma tão profunda e clara, a comunidade cristã aprendeu a entender esses acontecimentos no sentido inverso do que pareciam ter. Eles constituíam, afinal, a insuperável fonte de bênção em que se cumpria a Escritura, com especial destaque para Sl 22 e Is 53. Ora aquilo que permitiu tal interpretação é o acontecimento da ressurreição. Para o testemunhar, como realidade que é, fora dos parâmetros usuais, é preciso ter a capacidade de a conhecer, capacidade que o próprio Senhor ressuscitado comunica àqueles que escolhe para suas testemunhas. Essa luz revela o sentido real não apenas da morte ignominiosa de Jesus, mas de toda a sua vida e ensinamento.

O texto paradigmático desta viragem de interpretação que a ressurreição operou é Jo 2,13-22. O autor do quarto Evangelho conta-nos como Jesus expulsou do Templo os comerciantes e cambistas que lá se encontravam. Um texto da Escritura ocorre aos discípulos: “O zelo da tua casa me devora”, pertencente à tradição de textos de paixão de que Sl 69,10 faz parte. Quando os Judeus perguntaram a Jesus: “Que sinal nos dás de poderes fazer isto?” ele respondeu: “Destruí este templo, e em três dias eu o levantarei.” Na altura todos ficaram

<sup>11</sup> *In Verrem* II 5,64,165: “crudelissimum taeterrimumque supplicium”.

<sup>12</sup> Isto diz respeito também, e mais profundamente, ao sentido único da morte do Messias segundo o NT, se o comparamos às concepções judaicas e da Antiguidade em geral. Cf. Martin HENGEL, *Der stellvertretende Sübmetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas*, in: Internationale katholische Zeitschrift, *Communio*, 9(1980)1-25. 135-147.

perplexos. Só mais tarde, quando aconteceu a ressurreição, encontraram a chave do verdadeiro sentido daquilo que lhes tinha ficado na memória, sem o poderem entender. Prossegue o Evangelho: “Ele, porém, falava do templo que é o seu corpo. Por isso, quando Jesus ressuscitou dos mortos, os seus discípulos recordaram-se de que Ele o tinha dito e creram na Escritura e nas palavras que tinha proferido.” À luz da ressurreição, quer as palavras de Jesus quer as profecias veterotestamentárias revelaram o seu verdadeiro sentido.

Num registo diferente, o da antropologia tal como é entendida por René Girard, o significado real decisivo da ressurreição é tal que inverte o modelo arcaico da religião, dando lugar à originalidade do cristianismo e abrindo assim as possibilidades da nossa cultura. Deixemos que Girard o explique:

“Há uma diferença estrutural entre a religião arcaica e o cristianismo. No quadro arcaico, não se compreende que o bode emissário é somente um bode emissário. Pensa-se que a vítima é culpada, porque toda a gente o diz. Nos Evangelhos, há também um momento de unanimidade, quando todos os discípulos se afastam de Jesus e se reúnem à multidão. Depois, essa unanimidade é destruída pela Ressurreição, e os discípulos que, directa ou indirectamente, são responsáveis pelos Evangelhos, denunciam a multidão e o sistema do bode emissário. Nos Evangelhos estas duas atitudes são confrontadas, e é assim que o sistema é revelado: primeiramente os discípulos juntam-se à multidão, depois voltam-se contra ela e denunciam-na.”<sup>13</sup>

É este o processo que leva à redacção de todo o NT. Sem a fé na ressurreição, o testemunho acerca de Jesus torna-se incompreensível. É essa fé que, mostrando a relevância dos acontecimentos, mostra que merecem ser contados. Como se observava no texto do Evangelho de S. João que acabei de referir, houve mesmo palavras de Jesus que só saíram do inconsciente da memória, quando a ressurreição fez ver todo o significado e importância de que se revestiam.

Memória dos acontecimentos e visão de fé condicionam-se mutuamente. Existe já uma fé incipiente durante a vida terrena de Jesus, como as palavras de Pedro o evidenciam: “Só tu tens palavras de vida eterna” (Jo 6,68). Mas será a nova capacidade de conhecimento pela fé, que o ressuscitado comunica, a abrir os horizontes que tornaram possível esse grande testemunho de Jesus Cristo a que chamamos NT.

<sup>13</sup> *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*, Paris: Desclée de Brouwer 2005, 131.

### III

Dito isto, fica por investigar um amplo campo que tem a ver com a configuração dos factos narrados e com a maneira de os comunicar. É aqui que entra toda a história da exegese que se desenvolveu a partir dos finais do sec. XVIII. Passados que foram mais de duzentos anos, é-nos possível e necessário tomar consciência do que está em causa e aprendermos a fazer aquele discernimento que S. Paulo nos recomenda (Fl 1,9), com vista a preservarmos o depósito da fé, aplicando toda a lucidez possível na interpretação do modo como esse depósito nos foi transmitido.

Para percebermos a viragem fundamental na interpretação dos textos da Sagrada Escritura, em geral, e do NT, em particular, que foi despoletada pela utilização da metodologia da investigação histórica, entendida como ciência positiva, é necessário ter presente a profunda mudança de mentalidade ocorrida a partir dos finais do sec. XV, com o início dos Tempos Modernos. A partir dos Descobrimentos e do desenvolvimento das ciências positivas, a experiência ganha uma importância decisiva para o conhecimento. “A experiência é a madre de todas as coisas” dizia então um humanista português. O entusiasmo por um conhecimento em que a razão domina o seu objecto acaba por levar à convicção de que só é racional aquilo que a ciência positiva pode conhecer. Mas, deste modo, o conceito de razão é reduzido apenas àquele tipo de razão que domina o seu objecto. Qualquer conhecimento de uma realidade transcendente à razão humana não poderá ser considerado razoável. No sec. XVIII esta posição radicaliza-se no iluminismo, que atingirá o sec. XX sob a forma do racionalismo e do liberalismo. É neste contexto que o concílio Vaticano I define que a razão humana, a partir das coisas criadas, pode conhecer a Deus, ainda que precise da graça para remover os obstáculos do erro e atingir o conhecimento do mistério íntimo de Deus, só acessível pela fé na Revelação (DH 3004). As possibilidades da razão não se esgotam, segundo esta definição, no conhecimento daquilo que ela domina. O olhar da razão não se dirige apenas ao que se situa abaixo dela, mas também ao que está acima dela. E esta é a sua vocação mais alta: ser capaz de se abrir ao conhecimento d’Aquele que a transcende. O homem é *capax Dei*, na expressão de St. Agostinho.

Mas a ciência histórica que se desenvolve a partir do sec. XVIII entende-se, estritamente, como ciência positiva. Estabelece os acontecimentos do passado analisando os vestígios que nos deixaram, e que assim se tornam fontes do seu conhecimento. Mas esta noção de passado, própria da consciência histórica, ob-

riga também a que se faça a sua interpretação no presente, segundo regras que a hermenêutica procura estabelecer. Tratando-se de uma ciência positiva, isto é, fundada na experiência, a própria hermenêutica do passado tem de ser feita na base da experiência do historiador. Daí uma regra fundamental seguida pela crítica histórica moderna, designada geralmente como o princípio da “analogia dos possíveis”. O historiador só está disposto a admitir que aconteceu no passado aquilo que tem analogia com o que sabe por experiência poder também acontecer no presente.

Na segunda parte do sec. XVIII, foi já esta a posição metodológica do primeiro historiador que se lembrou de aplicar a metodologia que usava no estudo das religiões antigas orientais aos textos do NT, tomados como simples documentos históricos. O seu nome era Hermann Samuel Reimarus, mas nunca em vida se atreveu a publicar os resultados da sua investigação, de tal modo eles lhe pareciam revolucionários para a sua época. Só entre 1774 e 1778, cerca de dez anos após a sua morte, é que o seu amigo Gotthold Ephraim Lessing publicou sete excertos sem divulgar o nome do autor, com o título “Fragmentos de um desconhecido”. Provém de Lessing, em consonância com Reimarus, a afirmação de que entre o Jesus histórico e o Cristo da fé existe um fosso intransponível. A expressão “Jesus histórico” é tomada, a partir de então, como o termo técnico para designar a figura de Jesus estabelecida exclusivamente pela metodologia da ciência histórica, geralmente designada por crítica histórica. Mas já para este autor a ciência histórica não é apenas usada como ciência positiva, operando a partir do conhecimento experimental das fontes históricas; ela encontra-se aliada a uma hermenêutica com pressupostos positivistas ou racionalistas. Quando chega o momento de o historiador do NT interpretar os dados que encontra sobre Jesus, ele exclui liminarmente tudo aquilo que a sua razão não possa dominar e que fuja ao princípio da analogia dos possíveis. É certo que afirmações abstrusas ou referindo-se a acontecimentos de carácter claramente ficcional devem ser como tal denunciadas. Mas outra coisa é declarar que toda a realidade tem de poder ser dominada pela razão positiva, de tal modo que tudo o que escape a este princípio é declarado, sem apelo, simplesmente como não existente. Tal posição é tomada, por exemplo, pelo historiador americano, Ed P. Sanders, cujo livro foi recentemente divulgado entre nós, e cujo título correctamente traduzido seria *A Figura Histórica de Jesus*,<sup>14</sup> situando esta obra dentro do âmbito da

<sup>14</sup> Título original: *The Historical Figure of Jesus*. O que foi dado à tradução portuguesa é claramente abusivo: *A verdadeira história de Jesus* (Cruz Quebrada: Ed. Notícias 2004).

ciência histórica. Esta é tomada claramente segundo o seu entendimento racionalista, o que o autor muito honestamente declara citando o que Cícero já no *sec. II* dizia: "... nada pode acontecer sem causa; nada acontece que não pudesse acontecer, e quando aquilo que era possível acontecer aconteceu, não pode ser interpretado como um milagre. Por conseguinte, não há milagres... Sendo assim, tira-se esta conclusão: aquilo que não podia ter acontecido, nunca aconteceu, e aquilo que podia ter acontecido não é um milagre."<sup>15</sup>

Deus é, assim, liminarmente declarado como inexistente tal como inexistente é qualquer acontecimento em que se possa ter realizado uma sua intervenção na história dos homens. Deste modo, afirmações fundamentais do NT – estruturais do testemunho que é a última sua razão de ser – são declaradas como não autênticas e, por isso, eliminadas enquanto fonte de conhecimento. Tem de se admitir que uma ciência declare como escapando ao âmbito da sua competência tudo aquilo que se não conforme aos pressupostos do seu método; mas não pode recusar a outros tipos de conhecimento, tão legítimos como o dela, o direito de se afirmarem sobre esses dados. O que acontece, porém, é que o historiador racionalista, por ser racionalista e não por ser historiador, vai nitidamente mais além da sua competência científica ao afirmar que ele, enquanto historiador, sabe que tais acontecimentos não se deram de facto, pela simples razão de que, segundo ele, não podiam ter acontecido. O que é, claramente, uma afirmação metafísica que foge ao domínio de uma ciência positiva. Mas o historiador fica, então, com o problema de encontrar explicação para o facto de documentos históricos dizerem que aconteceu aquilo que ele, historiador racionalista, pretende saber que não aconteceu.

O dado nevrálgico do NT em que se decide qual a atitude do historiador perante a figura de Jesus, é o testemunho acerca da ressurreição. Os textos são claros quanto a este testemunho. As próprias incongruências, no que toca a afirmações circunstanciais, são prova de que se trata de autênticos testemunhos, nos quais sempre acontecem essas divergências, e não de uma versão oficial ideológica da comunidade cristã, que essa sim teria de ser uniforme. Mas, no essencial, todos os testemunhos coincidem no facto de que houve discípulos de Jesus que fizeram a experiência de o verem na sua condição gloriosa de ressuscitado. Que só alguns tivessem a capacidade de o ver assim, é o que acontece com todo o testemunho que só pode ser dado por aqueles que têm a possibilidade de apreenderem a realidade de que dão testemunho. E essa realidade é apresentada sem

<sup>15</sup> *De divinatione* 2,28. Cf. E. P. SANDERS, *op. cit.*, p. 185.

ambiguidades como transcendente à nossa história. Consiste numa intervenção do Deus transcendente que, em Jesus, realiza a consumação da própria história. É inevitável que uma metodologia histórica, pensada apenas para as realidades intramundanas, se não considere competente para emitir qualquer juízo sobre esse testemunho histórico. Ainda que tenha de reconhecer que um tal acontecimento, sendo embora transcendente à história, deixou marcas na história, o que a historiografia, se for isenta, terá de assinalar. Há, por exemplo, o túmulo vazio ou a diferença espectacular na atitude dos discípulos de Jesus antes e depois desse acontecimento. Vimos a interpretação antropológica de R. Girard sobre esse dado histórico.

Para Reimarus, porém, o Cristo da fé – ou seja, Jesus interpretado à luz da fé que nele reconhece o mistério que designamos pelo título Cristo – não tem qualquer valor histórico. A própria ressurreição que está na origem dessa interpretação de fé, foi inventada porque não podia ter acontecido. À pergunta por que é que então documentos históricos afirmam que tal acontecimento foi real, é explicado por Reimarus, como mais tarde uma longa série de exegetas, com um expediente. Nesses inícios da crítica histórica, a explicação encontrada consistiu simplesmente em revalidar aquilo que, no NT, é apresentado como boato feito correr pelos Romanos para explicarem como desapareceu o corpo de Jesus que haviam mandado guardar por soldados – exactamente para evitar que os discípulos de Jesus viessem dizer que ele havia cumprido a promessa de ressuscitar. Segundo esse boato, enquanto os soldados dormiam, os discípulos tinham vindo roubar o corpo de Jesus afirmando depois que ele tinha ressuscitado. Belas testemunhas, comenta St. Agostinho, que testemunham aquilo que aconteceu enquanto dormiam. Mas, para o historiador racionalista, a vantagem desta teoria da fraude dos discípulos é que ela não oferece qualquer problema para o princípio da analogia dos possíveis. E, apesar dos documentos dizerem que essa explicação não é verdadeira, que foi um boato posto a correr propositadamente pelos Romanos, ela é tomada por Reimarus como certa para substituir aquela que é testemunhada como verdadeira pelas fontes históricas. Outros expedientes mais subtis serão adoptados na história da investigação histórica acerca de Jesus: tomar a ressurreição como projecção objectivante de uma fé subjectiva (R. Bultmann); dar à ressurreição apenas um valor simbólico no sentido de afirmar que a causa de Jesus, apesar do seu fracasso, vai continuar pela acção dos discípulos (W. Marxsen), etc.. Simplesmente, cada uma destas teorias deixa sempre por explicar as marcas da ressurreição na história: uma projecção objectivante de uma fé subjectiva não torna o túmulo vazio, um simples símbolo da missão dos

discípulos não explica a mudança radical na sua atitude causada por esse acontecimento, etc..

O que mais impressiona nestas tentativas de eliminar o dado da fé nos testemunhos históricos acerca de Jesus, é a crise que imediatamente se instala na prática da própria investigação histórica. Na primeira euforia da sua utilização, até aos inícios do sec. XX, julgava-se que, finalmente, se podia obter o conhecimento cientificamente seguro do Jesus histórico. Até que Albert Schweitzer publicou, em 1906, a sua célebre obra *História da investigação sobre a vida de Jesus*,<sup>16</sup> em que mostrava como cada historiador considerava históricos os elementos e traços de Jesus que poderiam comprovar como certa a concepção que cada um deles havia formado da figura de Jesus. Os tempos posteriores confirmaram este diagnóstico. Para um discípulo de Heidegger, Rudolf Bultmann, Jesus era um inofensivo mestre de sabedoria, enquanto que para o neomarxista Samuel G. F. Brandon, o mesmo Jesus ele certamente um zelote, um líder de guerrilha. De qualquer modo, os resultados da crítica histórica, por mais valiosos que sejam, mantêm-se esparsos, não permitindo encontrar uma configuração identificadora de Jesus, mesmo segundo os critérios racionalistas. Os mais impacientes dão-se conta de que os próprios acontecimentos narrados foram escolhidos porque significativos para a visão de fé que deles tinham os autores do NT. Decide-se, então, que outros acontecimentos, os verdadeiramente interessantes para quem não tem fé, não foram contados. São esses outros acontecimentos que é necessário descobrir. Como não foram, de facto, narrados, resta o expediente de os imaginar numa “história alternativa de Jesus”, como se diz. Julgo evidente a aporia a que esta exegese racionalista chegou. Em nome de uma ciência positiva, que só aceita o que é realmente testemunhado pelas fontes históricas, acaba por se rejeitar esses mesmos dados porque não se enquadram na posição racionalista do historiador. O que este passa a defender opõe-se claramente aos princípios metodológicos da sua própria ciência positiva.

Embora sem este radicalismo racionalista, encontramos a problemática actual já prefigurada nas grandes discussões cristológicas do sec. V, travadas entre a escola de Alexandria e a de Antioquia. Ao passo que esta, em que preponderavam eruditos estudiosos, se empenhava em distinguir com todo o rigor a humanidade e a divindade de Jesus, a primeira, a de Alexandria, defendia firmemente a visão da fé que só podia aceitar que Jesus fosse “um e o mesmo” em todos os momentos da sua vida, morte e ressurreição. É significativo notar que, na discus-

<sup>16</sup> Seguiu-se uma segunda edição mais ampliada: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 21913.



são entre S. Cirilo e Nestório, em que se extremam as posições das duas escolas, enquanto que o primeiro insiste que é “um e o mesmo” aquele que morreu na cruz e ressuscitou, empenha-se o segundo em distinguir a morte de Jesus como “propriedade da sua humanidade” e a ressurreição como “propriedade da sua divindade”.<sup>17</sup> E sem dúvida que há distinções a fazer, mas a realidade viva só é respeitada quando se distingue para unir, segundo o princípio formulado por Jacques Maritain. Um outro filósofo francês, de orientação muito diferente, Gabriel Marcel, requeria que, depois da análise, se recupere a percepção da realidade concreta por uma reflexão segunda que saiba reconstituir a sua unidade real. Todas as análises sobre o texto bíblico, seja pela metodologia histórica seja pelas diversas metodologias da linguística, são indispensáveis para uma sua leitura criticamente lúcida. Mas a verdadeira realidade do texto está na sua unidade, enquanto testemunho da fé em Jesus Cristo, sendo “um e o mesmo” aquele que morreu e ressuscitou.

Do ponto de vista da Cristologia, desejaria repetir também o voto do Prof. Puig i Tàrrrecht. É necessário superar o fosso criado pela crítica histórica racionalista entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Porque já na história de Jesus, tal como é testemunhada pelos escritos neotestamentários, existe uma cristologia implícita, presente nos critérios que levaram a escolher os acontecimentos da sua vida que mereciam ser recordados, critérios que inspiraram igualmente a interpretação do seu sentido profundo, reconhecido como o verdadeiro. Os títulos atribuídos a Jesus, a partir da sua ressurreição (Cristo, Senhor, Filho de Deus...), explicitam essa cristologia implícita. É certo que a ressurreição traz algo de novo, o que René Girard apresentava à sua maneira. Esse algo de novo constituiu a luz que despertou os discípulos para todo o significado e alcance dos acontecimentos da vida e morte de Jesus que são narrados. As confissões de fé procuram dizê-lo de uma maneira clara. Mas confissões de fé e narração dos acontecimentos históricos estão unificados na figura do testemunho, razão de ser última dos textos na sua realidade viva. E este “testemunho é verdadeiro”, como afiança o final do Evangelho de S. João (21,24).

<sup>17</sup> Esta correspondência polémica encontra-se, traduzida em francês, na obra de Pierre-Thomas CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine*, (H.C.O. 2), Paris: l'Orante 1968, 191-207.