

No Princípio Deus criou

Cardeal Joseph Ratzinger

NO PRINCÍPIO DEUS CRIOU

Quatro sermões da Quaresma em Munique sobre a criação e o pecado

CONSEQUÊNCIAS DA FÉ NA CRIAÇÃO

CARDEAL JOSEPH RATZINGER

Tradução por IA (ChatGPT)
do texto espanhol

© Johannes Verlag. Einsiedeln,
Freiburg i. Br.

Nova edição de 1996

Título original alemão: *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*

Tradução espanhola: Salvador Castellote

*Dedicado, com gratidão, aos meus ouvintes na Catedral de
Nossa Senhora de Munique.*

ÍNDICE

PREFÁCIO

NOTA À NOVA EDIÇÃO

PRIMEIRA HOMILIA: DEUS, O CRIADOR

1. Diferença entre a forma e o conteúdo no relato da criação
2. A unidade da Bíblia como critério de interpretação
3. O critério cristológico

SEGUNDA HOMILIA: O SENTIDO DO RELATO BÍBLICO DA CRIAÇÃO

1. A racionalidade do relato bíblico da criação
2. O significado permanente dos elementos simbólicos do texto
 - a) Criação e culto
 - b) A estrutura sabática da criação
 - c) Exploração da terra?

TERCEIRA HOMILIA: A CRIAÇÃO DO HOMEM

1. Terá o homem surgido da terra?
2. Imagem de Deus
3. Criação e evolução

QUARTA HOMILIA: PECADO E REDENÇÃO

1. Sobre o tema do pecado
2. Os limites e a liberdade do homem
3. O pecado original
4. A resposta do Novo Testamento

CONSEQUÊNCIAS DA FÉ NA CRIAÇÃO

1. A repressão da fé na criação no pensamento atual
2. Três formas de ocultar o conceito de criação no pensamento atual
3. A fé na criação como opção antropológica fundamental

PREFÁCIO

A ameaça que hoje paira sobre a vida, causada pela própria ação do homem e de que tanto se fala por toda a parte, conferiu ao tema da criação uma nova dimensão. Paradoxalmente, verifica-se ao mesmo tempo, tanto na catequese como na teologia, um silêncio quase total acerca do anúncio da criação.^[*] As descrições da criação permanecem escondidas; as suas expressões já não são consideradas razoáveis. Foi esta situação que me levou, na primavera de 1981, a tentar realizar, na Catedral de Nossa Senhora de Munique, quatro catequeses quaresmais para adultos. Na altura, não pude corresponder ao desejo, manifestado por muitos, de as publicar, porque me faltava tempo para transcrever os textos que, amavelmente, várias pessoas haviam gravado em magnetofone. Nos anos seguintes, e em consequência da nova missão que me foi confiada, compreendi com maior clareza a situação de carência em que se encontra o tema da criação para a evangelização dos nossos dias. Senti-me, por isso, obrigado a rever os antigos manuscritos e a prepará-los para publicação, conservando, contudo, inalterado o seu carácter fundamental, embora aceitando as exigências próprias do estilo de uma pregação. Espero que este pequeno livro possa servir de estímulo para que outros façam melhor, de modo que o anúncio de Deus Criador volte a recuperar, na nossa pregação, a dignidade que justamente lhe pertence.

Roma, na festa de Santo Agostinho, 1985

Cardeal Joseph Ratzinger

NOTA À NOVA EDIÇÃO

Desde a publicação dos sermões quaresmais pregados na Catedral de Nossa Senhora de Munique sobre o tema da criação e da queda, em 1981, passaram já dez anos, durante os quais a urgência da fé na criação se tornou cada vez mais evidente. Embora hoje tenha uma consciência mais clara do que então das limitações da tentativa feita naquela ocasião de apresentar os pontos essenciais deste tema de uma forma acessível a todos, continuo, contudo, a pensar que este pequeno livro ainda hoje pode ser útil para voltar a chamar a atenção para os aspetos fundamentais da fé cristã na criação, encorajando assim o seu aprofundamento tanto na pregação como na teologia. Foi por isso que aceitei com gosto a proposta da Editora Johannes Verlag para uma nova reimpressão, sem alterações. No que respeita ao conteúdo, não vejo necessidade de modificar seja o que for. A simples adição de bibliografia mais recente, que não seria difícil de fazer, parece-me desprovida de verdadeiro interesse. A conferência «Consequências da fé na criação», incluída nesta nova edição, pertence ao âmbito da teologia especializada. Procura pôr em evidência as motivações histórico-culturais que, pouco a pouco, foram relegando para as margens da consciência cristã a fé na criação. É precisamente a partir deste aparente défice que se pode voltar a tornar visível o seu verdadeiro significado e a sua importância humana, que ultrapassa o âmbito estritamente eclesial. Se, até há pouco tempo, se opunham de diversas formas a «espiritualidade da criação» e a fé cristã na redenção, este livro pretende mostrar, pelo contrário, que ambas se encontram intimamente unidas. Só quando criação e redenção são pensadas em conjunto e a fé é vivida na sua totalidade, a criação pode ocupar o lugar que verdadeiramente lhe corresponde e o homem realizar-se plenamente como redimido.

Roma, Solenidade de São Pedro e São Paulo, 1996

Cardeal Joseph Ratzinger

[*] Gostaria de mencionar apenas dois exemplos significativos do desaparecimento quase completo da doutrina da criação num setor influente da teologia moderna. No conhecido livro editado por J. Feiner e L. Visser, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Basileia-Zurique, 1973), o tema da criação é ocultado num capítulo intitulado «História do cosmos», integrado, por sua vez, na quarta parte da obra, intitulada «Fé e mundo», precedida por «A questão de Deus» (1.^a parte), «Deus em Jesus Cristo» (2.^a parte) e «O homem novo» (3.^a parte). Se é verdade que desta abordagem dificilmente poderíamos esperar algo de positivo, o texto de A. Dumas e O. H. Pesch ultrapassa mesmo as mais sombrias suspeitas. O leitor pode aí encontrar as seguintes afirmações: «Conceitos como seleção e mutação são intelectualmente muito mais significativos do que o conceito de criação» (p. 433). «A criação, entendida como plano cósmico, é uma forma de pensar que chegou ao seu fim» (ibid.). «O conceito de criação é, portanto, um conceito irreal» (p. 435). «Criação significa um chamamento dirigido ao homem. Tudo o mais que se possa dizer sobre ela, mesmo na Bíblia, já não constitui um anúncio acerca da própria criação, mas antes a sua formulação apocalíptica, em parte de carácter mítico» (pp. 435-436). Seremos demasiado severos se dissermos que continuar a utilizar a palavra «criação», nestas condições, constitui uma manobra semântica fraudulenta?

Esta mesma posição reducionista volta a encontrar-se, embora formulada de modo menos brusco, em *La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale* (Le Centurion, Paris, 1984). Esta volumosa obra de 736 páginas dedica ao tema da criação apenas cinco páginas. O assunto surge na terceira parte, «Une humanité selon l'Évangile» (1.^a parte: *Une foi vivante*; 2.^a parte: *La révélation chrétienne*). A criação é aí definida do seguinte modo: «Ainsi, en parlant de Dieu comme créateur, on affirme que le sens premier et dernier de la vie se trouve en Dieu même, présent au plus intime de notre être...» (p. 356). Também aqui a palavra «criação» perde o seu significado linguístico originário. Além disso, os «argumentos correntes contra a criação» são apresentados em quatro pontos – com uma tipografia diferente da do restante texto –, de tal modo que o leitor comum (entre os quais me incluo) não encontra no texto qualquer resposta, exceto a de alterar o sentido da criação, reduzindo-o a um simples sentido da existência. Com esta redução «existencial» do tema da criação, verifica-se uma enorme

– para não dizer total – perda da realidade da fé, cujo Deus, em qualquer caso, deixa de ter qualquer relação com a matéria.

VOLTAR

PRIMEIRA HOMILIA

DEUS, O CRIADOR

«No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era informe e vazia, e as trevas cobriam o abismo, enquanto o Espírito de Deus pairava sobre a superfície das águas. Deus disse: “Faça-se a luz.” E a luz fez-se. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas; chamou à luz dia e às trevas noite. Houve tarde e manhã: primeiro dia. Deus disse depois: “Haja um firmamento no meio das águas, para separar umas das outras.” E assim aconteceu. Deus fez o firmamento, separando as águas que estavam debaixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento. Deus viu que era bom. Chamou ao firmamento céu. Houve tarde e manhã: segundo dia. Deus disse depois: “Juntem-se num só lugar as águas que estão debaixo dos céus e apareça a terra seca.” E assim aconteceu. As águas que estavam debaixo dos céus reuniram-se nos seus lugares e apareceu a terra seca. Deus chamou terra ao solo seco e mares ao conjunto das águas. Deus viu que era bom. Deus disse então: “Produza a terra vegetação: ervas que deem semente e árvores de fruto, cada uma segundo a sua espécie, com fruto que contenha a sua semente, sobre a terra.” E assim aconteceu. A terra produziu vegetação: ervas que davam semente, cada uma segundo a sua espécie, e árvores que produziam fruto com a sua semente, cada uma segundo a sua espécie. Deus viu que era bom. Houve tarde e manhã: terceiro dia. Deus disse depois: “Haja luzeiros no firmamento dos céus para separarem o dia da noite e servirem de sinais para as estações, os dias e os anos; brilhem no firmamento dos céus para iluminarem a terra.” E assim aconteceu. Deus fez os dois grandes luzeiros: o maior para governar o dia e o menor para governar a noite; fez também as estrelas. Colocou-os no firmamento dos céus para iluminarem a terra, governarem o dia e a noite e separarem a luz das trevas. Deus viu que era bom. Houve tarde e manhã: quarto dia» (Gn 1, 1-19).

Estas palavras, com que começa a Sagrada Escritura, ressoam em mim como o toque festivo de um grande e antigo sino que, vindo de muito longe, comove o meu coração pela beleza da sua harmonia e da sua solenidade, deixando nele permanecer algo do mistério da eternidade. Para muitos de

nós, estas palavras estão ligadas à recordação do primeiro contacto com o livro santo, a Bíblia, que se nos abriu precisamente por esta passagem. Ela arrancava-nos imediatamente ao nosso pequeno mundo infantil e enchia-nos de assombro com a sua poesia, fazendo-nos pressentir algo da imensidão da criação e do seu Criador.

E, no entanto, há uma certa dificuldade em relação a estas palavras. São belas e conhecidas, mas serão verdadeiras? Tudo parece depor contra elas, pois as ciências da natureza afastaram, há muito, as representações que acabámos de ler: a ideia de um mundo conhecido no tempo e no espaço e a ideia de que, em sete dias, esta criação foi sendo construída peça por peça. Em vez disso, deparamo-nos com dimensões que ultrapassam toda a imaginação. Fala-se-nos da explosão primordial, ocorrida há milhares de milhões de anos, que deu início à expansão do universo e cuja marcha continua sem cessar. As estrelas não foram colocadas no céu uma após outra, nem os campos verdes surgiram de imediato; a terra e o universo foram-se formando lentamente, ao longo de períodos de tempo imensamente longos, até chegarem ao estado em que hoje os conhecemos.

Perante isto, será que tudo o mais perdeu o seu valor? Um teólogo afirmou recentemente que a criação se tornou um conceito irreal. Para sermos intelectualmente honestos — dizia ele — já não deveríamos falar de criação, mas apenas de mutações e de seleção natural. Serão verdadeiras estas afirmações?

Não terá acontecido que estas palavras, juntamente com toda a Palavra de Deus e com toda a tradição bíblica, foram relegadas para o domínio dos sonhos da infância da humanidade? Sonhos de que talvez sintamos saudade, mas aos quais já não podemos regressar, porque não se vive de nostalgia. Haverá uma resposta afirmativa que possamos assumir responsabilmente no nosso tempo?

1. DIFERENÇA ENTRE A FORMA E O CONTEÚDO NO RELATO DA CRIAÇÃO

Há já bastante tempo, quando a visão científica do mundo começou a afirmar-se, elaborou-se uma espécie de resposta que muitos de vós certamente conhecem das aulas de Religião. Ela dizia o seguinte: a Bíblia não é um manual de ciências da natureza, nem pretende sê-lo; é um livro

religioso e, por isso, não se lhe pode exigir qualquer informação científica nem perguntar como surgiu o universo do ponto de vista da ciência. Dela apenas se pode esperar um conhecimento religioso. Tudo o resto pertence ao domínio das imagens, uma forma de tornar compreensível ao homem o sentido mais profundo e essencial do mundo. É necessário distinguir entre a forma da exposição e o conteúdo exposto. A forma da exposição foi retirada do conhecimento então existente, das representações em que viviam os homens daquele tempo, da linguagem e das imagens com que pensavam e através das quais podiam compreender a grandeza e a estrutura do universo. O que permanece verdadeiro são apenas as verdades que transparecem através dessas imagens, aquilo que elas realmente pretendiam transmitir. A Escritura não quer explicar-nos como surgiram, pouco a pouco, as plantas, nem como se formaram o Sol, a Lua e as estrelas. Em última análise, pretende dizer-nos apenas uma coisa: Deus criou o mundo. O mundo não é, como então muitos julgavam, um caos de forças opostas, nem um lugar habitado por poderes demoníacos dos quais o homem tivesse de se defender. O Sol e a Lua não são divindades que governam o mundo, e este céu que se estende sobre nós não é habitado por misteriosas divindades rivais. Tudo procede de um único poder, da razão eterna de Deus, que pela sua Palavra se tornou poder criador. Tudo provém da Palavra de Deus, da mesma Palavra que encontramos no ato da fé. Foi assim que, ao reconhecerem que o mundo provinha da Palavra, os homens perderam não apenas o medo dos demónios e das divindades, mas também viram o mundo libertado pela razão que conduz até Deus, tornando-se capazes de se aproximar d'Ele sem temor. Experimentaram nestas palavras a verdadeira iluminação, que afasta os poderes obscuros e as falsas divindades e lhes permite reconhecer que existe apenas uma única força «em todos os confins, em cujas mãos estamos»: o Deus vivo. É esta força que criou a terra e as estrelas, que sustenta o universo inteiro, e é ela que encontramos nesta Palavra da Sagrada Escritura. Nesta Palavra tocamos a própria força originária do mundo, a força que está acima de todas as forças.^[1]

Creio que esta explicação é correta. Mas não é suficiente. Porque, se nos dizem que devemos distinguir entre as imagens e aquilo que elas pretendem exprimir, poder-se-ia perguntar: por que motivo isto não foi dito antes? É evidente que anteriormente tudo isto devia ser ensinado de outra forma, pois, de outro modo, não teria existido o processo de Galileu. Surge assim a

suspeita de que esta explicação não passa, no fundo, de um expediente da Igreja e dos teólogos, que abandonaram silenciosamente as suas antigas posições, mas não o querem admitir, inventando antes uma cobertura sob a qual se escondem.

Tem-se frequentemente a impressão de que a história do cristianismo, ao longo dos últimos quatrocentos anos, foi uma retirada contínua. Uma após outra, as afirmações da fé e da teologia foram sendo abandonadas. Encontra-se sempre algum expediente para justificar a retirada, mas o receio permanece sem resposta e, pouco a pouco, parece que ficamos de mãos vazias, à espera do momento em que já nada haverá para defender nem para encobrir, e em que todo o âmbito da Escritura e da fé será substituído pela razão, que, na sua seriedade, não permitirá que tudo isto continue a existir.

A isto junta-se ainda outra inquietação. Podemos perguntar-nos: se os teólogos, ou mesmo a própria Igreja, deslocam desta forma os limites entre aquilo que pertence ao passado e aquilo que continua válido, por que não proceder do mesmo modo noutros temas, como os milagres de Jesus? E, se isso acontece aí, por que não também em questões centrais, como a cruz e a ressurreição do Senhor? Trata-se de uma operação que pretende defender a fé, afirmando: por detrás daquilo que já não podemos defender existe uma realidade mais profunda. Mas esta operação acaba antes por enfraquecer a fé, porque suscita a questão da credibilidade dos seus defensores, levando-nos a perguntar se existe realmente algo de firme naquilo que afirmam.

Muitos daqueles que ouvem este género de explicações teológicas ficam com a impressão de que a fé da Igreja é algo de inconsistente, onde nada se pode segurar firmemente e onde não se sabe ao certo onde está o núcleo em que se pode confiar. De muitas destas interpretações da Palavra bíblica, hoje tão frequentes e que, mais do que interpretar, procuram escapar às dificuldades, nasce a debilidade de um cristianismo que, no fundo, já não confia e m si mesmo e que, por isso, se revela incapaz de suscitar entusiasmo e esperança. Dá antes a impressão de ser uma associação que continua a falar sem ter verdadeiramente algo para dizer, porque palavras retorcidas nunca conseguem gerar convicção; apenas procuram ocultar as próprias insuficiências.

2. A UNIDADE DA BÍBLIA COMO CRITÉRIO DE INTERPRETAÇÃO

Temos, pois, de voltar a perguntar: será que esta distinção entre a imagem e o seu verdadeiro significado não passa de uma fuga, motivada pela incapacidade de justificar os textos e, ao mesmo tempo, pela vontade de continuar a defendê-los? Ou existirão critérios retirados da própria Bíblia que indiquem este caminho, permitindo confirmar nela mesma esta distinção? A própria Escritura fornece indícios nesse sentido? E a fé da Igreja reconheceu-os desde sempre?

Abramos novamente a Sagrada Escritura com estas perguntas em mente. A primeira constatação é que o relato do Génesis 1, que acabámos de ouvir, não constitui um bloco isolado, fechado e completo desde a sua origem. A Sagrada Escritura não foi escrita simplesmente como um romance ou como um manual elaborado do princípio ao fim. É antes o eco da história de Deus com o seu povo. Nasceu das lutas e dos caminhos percorridos ao longo dessa história. Através dela podemos reconhecer os seus momentos culminantes e os seus fracassos, as suas esperanças, as suas grandezas e as suas quedas.

A Bíblia é, portanto, a história da ação de Deus junto dos homens, procurando tornar-Se progressivamente compreensível para eles. Mas é, ao mesmo tempo, expressão do esforço dos homens para compreenderem cada vez melhor Deus. Por isso, o texto do Génesis não foi composto de uma só vez; acompanha Israel ao longo da sua história. Mesmo o Antigo Testamento é um contínuo caminhar, tendo sempre como companheira a Palavra de Deus. Foi precisamente neste percurso que a palavra bíblica se foi formando, passo a passo. Só a partir da totalidade desse caminho podemos compreender a sua verdadeira direção.

Deste modo, o Antigo e o Novo Testamento formam uma unidade enquanto caminho. Para os cristãos, o Antigo Testamento é, no seu conjunto, um caminhar para Cristo; e só quando esse caminho chega a Cristo se torna plenamente claro aquilo que verdadeiramente queria dizer e o significado de cada uma das suas etapas. Assim, cada elemento particular recebe o seu sentido do conjunto, e o conjunto recebe o seu sentido da sua meta, isto é, de Cristo. Já os Padres da Igreja, bem como a tradição constante da fé, ensinavam que cada texto só pode ser corretamente

interpretado quando é entendido como um momento de um caminho sempre orientado para diante, reconhecendo a tendência e a direção interna desse percurso.^[2]

Mas que significa esta perspectiva para a compreensão do relato da criação? Antes de mais, importa reconhecer que Israel acreditou sempre em Deus como Criador e que, neste ponto, partilhava esta convicção com todas as grandes culturas da Antiguidade. Mesmo quando o monoteísmo atravessou períodos obscuros, todas as grandes civilizações conservaram a ideia de um Criador do céu e da terra, verificando-se semelhanças surpreendentes entre culturas que nunca mantiveram qualquer contacto direto entre si. Nessas convergências podemos reconhecer algo da profunda comunhão da humanidade com Deus, uma comunhão que nunca chegou a perder-se.

Também em Israel o tema da criação aparece em numerosos textos. Nunca esteve ausente, embora nem sempre com a mesma intensidade. Houve épocas em que o próprio Israel estava de tal modo preocupado pelas provações e pelas esperanças da sua história que não precisava de recorrer ao tema da criação nem quase conseguia reconhecê-lo. Na realidade, o grande momento em que a criação se tornou o tema dominante foi o do exílio na Babilónia. Foi então que o relato que acabámos de ouvir adquiriu a sua forma definitiva, embora se apoiasse, naturalmente, em tradições mais antigas. Israel tinha perdido a sua terra; tinha perdido o seu templo. Para a mentalidade daquele tempo, isto era algo de inconcebível, pois significava que o Deus de Israel tinha sido vencido, o Deus a quem tinham sido arrancados o seu povo, a sua terra e os seus adoradores. Um deus incapaz de proteger os seus adoradores e o seu culto era considerado um deus fraco, ou melhor, um deus inútil. Tinha deixado de ser Deus. Para Israel, o exílio e o desaparecimento do mapa dos povos constituíram uma terrível tentação para a sua fé. Teria sido vencido o nosso Deus? Já nada restaria da nossa fé?

Foi precisamente nessa hora que os profetas escreveram uma nova página e ensinaram a Israel que era então que se manifestava a verdadeira história do seu Deus, um Deus que nunca estivera limitado àquela pequena porção de terra. E, na verdade, nunca o estivera: prometera aquela terra a Abraão antes de este nela habitar; fizera sair o seu povo do Egito. Ambas as

coisas foram possíveis porque Ele não era o deus de um território, mas o Senhor do céu e da terra. E, por isso, pôde também conduzir o seu povo infiel para outras terras, permanecendo igualmente presente nelas. Compreendeu-se então que o Deus de Israel não era como os outros deuses, mas o Deus que domina todos os povos e todas as terras. E isso era possível porque Ele próprio tinha criado o céu e a terra. Durante o exílio, na aparente derrota de Israel, realiza-se a passagem para a fé num Deus que tem nas suas mãos todos os povos e toda a história, um Deus que tudo governa porque é o Criador de todas as coisas e n'Ele reside todo o poder.

Mas esta fé tinha de encontrar a sua expressão precisamente perante a tentação representada pela religião aparentemente triunfante da Babilónia, que se manifestava em magníficas liturgias, como a celebração do Ano Novo, na qual se comemorava e atualizava uma nova criação do mundo. Tinha de afirmar a sua própria identidade diante do grande poema babilónico da criação, o *Enuma Elish*, que descreve, à sua maneira, a origem do universo. Nele conta-se que o mundo nasceu de uma luta entre poderes rivais e que adquiriu a sua forma quando Marduk, o deus da luz, apareceu e despedaçou o corpo do dragão primordial. Desse corpo dilacerado teriam surgido o céu e a terra. O firmamento e a terra seriam, portanto, o corpo destruído do dragão morto. E do seu sangue Marduk teria criado os homens. Encontramo-nos aqui perante uma imagem terrível do mundo e do homem. Na verdade, o mundo seria o corpo do dragão e o homem traria em si o sangue do dragão. Nas profundezas do mundo espreita o horror e, no íntimo do homem, encontram-se a rebelião, o demoníaco e o mal. Segundo esta visão, só o representante de Marduk, o ditador, o rei da Babilónia, poderia enfrentar as forças demoníacas e manter a ordem do mundo.^[3]

Tais representações não eram simples contos. Nelas exprimiam-se as terríveis experiências do homem perante o mundo e perante si mesmo. Muitas vezes parece realmente que o mundo é a morada do dragão e que o sangue do homem é sangue de dragão. Mas, perante estas experiências angustiantes, o relato da Sagrada Escritura responde de modo totalmente diferente: não foi assim que aconteceu. Toda a história desses terríveis poderes se concentra numa única frase: «A terra era informe e vazia.» Nas palavras hebraicas aqui utilizadas ainda ressoam os termos que designavam

o dragão e as forças demoníacas. Mas essas forças não passam de um nada diante de Deus, o único verdadeiramente poderoso. E, dissipando todo o medo desses poderes demoníacos, a Escritura proclama: só Deus, a Razão eterna, que é também o Amor eterno, criou o mundo e o sustém nas suas mãos. Só a partir deste fundamento se compreende a luta que está por detrás do texto bíblico. O seu verdadeiro drama consiste precisamente em afastar todos estes mitos sombrios, reconduzindo o mundo à razão de Deus e à Palavra de Deus.

Isso pode demonstrar-se frase a frase neste texto. Assim acontece quando o Sol e a Lua são descritos simplesmente como luzeiros que Deus colocou no firmamento para marcarem os tempos. Para os homens daquela época, deve ter parecido um enorme sacrilégio reduzir as grandes divindades, o Sol e a Lua, a simples luzeiros destinados a medir o tempo. Eis a audácia e, ao mesmo tempo, a serenidade da fé que, na sua luta contra os mitos pagãos, faz brilhar a luz da verdade, mostrando que o mundo não é o resultado de uma guerra entre demónios, mas procede da razão de Deus e permanece sustentado pela sua Palavra. Assim, este relato da criação constitui a verdadeira «ilustração» decisiva da história, a libertação das angústias que mantinham o homem escravizado. Significa a entrega livre do mundo à razão, ao reconhecimento da sua inteligibilidade e da sua liberdade. E esta verdadeira iluminação manifesta-se também no facto de manter a razão humana ligada à profundidade da razão criadora de Deus, para que permaneça na verdade e no amor, sem que a própria razão ultrapasse os seus limites e acabe, afinal, por se tornar insensata.

Há ainda outro aspeto que devemos reconhecer. Acabei de dizer que este povo foi descobrindo lentamente, através das suas lutas com o ambiente pagão e também das suas lutas no interior do próprio Israel, o verdadeiro significado da «criação». Isto implica reconhecer que o relato clássico da criação não é o único texto sobre este tema na Sagrada Escritura. Depois dele segue-se um segundo relato, mais antigo e construído com imagens diferentes. Encontramos ainda outros textos nos Salmos, onde continua o esforço por aprofundar a fé na criação. O tema reaparece com novas formulações na literatura sapiencial, em diálogo constante com o mundo helenístico, sem permanecer preso às antigas imagens, como a dos sete dias, por exemplo. Podemos, assim, verificar na própria Bíblia como as

imagens se vão adaptando ao progresso do pensamento, transformando-se continuamente para testemunhar sempre a mesma verdade, que lhes chega pela Palavra de Deus: o anúncio da criação. Na Bíblia, as imagens são livres; vão sendo continuamente corrigidas, deixando transparecer, neste lento e exigente caminho, que são apenas imagens, destinadas a revelar uma realidade muito maior e mais profunda.

3. O CRITÉRIO CRISTOLÓGICO

Temos ainda de acrescentar um aspeto decisivo. O caminho não termina com o Antigo Testamento. Aquilo que é desenvolvido na chamada literatura sapiencial constitui a última ponte de um longo percurso que conduz à mensagem de Jesus Cristo, ao Novo Testamento. É precisamente aí que encontramos o relato definitivo e decisivo da criação na Sagrada Escritura. Diz assim: «No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus... Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi feito de tudo o que existe» (Jo 1,1.3). João retoma aqui, de modo plenamente consciente, as palavras iniciais da Bíblia e relê o relato da criação à luz de Cristo, para nos dizer, de forma nova e definitiva e através das imagens, qual é a Palavra com que Deus quer tocar o nosso coração. Torna-se assim evidente que nós, cristãos, não lemos o Antigo Testamento em si mesmo nem apenas por si mesmo; lemo-lo sempre a partir d'Ele e por meio d'Ele. É por isso que já não temos de observar a Lei de Moisés, nem as prescrições de purificação, nem os preceitos alimentares, nem todas as restantes disposições, sem que, por isso, a Palavra bíblica perca o seu sentido ou a sua importância. Não lemos tudo isso como algo definitivo e permanente; lemo-lo n'Aquele em quem tudo encontrou cumprimento e em quem tudo manifesta o seu verdadeiro sentido e a sua verdade. Por isso, lemos com Ele tanto a Lei como o relato da criação e, a partir d'Ele — e não graças a um expediente descoberto posteriormente — compreendemos aquilo que Deus quis, ao longo dos séculos, depositar como dom na alma e no coração dos homens. Cristo liberta-nos da escravidão da letra e restitui-nos a verdade das imagens.

Isto era já conhecido pela Igreja primitiva e pela Igreja medieval. Sabiam que a Bíblia forma um todo e que só a lemos corretamente se a lermos a partir de Cristo: da liberdade que Ele nos concedeu e da

profundidade com que, através das imagens, nos revela aquilo que permanece para sempre, o fundamento sólido sobre o qual podemos firmar a nossa vida. Esta dinâmica, que constitui a unidade viva da Escritura e que só em Cristo podemos compreender com a liberdade que Ele nos oferece e com a certeza que dela nasce, foi-se perdendo pouco a pouco desde o início da Idade Moderna. O pensamento histórico então dominante quis ler cada texto isoladamente, na sua pura literalidade. Procurava apenas a interpretação exata de cada passagem particular, esquecendo a Bíblia como um todo. Lia os textos, numa palavra, não voltados para diante, mas para trás; isto é, deixava de os ler em referência a Cristo para os interpretar apenas a partir da sua suposta origem. Já não se procurava compreender o que um texto dizia na sua forma plena e acabada, mas apenas a partir do seu início, da sua génese. Foi precisamente este isolamento do conjunto, esta submissão à letra de cada texto, contrária à própria essência interna da Sagrada Escritura, mas apresentada como o único método científico, que originou o conflito entre as ciências da natureza e a teologia, conflito esse que ainda hoje constitui um pesado fardo para a fé. Mas não tinha de ser assim, porque, desde o princípio, a fé sempre foi maior, mais ampla e mais profunda. A fé na criação não é hoje um conceito irreal; é plenamente razoável. Mesmo à luz dos resultados das ciências da natureza, ela continua a ser a «melhor hipótese», aquela que mais esclarece e que melhor responde às questões fundamentais do que todas as outras teorias.

A fé é racional. A razão da criação procede da razão de Deus. Não existe outra resposta verdadeiramente convincente. Também hoje permanece válida a afirmação que o pagão Aristóteles fez, cerca de quatrocentos anos antes de Cristo, contra aqueles que sustentavam que tudo surgira por acaso — *ek t'automatou* —, embora ele ainda não conhecesse a fé na criação.^[4] A racionalidade do mundo permite-nos reconhecer a razão de Deus, e a Bíblia é e continua a ser a verdadeira «Ilustração», aquela que entregou o mundo à razão do homem, não para que este o explorasse, mas para abrir a razão humana à verdade e ao amor de Deus. É por isso que, ainda hoje, não temos qualquer motivo para ocultar a fé na criação. Não podemos escondê-la, porque só se o mundo procede da liberdade, do amor e da razão, só se estes são as verdadeiras forças que o sustentam, poderemos confiar uns nos outros, caminhar para o futuro e viver autenticamente como homens. Só porque Deus é o Criador de todas as coisas é também o seu

Senhor; e só por isso Lhe podemos dirigir a nossa oração. Isto significa que a liberdade e o amor não são ideias impotentes, mas as forças fundamentais da realidade.

Por isso, também hoje podemos e queremos proclamar, com gratidão e alegria, a profissão de fé da Igreja: «Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra. Ámen.»

SEGUNDA HOMILIA

O SENTIDO DO RELATO BÍBLICO DA CRIAÇÃO

Disse depois Deus: «Povoem-se as águas de seres vivos e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus.» E assim aconteceu. Deus criou os grandes monstros marinhos e todos os seres vivos que povoam as águas, segundo a sua espécie, e todas as aves aladas, segundo a sua espécie. Deus viu que era bom e abençoou-os, dizendo: «Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei as águas dos mares; e multipliquem-se as aves sobre a terra.» Houve tarde e manhã: quinto dia. Disse depois Deus: «Produza a terra seres vivos segundo a sua espécie: animais domésticos, répteis e animais selvagens, segundo a sua espécie.» E assim aconteceu. Deus fez todos os animais da terra segundo a sua espécie, os animais domésticos segundo a sua espécie e todos os répteis da terra segundo a sua espécie. Deus viu que era bom. Então Deus disse: «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, sobre todos os animais da terra e sobre todos os répteis que se movem sobre ela.» Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; criou-os homem e mulher. E abençoou-os, dizendo-lhes: «Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os seres vivos que se movem sobre a terra.» Disse ainda Deus: «Eis que vos dou todas as ervas que produzem semente sobre a face da terra e todas as árvores que dão fruto com semente; servir-vos-ão de alimento. E a todos os animais da terra, a todas as aves do céu e a todos os seres vivos que se movem sobre a terra dou por alimento toda a erva verde.» E assim aconteceu. Deus viu tudo quanto tinha feito, e era muito bom. Houve tarde e manhã: sexto dia. Assim foram concluídos os céus e a terra e todo o seu exército. Tendo concluído, no sexto dia, toda a obra que fizera, Deus descansou no sétimo dia de toda a obra que realizara. Abençoou o sétimo dia e santificou-o, porque nele descansou de toda a obra da criação. Esta é a origem dos céus e da terra quando foram criados (Gn 1,20–2,4).

No nosso primeiro contacto com a fé na criação, tal como é apresentada pela Bíblia e pela Igreja, alcançámos sobretudo duas conclusões

fundamentais. A primeira pode resumir-se assim: como cristãos, lemos a Bíblia a partir de Cristo. É Ele quem nos guia através dela. É Ele quem nos mostra, sem margem para dúvidas, o que é imagem e onde se encontra o verdadeiro e permanente conteúdo da expressão bíblica. É também Ele quem nos liberta da falsa escravidão da letra e nos garante a verdade sólida e realista da Escritura, que não se dissolve numa névoa de sentimentos piedosos, mas permanece como um fundamento firme sobre o qual podemos construir a nossa vida. A segunda conclusão foi esta: a fé na criação é racional. Embora a razão não a possa alcançar por si só, reclama-a e encontra nela a resposta que procurava.

1. A RACIONALIDADE DO RELATO BÍBLICO DA CRIAÇÃO

Temos ainda de aprofundar esta reflexão em duas direções. Em primeiro lugar, trata-se do simples facto da criação. Esse facto exige um fundamento. Remete para aquele poder que, no princípio, pôde dizer: «Faça-se.» No século XIX, a situação parecia diferente. As ciências da natureza eram dominadas por duas grandes leis: a conservação da matéria e a conservação da energia. À luz dessas leis, o mundo apresentava-se como um cosmos estável, governado por leis naturais imutáveis, subsistindo por si mesmo e sem necessidade de qualquer fundamento exterior. Parecia um sistema completo, acerca do qual Laplace pôde afirmar: «Já não preciso da hipótese de Deus.» Mas surgiram novos conhecimentos. Descobriu-se a lei da entropia, segundo a qual a energia se transforma irreversivelmente, mostrando que o mundo segue um caminho de desenvolvimento e de desgaste. A temporalidade está inscrita na própria estrutura do universo. Seguiu-se a descoberta da transformação da matéria em energia, que obrigou a reformular as duas grandes leis da conservação. Vieram depois a teoria da relatividade e muitas outras descobertas, todas elas mostrando que o universo traz em si o seu próprio relógio, um relógio que nos permite reconhecer tanto o seu princípio como o seu fim, o percurso que vai do começo até ao termo. Ainda que o tempo se estenda por uma duração inimaginável, através da obscuridade dos milhares de milhões de anos torna-se novamente visível aquele instante de que fala a Bíblia: o princípio, que nos conduz Àquele que teve poder para chamar o ser à existência: «Faça-se.» E assim aconteceu.

A segunda reflexão já não se refere simplesmente ao facto de o mundo existir. Diz respeito ao projeto do universo, ao modelo segundo o qual foi concebido. Daquele «Faça-se» não resultou uma massa caótica e informe. Quanto mais conhecemos o mundo, mais descobrimos nele uma racionalidade cujos caminhos podemos seguir com admiração. Através deles contemplamos, renovadamente, aquele Espírito ao qual a nossa razão permanece agradecida. Albert Einstein escreveu um dia que, nas leis da natureza, «se manifesta uma razão tão superior que tudo aquilo que o pensamento e a organização humanos têm de racional, comparado com ela, não passa de um pálido reflexo».^[5] Hoje sabemos que, na imensidão do espaço e no universo das estrelas, se manifesta uma razão que mantém unido o cosmos. Continuamos também a aprofundar o conhecimento do infinitamente pequeno, da célula e dos genes dos seres vivos. E também aí descobrimos uma racionalidade que nos enche de assombro, levando-nos a repetir com São Boaventura: «Quem aqui não vê, é cego; quem aqui não ouve, é surdo; quem aqui não começa a rezar e a louvar o Espírito criador, é mudo.»

Jacques Monod — que rejeitava toda a fé na criação, reduzindo o universo a um jogo de acaso e necessidade — conta, na obra em que procurou expor e fundamentar essa visão do mundo, que, depois das conferências que mais tarde deram origem ao livro, François Mauriac comentou: «Aquilo que este professor afirma é muito mais inacreditável do que aquilo em que nós, pobres cristãos, acreditamos.»^[6] Monod não contesta esta observação. A sua tese consiste precisamente em afirmar que toda a harmonia da natureza nasce de erros e dissonâncias, embora reconheça que semelhante concepção do mundo é, no fundo, absurda. Mas — diz-nos ele — o método científico obriga-nos a não admitir uma resposta cuja explicação seja «Deus». Que método tão pobre! É o que se poderia responder. Deus olha para nós através da racionalidade da criação. A física, a biologia e, de um modo geral, as ciências da natureza ofereceram-nos um novo e impressionante relato da criação, acompanhado de grandiosas imagens novas, que nos permitem reconhecer o rosto do Criador e compreender novamente que, no princípio, está o Espírito criador. O mundo já não aparece como um produto do caos obscuro e do absurdo. Procede da inteligência; nasce da liberdade e da beleza que é amor. Saber isto dá-nos

coragem para continuar a viver e fortalece-nos para enfrentar, com confiança, a aventura da existência.

2. O SIGNIFICADO PERMANENTE DOS ELEMENTOS SIMBÓLICOS DO TEXTO

Depois destas duas reflexões, com as quais aprofundámos os fundamentos da nossa primeira consideração, temos de dar mais um passo em frente. Até agora vimos que os relatos bíblicos da criação constituem uma forma de falar da realidade diferente da da física e da biologia. Não descrevem o processo do aparecimento do universo nem a estrutura matemática da matéria, mas afirmam, de diversos modos, que existe um só Deus. O mundo não é o resultado de uma luta entre forças obscuras, mas a criação realizada pela Palavra de Deus. Isto, porém, não significa que cada uma das frases do texto bíblico fique reduzida a algo destituído de sentido, restando apenas, por assim dizer, este núcleo despojado. Também elas exprimem a verdade, embora de modo diferente daquele que é próprio da física ou da biologia. São verdadeiras à maneira dos símbolos; do mesmo modo que uma janela gótica, através do jogo da sua luz e dos seus sinais, nos deixa entrever uma realidade mais profunda.

Comecemos por observar um aspeto. O relato bíblico da criação caracteriza-se pelo uso de números que não pretendem reproduzir a estrutura matemática do universo, mas revelar a trama interior da sua ordem, a ideia segundo a qual foi criado. Dominam os números três, quatro, sete e dez. Dez vezes se repete a expressão: «Deus disse». Assim, o relato da criação antecipa já a dezena dos Dez Mandamentos. Faz-nos compreender que estes não são invenções arbitrárias destinadas a limitar a liberdade humana, mas o reflexo da própria criação; são indicações acerca do espírito, da linguagem e do sentido da criação; são a lógica do mundo traduzida em linguagem humana, a lógica de Deus que criou o universo.

Mas o número que domina todo o relato é o sete. No esquema dos sete dias exprime-se, de modo admirável, a ideia da totalidade. Este é também o número correspondente a uma fase lunar. O relato quer, assim, dizer-nos que o ritmo do nosso astro irmão nos revela igualmente o ritmo da vida humana. Faz-nos compreender que nós, seres humanos, não estamos encerrados no nosso pequeno eu, mas vivemos inseridos no ritmo do

universo; e que podemos aprender, contemplando o céu, o ritmo e o movimento da nossa própria existência, encontrando o nosso verdadeiro lugar no movimento que nos conduz até à razão do universo. A Bíblia leva ainda mais longe este pensamento, ensinando-nos que o ritmo dos astros é expressão profunda do ritmo do coração, do ritmo do amor de Deus, que nele se manifesta.^[7]

a) CRIAÇÃO E CULTO

Chegámos assim ao segundo elemento simbólico do relato da criação sobre o qual gostaria de dizer algumas palavras. Não encontramos apenas o ritmo dos sete dias e o seu significado cósmico. Esse ritmo está ao serviço de uma realidade ainda mais profunda: a criação caminha em direção ao sábado, sinal da aliança entre Deus e os homens. Refletiremos mais adiante sobre este ponto com maior precisão. Desde já, porém, podemos concluir que a criação está estruturada de tal modo que tende para o momento da adoração. Foi criada para ser um espaço de oração. Atinge a sua plenitude e encontra a sua justificação quando é vivida em atitude permanente de adoração. A criação existe para que adoremos Deus.

«*Operi Dei nihil praeponatur*» — dizia São Bento na sua Regra: «Nada se anteponha ao serviço de Deus.» Isto não é a expressão de uma piedade exagerada, mas a tradução rigorosa e fiel do relato bíblico; é a sua mensagem para a nossa vida. A adoração é a força própria que tudo move e tudo ordena desde o interior, tanto no ritmo das estrelas como no ritmo da nossa vida. O ritmo da nossa existência só encontra a sua verdadeira harmonia quando é penetrado por esta força.

No fundo, todos os povos tiveram consciência desta verdade. Em todas as culturas, os relatos da criação orientam-se para o culto e para a glorificação de Deus. Esta unidade das culturas nas questões mais profundas da existência humana é um facto de grande importância. Sempre que falei com bispos africanos e asiáticos, e sobretudo durante os sínodos dos bispos, pude verificar repetidas vezes — e, por vezes, de forma surpreendente — como as grandes tradições dos povos conservam uma profunda afinidade com a fé bíblica. Nelas permanece um saber originário da humanidade que se abre para Cristo. O grande perigo das nossas

civilizações técnicas consiste hoje precisamente em nos termos afastado desse saber primordial; em o desejo de conhecer sempre mais, próprio de uma ciência mal compreendida, nos impedir de escutar a mensagem da criação. Existe um saber originário comum que nos orienta e estabelece uma ligação entre as grandes culturas.

Contudo, para sermos honestos, devemos acrescentar que esse saber também foi frequentemente deturpado. As religiões do mundo sabem que o universo existe para a adoração. Mas esta verdade foi deformada de muitas maneiras pela ideia de que o homem, ao prestar culto, deve oferecer aos deuses algo de que eles necessitam. Imaginava-se que a divindade precisava dos cuidados dos homens e que dependia do culto que estes lhe prestavam. Deste modo, abriu-se o caminho para uma especulação sobre o poder. O homem passou a pensar que os deuses precisavam dele e que, por isso, podia influenciá-los e, em caso extremo, até constrangê-los. A relação pura de amor que deveria caracterizar a adoração transformou-se na tentativa de dominar o próprio mundo. Assim, o culto converteu-se numa falsificação do mundo e do homem.

A Bíblia pôde acolher esta ideia fundamental de que o universo está orientado para a adoração, mas teve igualmente de a purificar. Essa ideia aparece nela sob a figura do sábado, como já vimos. A Bíblia afirma que a criação possui a sua estrutura própria na ordenação do sábado. Ora, o sábado é o resumo da Torá, da Lei de Israel. Isto significa que a adoração inclui em si mesma uma dimensão moral. Nela se encontra condensada toda a ordem moral estabelecida por Deus. Só assim existe verdadeira adoração.

Há, porém, ainda um aspeto essencial. A Torá, a Lei, é expressão da história vivida por Israel com o seu Deus. É expressão da Aliança, e a Aliança é expressão do amor de Deus, da sua afirmação do homem, que criou para amar e para ser amado.

B) A ESTRUTURA SABÁTICA DA CRIAÇÃO [8]

Demos mais um passo e perguntemo-nos: como poderemos compreender ainda melhor tudo isto? No relato da criação, o sábado é descrito como o dia em que o homem participa, através da liberdade da sua

adoração, no descanso e na paz de Deus. Celebrar o sábado é celebrar a Aliança. Significa regressar às origens, purificar toda a contaminação produzida pelas nossas obras. E significa, ao mesmo tempo, caminhar para um mundo novo, onde já não haverá escravos nem senhores, mas apenas filhos livres de Deus. Um mundo em que homens, animais e a própria terra participarão fraternalmente da paz e da liberdade de Deus.

A Lei de Moisés desenvolveu-se a partir desta ideia. O seu fundamento reside no facto de o sábado estabelecer a igualdade entre todos. Esta realidade estende-se para além da celebração semanal do sábado, através do ano sabático, celebrado de sete em sete anos, durante o qual a terra e os homens deviam descansar. E, após sete vezes sete anos, chegava o grande ano jubilar, no qual todas as dívidas eram perdoadas e todas as compras e vendas eram anuladas. Todos regressavam, assim, a um novo começo, em que o mundo era novamente renovado pelas mãos do Criador.

Talvez a melhor maneira de compreender a importância desta instituição, nem sempre observada na prática, seja através de uma breve observação que encontramos no Livro das Crónicas. Já recordei, na primeira meditação, tudo o que Israel sofreu durante o exílio, quando parecia que Deus Se tinha desmentido a Si próprio, deixando que o seu povo perdesse a terra, o templo e o culto. Esta reflexão continuou mesmo depois do exílio: como pôde Deus permitir semelhante coisa? Porque infligiu um castigo tão imenso, no qual parecia castigar-Se a Si mesmo? Ainda não podiam imaginar que um dia Ele próprio assumiria, na cruz, todos os castigos e, por amor aos homens, Se deixaria maltratar. Como compreender, então, esse acontecimento?

O Livro das Crónicas responde: todos os numerosos pecados contra os quais os profetas se levantaram não bastariam, por si só, para justificar um castigo tão severo. A razão devia ser mais profunda e mais radical. E exprime-a nestes termos: «A terra recuperou os seus sábados; permaneceu deserta durante todo o tempo da devastação, até se completarem setenta anos» (2 Cr 36,21).

Isto significa que o homem recusou o descanso, o tempo livre para Deus, a adoração, a paz e a liberdade, entrando assim na escravidão da atividade incessante. Submeteu o mundo ao domínio do seu trabalho e, ao

fazê-lo, escravizou-se também a si próprio. Por isso, Deus teve de devolver à terra o sábado de que o homem a privara. Ao rejeitar o ritmo da liberdade e do repouso em Deus, o homem afastou-se da sua condição de imagem de Deus e, desse modo, profanou a própria criação. Foi necessário arrancá-lo à obstinação da sua própria obra; Deus teve de reconduzi-lo ao que lhe era mais próprio, libertando-o da tirania do trabalho. «*Operi Dei nihil praeponatur.*» Em primeiro lugar vem a adoração, a liberdade e o descanso de Deus. Só assim o homem pode viver na verdade.

C) EXPLORAÇÃO DA TERRA?

Chegamos agora a uma primeira conclusão. Há, contudo, uma expressão do relato da criação que exige uma explicação particular. Refiro-me ao versículo 28 do primeiro capítulo, quando Deus diz ao homem: «Submete a terra.» Há alguns anos, esta frase foi utilizada como fundamento de violentas críticas ao cristianismo. Afirmava-se que o cristianismo se desmentia a si próprio pelas consequências desastrosas desta afirmação, sendo ela a verdadeira causa da crise ecológica dos nossos dias.

O *Clube de Roma*, que há cerca de dez anos abalou profundamente a confiança no progresso ao lançar o célebre alerta sobre os limites do crescimento, acabou também por concluir que a sua crítica à civilização — que entretanto se transformara numa corrente cultural — era igualmente uma crítica ao cristianismo, considerado a raiz desta civilização assente na exploração da terra. Ao confiar ao homem a missão de dominar a terra, o cristianismo teria aberto o caminho para a situação dramática cujas consequências hoje experimentamos. Um escritor de Munique retomou esta ideia, desenvolvendo com insistência a tese das consequências nefastas do cristianismo.

Aquilo que até então tínhamos considerado como um mérito da fé na criação — a dessacralização do mundo, tornando-o acessível à razão; a redução do Sol e da Lua, de grandes divindades, a simples luzeiros; a libertação das plantas e dos animais do seu carácter mítico — passou agora a ser utilizado como argumento contra o cristianismo. Segundo esta perspectiva, o cristianismo retirou aos grandes poderes da natureza o seu significado sagrado, transformando-os em meros objetos ao serviço do

homem e abrindo, assim, o caminho para a exploração da natureza, das plantas e dos animais por meio de uma ideologia do progresso que apenas pensa em si mesma e apenas a si própria valoriza.

Que podemos responder a estas objeções? A missão que Deus confiou ao homem consiste em cuidar do mundo como criação de Deus, seguindo o ritmo da lógica da própria criação. O sentido desta tarefa é descrito no capítulo seguinte do Gênesis com estas palavras: «cultivar e guardar» (Gn 2,15). O seu objetivo é, portanto, introduzir-nos na própria linguagem da criação; significa utilizá-la segundo aquilo para que foi criada e de que é capaz, e não voltar-se contra ela mesma. A fé bíblica implica, por isso, que o homem não se feche em si próprio; deve saber sempre que faz parte do grande corpo da história, que, em última análise, se tornará o Corpo de Cristo. Em cada vida humana devem encontrar-se o passado, o presente e o futuro, moldando-a. Só ao nosso tempo ficou reservado esse narcisismo atormentado que, esquecendo o passado e o futuro, se contenta apenas com o seu próprio presente.

Mas é precisamente agora que devemos perguntar seriamente como foi possível chegar a estes excessos da mentalidade do fazer e do poder, que hoje ameaçam todos nós. Um primeiro sinal desta nova maneira de pensar manifesta-se já no Renascimento, por exemplo, em Galileu, quando este afirma, com toda a clareza: se a natureza não responder às nossas perguntas nem revelar espontaneamente os seus segredos, submetê-la-emos à tortura e arrancar-lhe-emos, mediante um duro interrogatório, as respostas que não quer dar de livre vontade. Para ele, a construção dos instrumentos das ciências da natureza constitui a preparação desses instrumentos de tortura com os quais o homem, como senhor absoluto, obriga a natureza a responder às suas perguntas.

Esta nova forma de pensar só mais tarde adquiriu uma expressão concreta e historicamente eficaz, sobretudo com Karl Marx. Foi ele quem ensinou que o homem já não devia interrogar-se sobre a sua origem nem sobre a sua proveniência. Essas perguntas seriam destituídas de sentido. Pretendia-se, assim, eliminar precisamente a questão que a razão coloca acerca da origem do mundo e do seu desígnio, questão de que falávamos no início, porque a criação constitui, pela sua própria racionalidade, o anúncio

mais forte e mais claro do Criador, do qual nunca nos poderemos emancipar. E, como a questão da criação só pode, em última análise, ser respondida a partir do Espírito criador, ela passa a ser considerada absurda. Já não conta a criação recebida; é o homem quem deve produzir a verdadeira criação, a única que terá valor. Assim, a transformação torna-se a tarefa fundamental do homem e o progresso passa a ser a única verdade autêntica. A matéria transforma-se agora em simples material a partir do qual o homem constrói o mundo que finalmente merecerá ser habitado.^[9]

Ernst Bloch levou esta concepção a uma formulação verdadeiramente inquietante. Afirmou que aquilo que conhecemos não é a verdade; a verdade é apenas a transformação. A verdade é, portanto, aquilo que se impõe, e a realidade torna-se, conseqüentemente, um «convite à intervenção e uma instrução para o ataque».^[10] Necessitamos de um «polo concreto de ódio»,^[11] para encontrarmos o impulso indispensável à transformação. A beleza deixa de ser, para Bloch, o esplendor da verdade das coisas; passa a ser a antecipação do futuro para o qual caminhamos e que nós próprios produzimos. Por isso — afirma ele — a catedral do futuro será o laboratório; as basílicas de São Marcos dos novos tempos serão as centrais elétricas. E acrescenta ainda que deixará de existir qualquer distinção entre o domingo e os dias de trabalho. Já não será necessário o sábado, porque o homem será inteiramente o seu próprio criador. Deixará de procurar apenas dominar ou transformar a natureza, passando a considerar a própria natureza como transformação.^[12]

Aqui vemos formulada, com uma clareza quase inacreditável, a perturbação profunda do nosso tempo. Antes, o homem podia transformar alguns aspetos da natureza. A própria natureza nunca era objeto dessa transformação; era antes o pressuposto da sua ação. Agora, porém, ela foi entregue por inteiro ao homem, que assim ficou abandonado ao perigo mais profundo que encerra em si mesmo. A origem de tudo isto encontra-se naquela concepção que vê a criação como produto do acaso e da necessidade, negando-lhe qualquer direito próprio e recusando que dela possa provir qualquer orientação. O ritmo interior que a Sagrada Escritura nos revelava emudeceu: o ritmo da adoração, que é o ritmo da história do amor de Deus.

Os terríveis resultados desta atitude estão hoje diante dos nossos olhos. Pressentimos já o perigo que ameaça, não um futuro distante, mas a nossa própria geração. Desapareceu a humildade da fé; fracassou o orgulho do fazer. E começa agora a formar-se outra atitude não menos desastrosa, segundo a qual o homem é visto como o grande perturbador, aquele que tudo destrói, o verdadeiro parasita e a doença da natureza. O homem deixa de gostar de si mesmo; desejaria até desaparecer para que a natureza pudesse finalmente recuperar. Mas também por esse caminho não recuperaremos o mundo, porque nos voltamos contra o Criador ao recusarmos o homem tal como Ele o quis. Assim, não curamos a natureza; destruímos-nos a nós mesmos e destruímos-la também a ela. Arrancamos-lhe a esperança que nela habita e a grandeza para a qual foi chamada.

Só o caminho cristão pode verdadeiramente salvar a criação. E esse caminho inclui a convicção de que só poderemos ser verdadeiramente «criadores» se o formos em comunhão com o Criador do mundo. Só poderemos servir autenticamente a terra se a recebermos tal como a Palavra de Deus no-la apresenta. Então poderemos promover simultaneamente a terra e a nós próprios rumo à sua perfeição.

«*Operi Dei nihil praeponatur*» — que nada seja anteposto à obra de Deus, que nada a substitua. Esta é a verdadeira lei da conservação da criação, contra a falsa adoração do progresso, contra o culto da mudança que destrói o homem e contra a difamação do próprio homem, que destrói o mundo e impede a criação de alcançar o seu destino. O Criador é o único Salvador do homem. E somente se nos confiarmos ao Criador estaremos no caminho da redenção do mundo, do homem e de todas as coisas. Ámen.

TERCERA HOMILIA

A CRIAÇÃO DO HOMEM

Quando Deus fez a terra e os céus, ainda não havia no campo nenhum arbusto, nem a terra tinha feito brotar qualquer erva, porque o Senhor Deus ainda não fizera chover sobre a terra e não existia homem que a cultivasse, nem havia quem fizesse subir a água para a regar. Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe nas narinas um sopro de vida; e o homem tornou-se um ser vivo. Depois, o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, ao oriente, e nele colocou o homem que tinha formado. E fez crescer da terra toda a espécie de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; no meio do jardim estavam a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,4–9).

Que é o homem? Esta é a pergunta que cada geração e cada pessoa, em particular, tem de colocar, porque, ao contrário dos animais, a nossa vida não está previamente programada. Ser homem é uma tarefa para cada um de nós, um apelo dirigido à nossa liberdade. Temos de descobrir continuamente o que significa ser homem e decidir quem queremos ser. Ao longo da vida, cada um de nós terá inevitavelmente de responder à pergunta sobre o seu próprio ser.

Que é o homem? O relato da criação da Sagrada Escritura pretende oferecer-nos alguma orientação neste caminho para o misterioso campo do ser humano. Quer ajudar-nos a compreender qual é o desígnio de Deus para o homem. Quer ajudar-nos a dar, de forma criativa, a resposta nova que Deus espera de cada um de nós.

1. TERÁ O HOMEM SURGIDO DA TERRA?

Que significa isto? Em primeiro lugar, diz-se que Deus formou o homem do barro da terra. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma humilhação e de um consolo. É uma humilhação, porque nos recorda: tu não és Deus; não te fizeste a ti mesmo; não dispões soberanamente das coisas. És um ser limitado. És um ser destinado à morte, como todos os seres vivos; és apenas

terra. Mas é também um consolo, porque nos diz igualmente: o homem não é um demónio, como tantas vezes pareceu ser; não é um espírito do mal. O homem não foi formado por poderes negativos; foi criado por Deus a partir da boa terra.

Por detrás desta afirmação esconde-se ainda um significado mais profundo: todos os homens são terra. Para além de todas as diferenças criadas pela cultura e pela história, permanece o facto de que, no essencial, somos todos iguais. Cada homem é verdadeiramente homem. Pressente-se já aqui aquele pensamento que, sob a forma das danças da morte, marcou a Idade Média durante as grandes epidemias: reis e mendigos, senhores e servos, todos somos iguais, todos pertencemos à mesma humanidade, formados da mesma terra e destinados a regressar à mesma terra. Em todas as glórias e em todas as tragédias da história permanece o mesmo homem, que continua a ser terra, dela formado e a ela destinado a voltar.

Assim se torna visível a unidade de toda a humanidade. Todos procedemos da mesma terra. Não existem diferenças de «sangue e solo». No fundo, não existem diferenças essenciais entre os homens, como afirmavam os mitos de muitas religiões e como ainda hoje sustentam algumas ideologias. Não existem castas nem raças que façam uns homens diferentes dos outros. Todos somos uma única humanidade, formada por Deus da mesma terra. É precisamente este pensamento que está no centro do relato da criação e percorre toda a Bíblia. Contra todas as divisões e arrogâncias humanas, pelas quais uns se julgam superiores aos outros, a humanidade é apresentada como a única criação de Deus, formada da mesma terra. Aquilo que é dito no princípio repete-se depois do dilúvio. Na grande árvore genealógica de Génesis 10 reaparece a mesma ideia: há um só homem presente em todos os homens. A Bíblia pronuncia, assim, um não decisivo contra todo o racismo e contra qualquer divisão da humanidade.

2. IMAGEM DE DEUS

Mas, para que o homem exista, é necessário um segundo elemento. A matéria fundamental é a terra; dela Deus forma o homem, insuflando-lhe depois nas narinas o seu sopro de vida. A realidade divina entra, assim, no mundo. O primeiro relato da criação, sobre o qual refletimos na meditação

anterior, exprime a mesma verdade através de uma imagem ainda mais rica: o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26-27). Nele encontram-se o céu e a terra. Pela criação, Deus entra na sua existência; o homem encontra-se numa relação imediata com Deus e é por Ele chamado.

A palavra que Deus dirige ao seu povo na Antiga Aliança vale para cada homem em particular: «Chamei-te pelo teu nome; tu és meu.» Deus conhece cada homem e ama-o. Quis cada um deles. Todos são imagem de Deus. É nisto que consiste a unidade mais profunda e mais elevada da humanidade: todos nós, cada um de nós, realizamos um pensamento criador de Deus e procedemos do mesmo desígnio divino. Por isso afirma a Bíblia que quem atenta contra o homem atenta contra a propriedade de Deus (Gn 9,5).

A vida humana encontra-se sob uma proteção especial de Deus, porque cada homem, seja pobre ou rico, saudável ou doente, útil ou aparentemente inútil, nascido ou ainda por nascer, incuravelmente doente ou cheio de vigor, traz em si o sopro de Deus; cada um é imagem de Deus. Aqui se encontra o fundamento mais profundo da dignidade inviolável da pessoa humana, e é sobre este fundamento que, em última análise, assenta toda a verdadeira civilização. Onde o homem deixa de ser considerado como alguém protegido por Deus e portador do seu sopro de vida, começa a ser avaliado apenas pela sua utilidade. Aí começa a barbárie, que esmaga a dignidade humana. Pelo contrário, onde esta verdade é reconhecida e vivida, aí começa o domínio do espírito e da ordem moral.

Todo o nosso destino depende de conseguirmos defender esta dignidade moral do homem e todas as suas possibilidades no mundo da técnica. É precisamente na época da técnica e das ciências da natureza que encontramos uma tentação particularmente forte. A mentalidade tecnicista e naturalista produziu uma forma específica de certeza, fundada na verificação experimental e matemática. Ela concede ao homem uma certa libertação das superstições e um determinado poder sobre o mundo. Mas aqui reside também o perigo: considerar como racional e, por conseguinte, como a única realidade que merece ser levada a sério, apenas aquilo que pode ser demonstrado por meio da experiência e do cálculo. Isto significa

que já não há lugar para a moral nem para o sagrado. Ambos são relegados para o domínio do irracional.

Mas, quando isto acontece, quando a ética é reduzida à física, elimina-se do homem aquilo que lhe é mais próprio e deixa de haver verdadeira libertação; resta apenas a destruição. Temos de redescobrir continuamente aquilo que Kant compreendeu tão claramente: existem dois modos de razão, a razão teórica e a razão prática. Digamo-lo de forma simples: existe a razão físico-naturalista e existe a razão moral-religiosa. Não faz sentido considerar a razão moral como superstição ou mera irracionalidade apenas porque possui uma estrutura diferente e exprime os seus conhecimentos de forma diversa da razão físico-matemática. Pelo contrário, a forma mais elevada de racionalidade é precisamente aquela que, reconhecendo às ciências da natureza e à técnica o seu legítimo lugar humano, impede que elas se transformem em instrumentos de destruição do próprio homem. Kant chegou mesmo a falar da primazia da razão prática sobre a razão teórica, entendendo por isso que a razão moral permite ao homem reconhecer, na liberdade da sua consciência, as realidades mais profundas e decisivas. É precisamente aqui — acrescentamos nós — que se manifesta o facto de o homem ser imagem de Deus, aquilo que lhe permite ser mais do que simples «terra».^[13]

Demos mais um passo. A essência de uma imagem consiste em representar outra realidade. Quando contemplo uma imagem, reconheço, por exemplo, a pessoa ou a paisagem que ela representa. Ela remete sempre para algo que está para além de si mesma. O essencial de uma imagem não reside naquilo que ela é em si — tinta, tela, madeira ou pedra —, mas no facto de ultrapassar a sua própria materialidade para tornar presente uma realidade que ela própria não é. Assim, ser imagem de Deus significa, antes de mais, que o homem não pode existir fechado sobre si mesmo. Se o tentar, falha a sua própria vocação. Ser imagem de Deus significa ser referência. Significa um dinamismo que impele o homem para Aquele que é totalmente Outro. Significa possuir a capacidade de entrar em relação; esta é a capacidade verdadeiramente divina do homem.

Por isso, o homem torna-se tanto mais plenamente homem quanto mais sai de si mesmo, quanto mais é capaz de dizer «Tu» a Deus. À pergunta

sobre aquilo que distingue o homem do animal, sobre o que constitui a verdadeira novidade da sua existência, deve responder-se: o homem é o ser capaz de pensar Deus; é o ser capaz de rezar. Só encontra plenamente a sua identidade quando entra em relação com o seu Criador. É por isso que ser imagem de Deus significa igualmente que o homem é um ser da palavra e do amor; um ser orientado para o outro e chamado a oferecer-se ao outro, encontrando-se verdadeiramente a si mesmo nessa autêntica entrega.

A Sagrada Escritura permite-nos dar ainda um passo em frente, se seguirmos a nossa regra fundamental de que o sentido mais profundo do Antigo Testamento só se revela plenamente à luz do Novo. No Novo Testamento, Cristo é o novo Adão, o Adão definitivo, chamado imagem de Deus (cf., por exemplo, 1 Cor 15,44-49; Cl 1,15). Isto significa que só n'Ele recebemos a resposta plena à pergunta: «Que é o homem?» Só n'Ele se manifesta todo o alcance deste desígnio. Ele é o Homem definitivo, e a criação não passa de um primeiro esboço orientado para Ele.

Podemos, por isso, afirmar: o homem é o ser chamado a tornar-se irmão de Cristo. É a criatura chamada a tornar-se una com Cristo e, desse modo, una com o próprio Deus. Esta referência da criação a Cristo, do primeiro ao segundo Adão, significa que o homem é um ser em caminho, um ser em permanente passagem. Ainda não chegou a ser plenamente aquilo que é chamado a ser; deve tornar-se definitivamente ele mesmo. Surge já aqui, no centro da reflexão sobre a criação, o mistério pascal, o mistério do grão de trigo que morre. O homem deve tornar-se esse grão de trigo que morre com Cristo para poder verdadeiramente ressuscitar, levantar-se e tornar-se plenamente ele mesmo (cf. Jo 12,24).

O homem não pode ser compreendido apenas a partir da sua origem passada nem apenas a partir do momento presente. Está orientado para o seu futuro, porque só esse futuro revelará plenamente aquilo que ele é (cf. 1 Jo 3,2). Devemos olhar sempre para cada pessoa como alguém com quem Deus deseja partilhar a sua alegria. Devemos vê-la como aquele com quem somos chamados a formar um só corpo em Cristo, com quem um dia nos sentaremos à mesa de Abraão, Isaac e Jacob, à mesa de Jesus Cristo, para sermos seus irmãos e, n'Ele, irmãos de Jesus Cristo e filhos de Deus.

3. CRIAÇÃO E EVOLUÇÃO

Poder-se-ia agora dizer que tudo isto é belo e profundamente significativo. Mas não estará em total contradição com os conhecimentos das ciências da natureza acerca da origem do homem a partir do reino animal? Os espíritos mais lúcidos reconheceram há muito tempo que aqui não se trata de escolher entre uma coisa ou outra. Não devemos dizer: criação ou evolução. A formulação correta é: criação e evolução, porque cada uma responde a uma pergunta diferente.

O relato da terra e do sopro de Deus, que acabámos de escutar, não pretende explicar de que modo surgiu biologicamente o homem. Revela antes a sua origem mais profunda; explica o desígnio que está na sua base. Pelo contrário, a teoria da evolução procura descobrir e descrever os processos biológicos através dos quais se desenvolveu a vida. Mas, por si só, não pode explicar a origem do projeto «homem», nem a sua procedência interior, nem o significado do seu próprio ser. Encontramo-nos, portanto, diante de duas perguntas complementares, que não se excluem mutuamente.

Mas aproximemo-nos um pouco mais desta questão, porque o próprio desenvolvimento do pensamento, sobretudo ao longo dos últimos séculos, ajuda-nos a compreender melhor a unidade interna entre criação e desenvolvimento, entre fé e razão. Uma das grandes conquistas intelectuais do século XIX foi precisamente a descoberta da historicidade, do devir de todas as coisas. Compreendeu-se que aquilo que até então se considerava permanente era, na realidade, o resultado de um longo processo. Isto verificava-se não apenas no campo da antropologia, mas também nas ciências da natureza. Tornou-se claro que o universo não é um grande armazém onde todas as coisas foram colocadas já prontas, mas antes uma árvore viva que faz crescer continuamente os seus ramos em direção ao céu. Esta visão geral do mundo foi, muitas vezes, interpretada de forma fantasiosa; contudo, à medida que a investigação avança, surgem explicações cada vez mais sólidas acerca da maneira como deve ser entendida. Gostaria apenas de fazer uma breve referência a um desses desenvolvimentos, recorrendo a Jacques Monod que, sendo simultaneamente um cientista de grande prestígio e um declarado adversário da fé na criação, constitui uma testemunha insuspeita.^[14]

Parecem-me particularmente importantes duas observações que este autor sublinha. A primeira é a seguinte: na realidade não existe apenas a necessidade. Não é possível deduzir de forma absolutamente necessária tudo o que existe no universo, nem explicar todas as coisas como consequência inevitável de outras, como pretendiam Laplace ou Hegel. Não existe uma fórmula da qual tudo decorra necessariamente. No mundo existe não apenas necessidade, mas também acaso, afirma Monod. Como cristãos, devemos ir mais longe e dizer: existe liberdade. Mas voltemos ao pensamento de Monod. Ele chama a atenção para duas realidades extraordinárias que, segundo as probabilidades, praticamente não deveriam existir. A primeira é a vida. Segundo as leis da física, a vida poderia surgir, mas seria extremamente improvável que surgisse. Acrescenta mesmo que a probabilidade matemática é praticamente nula, de tal modo que se poderia admitir que este acontecimento extraordinariamente improvável — a vida — só ocorreu uma única vez na Terra.^[15]

A segunda realidade que poderia existir, mas cuja existência seria igualmente quase impossível, é esse misterioso ser chamado homem. Também aqui Monod conclui, como cientista, que a sua aparição foi tão improvável que só poderia ter acontecido uma única vez. «Nós somos um acaso», afirma ele. «Na lotaria saiu-nos o número premiado e devemos comportar-nos como alguém que, inesperadamente, ganhou o prémio máximo.»^[16] Com a linguagem própria da ciência, exprime assim aquilo que a tradição cristã designava por contingência e transformava em oração: eu não tinha de existir, mas existo, porque Tu, ó Deus, me quiseste.

Monod substitui Deus pelo acaso; é a lotaria que nos fez aparecer. Mas, se fosse realmente assim, seria legítimo perguntar se poderíamos considerar isso uma verdadeira sorte. Há pouco tempo, um taxista dizia-me que conhece cada vez mais jovens que afirmam: «Ninguém me perguntou se eu queria nascer.» E um professor contou-me que, ao tentar ensinar a uma criança a gratidão para com os pais, lhe disse: «Deves-lhes a vida.» A criança respondeu-lhe: «Não lhes devo nada.» Ela não considerava a existência humana um prémio de lotaria. E, na verdade, se foi apenas um acaso cego que nos lançou para o oceano do nada, talvez haja mais razões para considerar isso uma desgraça do que uma felicidade. Só se sabemos que existe Alguém que não jogou cegamente na lotaria, que não somos

fruto do acaso, mas da liberdade e do amor, podemos dizer que nós, os seres não necessários, recebemos o dom maravilhoso de existir; que ser homem é um presente.

Passemos agora à questão da evolução e dos seus mecanismos. A microbiologia e a biologia proporcionaram descobertas verdadeiramente revolucionárias. Aproximam-se cada vez mais do mistério profundo da vida, procurando decifrar a sua linguagem secreta para compreender o que ela realmente é. Descobriram, por exemplo, que um organismo e uma máquina podem ser comparados sob diversos aspetos. Ambos executam um projeto, um plano previamente concebido, racional, coerente e funcional. Ambos funcionam graças a uma estrutura cuidadosamente organizada, cuja lógica pode ser compreendida pelo pensamento humano.

Mas, para além destas semelhanças, existem diferenças decisivas. A primeira, relativamente secundária, consiste em que o projeto inscrito num organismo é incomparavelmente mais inteligente e mais ousado do que o da máquina mais aperfeiçoada. Comparadas com o organismo vivo, as máquinas revelam-se construções bastante rudimentares. A segunda diferença é muito mais profunda: o projeto de um organismo move-se a si próprio a partir do seu interior; não necessita, como a máquina, de ser acionado do exterior. Finalmente, há uma terceira diferença: o organismo possui a capacidade de se reproduzir, de se renovar e de transmitir o projeto que ele próprio é. Por outras palavras, possui a faculdade da reprodução, graças à qual uma nova vida perfeita pode surgir.^[17]

Surge aqui uma realidade totalmente inesperada e de enorme importância, que Monod designa como o «aspeto platónico» do mundo. Quer com isto dizer que não existe apenas um processo de transformação contínua; existe também algo de permanente, ideias eternas que iluminam a realidade e constituem os seus princípios orientadores constantes. Existe uma permanência tão profundamente inscrita na natureza que cada organismo reproduz fielmente o seu modelo, o projeto que ele próprio é. Um organismo — afirma Monod — possui uma constituição conservadora. Reproduz-se exatamente a si mesmo. E exprime-o nestes termos: para a biologia moderna, a evolução não é propriamente uma característica dos

seres vivos; aquilo que os caracteriza é antes a sua permanência: reproduzem-se e conservam intacto o seu projeto.^[18]

Segundo Monod, o caminho da evolução explica-se pelo facto de, durante o processo de reprodução do projeto, ocorrerem erros de transmissão. E, como a natureza é conservadora, esses erros, uma vez surgidos, reproduzem-se também, acumulando-se uns sobre os outros, de tal modo que, da soma desses erros, pode nascer algo de novo. E Monod conclui, de forma surpreendente: foi assim que surgiu toda a biosfera; foi assim que surgiu também o homem, como produto de erros fortuitos.

Que podemos responder a esta explicação? Compete às ciências da natureza explicar por que mecanismos a árvore da vida se reproduz em cada indivíduo e como vão surgindo novos ramos. Essa não é tarefa da fé. Mas nós temos, e devemos ter, a coragem de afirmar: os grandes projetos da vida não são fruto do acaso nem do erro. Também não são produto de uma seleção à qual se atribuem predicados divinos, pois isso não passa de um mito moderno, ilógico e anticientífico. Os grandes projetos da vida remetem-nos para uma Razão criadora; mostram-nos hoje, com uma clareza e um esplendor ainda maiores do que nunca, o Espírito criador.

Por isso podemos dizer hoje, com renovada alegria e firme convicção: sim, o homem é um projeto de Deus. Só o Espírito criador foi suficientemente poderoso, suficientemente livre e suficientemente audaz para conceber este projeto. O homem não é um erro; foi querido como fruto do amor. Ele pode descobrir em si mesmo, no admirável projeto que ele próprio é, a linguagem do Espírito criador, que o interpela e lhe dá a força para responder: «Sim, Pai, Tu quiseste-me.»

Depois de os soldados romanos terem flagelado Jesus e O terem coroado de espinhos, conduziram-n'O à presença de Pilatos. Aquele rude militar ficou profundamente impressionado diante daquele homem desfigurado e destruído e apresentou-O à multidão, apelando à sua compaixão, com estas palavras: «*Idou ho ánthrōpos!*» — «*Ecce homo.*» Habitualmente traduzimos: «Eis o homem.»

No pensamento de Pilatos, estas palavras eram a expressão do cinismo de quem queria dizer: orgulhamo-nos de ser homens, mas olhai para este

miserável; eis o homem! Vede como ele é pequeno, desprezível e frágil! Contudo, o evangelista São João reconheceu nestas palavras de um cínico uma verdadeira profecia, e foi assim que o cristianismo as recebeu. Sim, Pilatos tinha razão ao dizer: «Eis o homem!» É em Jesus Cristo que podemos ler quem é verdadeiramente o homem, qual é o projeto de Deus para ele e como devemos olhar para a humanidade.

Em Jesus flagelado podemos contemplar até onde pode chegar a miséria, a pequenez e a degradação do homem. N'Ele podemos ler toda a história do ódio e do pecado humanos. Mas, ainda mais profundamente, podemos ler n'Ele e no seu amor sofredor por nós a resposta de Deus: sim, este é o homem, amado por Deus até ao ponto de ser lançado ao pó da terra; amado por Deus de tal modo que Ele o acompanha até ao derradeiro opróbrio da morte. Mesmo na sua extrema humilhação continua a ser aquele que foi chamado por Deus, o irmão de Jesus Cristo, destinado a participar eternamente no amor de Deus.

A pergunta «Que é o homem?» encontra a sua resposta no seguimento de Cristo. Caminhando atrás d'Ele, podemos aprender, dia após dia, o que significa amar com paciência, sofrer com amor e descobrir aquilo que o homem é e aquilo a que é chamado a tornar-se.

Neste tempo da Quaresma, queremos voltar o nosso olhar para Aquele que Pilatos e a Igreja colocam diante de nós. Ele é o Homem. Peçamos-Lhe que Se digne ensinar-nos a ser e a tornar-nos verdadeiramente homens. *Âmen.*

QUARTA HOMILIA

PECADO Y REDENCIÓN

Mas a serpente, o mais astuto de todos os animais do campo que o Senhor Deus tinha feito, disse à mulher: «Então Deus disse que não podíeis comer de nenhuma árvore do jardim?» A mulher respondeu à serpente: «Podemos comer do fruto das árvores do jardim; mas, quanto ao fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: “Não comais dele, nem sequer lhe toqueis, para não morrerdes.”» Então a serpente disse à mulher: «Não, não morrereis. Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal.» A mulher viu que a árvore era boa para comer, agradável à vista e desejável para adquirir sabedoria; tomou do seu fruto e comeu; deu também ao seu marido, que estava com ela, e ele comeu. Abriram-se então os olhos de ambos e perceberam que estavam nus; coseram folhas de figueira e fizeram cinturas para se cobrirem. Ouviram depois o Senhor Deus, que passeava pelo jardim à brisa do entardecer, e o homem e a sua mulher esconderam-se da sua presença, no meio das árvores do jardim. Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: «Onde estás?» Ele respondeu: «Ouvi a tua voz no jardim e tive medo, porque estava nu; por isso escondi-me.» Deus perguntou-lhe: «Quem te fez saber que estavas nu? Terás comido da árvore de que te proibi comer?» O homem respondeu: «A mulher que me deste por companheira deu-me do fruto da árvore, e eu comi.» Então o Senhor Deus perguntou à mulher: «Porque fizeste isso?» A mulher respondeu: «A serpente enganou-me, e eu comi.» ... Ao homem disse: «Porque deste ouvidos à tua mulher e comeste da árvore de que te ordenei: “Não comas dela”, maldita será a terra por tua causa; com esforço tirarás dela o alimento durante todos os dias da tua vida. Ela produzirá espinhos e cardos, e comerás as ervas do campo. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra, de onde foste tomado; porque és pó e ao pó voltarás.» ... O Senhor Deus disse então: «Eis que o homem se tornou como um de Nós, conhecendo o bem e o mal. Não vá agora estender a mão, tomar também da árvore da vida, comer dela e viver para sempre.» E o Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, para cultivar a terra de que fora tirado. Expulsou o homem e colocou, a oriente do jardim do Éden, querubins e a

espada flamejante que girava em todas as direções, para guardar o caminho da árvore da vida.

1. SOBRE O TEMA DO PECADO [19]

Quando, terminado o Sínodo dos Bispos dedicado ao tema da família, discutíamos em pequenos grupos os possíveis temas para o sínodo seguinte, detivemo-nos nas palavras com que Marcos inicia o seu Evangelho e nas quais resume toda a pregação de Jesus: «Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo; convertei-vos e acreditai no Evangelho» (Mc 1,15). Um dos bispos começou então a refletir sobre estas palavras e disse que tinha a impressão de que, havia já muito tempo, este anúncio fundamental de Jesus fora, na prática, dividido em duas partes. Falamos muito, e com gosto, da evangelização e da Boa Nova, procurando tornar o cristianismo atraente para os homens; mas quase já ninguém — dizia ele — se atreve a proclamar este apelo profético: «Convertei-vos!»

Quase já ninguém ousa anunciar este chamamento fundamental do Evangelho, pelo qual o Senhor quer levar cada um de nós a reconhecer-se pessoalmente como pecador e devedor, a fazer penitência e a mudar de vida. O nosso irmão acrescentou ainda que tinha a impressão de que a pregação cristã dos nossos dias se assemelha a uma gravação de uma sinfonia da qual tivessem sido cortados os primeiros compassos do tema principal; a sinfonia ficaria mutilada e o seu desenvolvimento tornar-se-ia incompreensível.

Tocávamos, de facto, num ponto extremamente delicado da nossa situação histórico-cultural. O tema do pecado tornou-se, no nosso tempo, um verdadeiro tabu. A pregação religiosa procura evitá-lo tanto quanto possível. O teatro e o cinema utilizam frequentemente esta palavra de forma irónica ou como elemento de divertimento. A psicologia e a sociologia tentam esvaziá-la de sentido, reduzindo-a a uma ilusão ou a um complexo. Até o próprio direito procura repetidamente dispensar a noção de culpa, substituindo-a por categorias sociológicas que reduzem os conceitos de bem e de mal a simples estatísticas e substituem essa distinção pela diferença entre comportamento normal e comportamento desviante.

Daqui resulta que também as proporções estatísticas podem mudar de significado: aquilo que hoje é considerado desvio poderá amanhã tornar-se a norma. Não seria, então, melhor transformar o desvio em normalidade? Com esta redução ao puramente quantitativo perde-se inevitavelmente o sentido do moral. E isto só seria lógico se o homem não possuísse uma medida que lhe fosse dada previamente, e não inventada por ele próprio, uma medida que brota do mais íntimo da bondade da criação.

Chegamos assim ao verdadeiro centro da questão. O homem contemporâneo já não conhece essa medida; mais ainda, nem sequer a quer conhecer, porque a considera uma ameaça à sua liberdade. Vêm-nos então à memória as palavras da judia francesa Simone Weil, que escreveu um dia: «A experiência do bem adquire-se praticando-o... Se se pratica o mal, já não se pode conhecer o bem, porque o mal foge da luz.»^[20] Só conheceremos verdadeiramente o mal se não o praticarmos.

É assim que o tema do pecado se tornou um tema reprimido. Contudo, precisamente por isso, continua a manifestar-se, revelando que permanece verdadeiro. Parece-me muito significativa a agressividade sempre prestes a explodir que hoje experimentamos tão claramente na nossa sociedade; essa permanente disposição para insultar o outro, responsabilizando-o pelas nossas próprias desgraças, culpando a sociedade por tudo e pretendendo transformar o mundo pela violência.

Parece-me que tudo isto só pode ser compreendido como expressão da verdade reprimida da culpa, que o homem não quer reconhecer. Mas, como essa culpa continua presente, torna-se necessário aceitá-la ou tentar destruí-la. E porque é assim — porque o homem pode reprimir a verdade, mas não eliminá-la, adoecendo precisamente por causa dessa «verdade reprimida» —, uma das missões do Espírito Santo consiste em «convencer o mundo quanto ao pecado» (Jo 16,8).

Não se trata, de modo algum, de tornar a vida do homem amarga, cercando-o de mandamentos e proibições; trata-se, antes, de o conduzir à verdade para que possa ser salvo. O homem só pode encontrar a salvação quando se torna verdadeiro, quando deixa de reprimir e de esmagar a verdade. O terceiro capítulo do Génesis, que serve de base a esta meditação, constitui um momento da ação do Espírito Santo que atravessa toda a

história. Ele convence o mundo e cada um de nós do pecado, não para nos humilhar, mas para nos tornar verdadeiros, para nos curar, para nos redimir.

2. OS LIMITES E A LIBERDADE DO HOMEM

Este texto revela-nos uma verdade que ultrapassa a nossa própria compreensão, sobretudo através de duas imagens grandiosas: a do jardim, à qual pertence a imagem da árvore, e a da serpente. O jardim é a imagem de um mundo que constitui morada para o homem e não uma selva selvagem, um perigo ou uma ameaça. É uma habitação que acolhe, alimenta e sustenta. Exprime um mundo que traz em si os traços do espírito; um mundo feito segundo a vontade do Criador. Aqui convergem dois movimentos. O primeiro consiste em que o homem não explora o mundo, não o transforma em propriedade exclusivamente sua, arrancando-o à vontade criadora de Deus; antes reconhece nele um dom do Espírito e desenvolve-o segundo o fim para o qual foi criado. Assim se manifesta, pelo contrário, que o mundo, unido ao seu Senhor, deixa de ser ameaça para se tornar dom e presente. É um sinal da bondade unificadora e salvadora de Deus.

A imagem da serpente provém dos cultos orientais da fertilidade. Ela é, antes de mais, o símbolo das religiões da fertilidade que, durante séculos, constituíram para Israel a grande tentação: o perigo de abandonar a Aliança e de se integrar na história religiosa dos povos circundantes. A serpente fala assim ao homem através desses cultos: «Não sigas esse Deus distante, que nada tem para te oferecer. Não permaneças fiel à Aliança, que é um caminho longo e te impõe tantas limitações. Entra na corrente da vida, na sua embriaguez e no seu êxtase; só assim participarás verdadeiramente da realidade da vida e da sua imortalidade.»^[21]

Na época em que o relato do paraíso adquiriu a sua forma literária definitiva, Israel encontrava-se gravemente ameaçado pela fascinação que essas religiões exerciam sobre os sentidos e sobre o espírito, correndo o risco de esquecer e relegar para segundo plano o Deus, aparentemente tão distante, da promessa e da criação. Compreenderemos muito melhor este texto se o lermos à luz da história que conhecemos através dos relatos do profeta Elias: «A mulher viu que a árvore era boa para comer, agradável à

vista e desejável para alcançar a sabedoria» (Gn 3,6). Naquelas religiões, a serpente era símbolo da sabedoria que dominava o mundo e da fertilidade pela qual o homem mergulhava na corrente divina da vida, experimentando por momentos uma união com o seu poder divino. Deste modo, a serpente tornava-se também o símbolo da sedução que essas religiões exerciam sobre Israel, afastando-o da misteriosa vontade do Deus da Aliança.

No espelho da tentação de Israel, a Sagrada Escritura apresenta a tentação de Adão como a essência da tentação e do pecado de todos os tempos. A tentação não começa com a negação de Deus nem com a queda num ateísmo declarado. A serpente não nega Deus; começa antes por uma informação aparentemente sensata, mas que, na realidade, deforma a verdade. Introduz o homem nessa deformação e, arrancando-o da confiança, conduz-o à desconfiança: «Então não podeis comer de nenhuma árvore do jardim?» Não há aqui uma negação de Deus, mas uma suspeita lançada sobre a Aliança, sobre a comunhão da fé, da oração e dos mandamentos, na qual vivemos a partir do Deus da Aliança.

Já é muito despertar a suspeita contra a Aliança, semear a desconfiança, apresentar a obediência à Aliança como uma escravidão que nos afasta das verdadeiras promessas da vida. É relativamente fácil convencer o homem de que essa Aliança não é um dom nem um presente, mas a expressão da inveja de um Deus que lhe quer roubar a liberdade e as coisas mais belas da existência. A partir destas suspeitas, o homem entra num caminho em que pretende construir por si mesmo o seu próprio mundo. Por outras palavras: aqui está contida a proposta de que o homem não aceite os limites da sua existência; que deixe de considerar como vinculativos os limites entre o bem e o mal e os limites da ordem moral, julgando que pode — e deve — libertar-se deles.^[22]

Esta suspeita lançada sobre a Aliança e, com ela, o convite dirigido ao homem para se libertar dos seus limites percorrem, sob múltiplas formas, toda a história e continuam a marcar profundamente também o nosso tempo.^[23] Mencionarei apenas duas dessas formas: a estética e a técnica.

Começemos pela forma estética. Ela parte da pergunta: «O que é permitido à arte?» A resposta parece extremamente simples: é permitido

tudo aquilo que possa ser considerado «arte». A única regra é ser verdadeiramente arte. E só existe uma falta possível: a falta de qualidade artística, a incapacidade criadora. Consequentemente, não existem livros bons ou maus, mas apenas livros bem ou mal escritos; não existem filmes bons ou maus, e assim por diante. O bem e a moral deixam de contar, porque — assim se afirma — «arte» deriva de «poder».^[24] Tudo o resto seria uma violência contra a própria arte.

É impressionante a força persuasiva desta argumentação! Mas ela significa também que existe um domínio em que o homem pode ultrapassar todos os seus próprios limites. Quando cria arte, já não existem limites; pode fazer tudo aquilo que é capaz de fazer. E isto significa, finalmente, que a medida do homem passa a ser o seu poder, e não o seu ser; não o bem nem o mal. Aquilo que ele consegue fazer, considera-se por esse simples facto permitido.

A importância de tudo isto torna-se ainda mais evidente na segunda variante: a técnica. Trata-se, no fundo, de uma variante da mesma conceção e da mesma lógica, pois também a palavra grega *techné* é traduzida em alemão por *Kunst* («arte»), termo que se relaciona com *können* («poder», «ser capaz»)^[25] Volta, por isso, a colocar-se a mesma pergunta: «O que é permitido à técnica?» Há muito que a resposta parece evidente: é permitido tudo aquilo que é tecnicamente possível. A única falha concebível é a falha técnica.

Robert Oppenheimer conta que, quando os físicos compreenderam as possibilidades da bomba atômica, a consideraram algo *technically sweet*, tecnicamente fascinante; exerceu sobre eles uma atração irresistível. Era a possibilidade técnica de querer e de realizar o poder. O último comandante de Auschwitz, Rudolf Höss, escreveu no seu diário que o campo de extermínio constituía uma obra-prima da técnica. O projeto concebido pelo ministério consistia em calcular a capacidade dos crematórios e a eficiência do combustível, coordenando tudo de tal maneira que pudessem funcionar sem interrupção. O plano era tão perfeito e tão fascinante do ponto de vista técnico que parecia justificar-se por si mesmo.^[26]

Poderíamos multiplicar estes exemplos. Todos os horrores, cujo progresso crescente contemplamos hoje com desconcerto e, no fim de contas, quase com indiferença, têm a mesma origem comum. Perante as consequências destes princípios, deveríamos compreender novamente que tudo isto constitui um engano de Satanás, que pretende destruir o mundo e o homem. Temos de reconhecer que o homem não pode ser reduzido ao simples domínio da arte ou da técnica. Em tudo aquilo que faz, faz-se também a si mesmo. Por isso, ele próprio, a criação, o bem e o mal permanecem sempre como medida das suas ações. Se renega essa medida, engana-se a si mesmo. Não conquista a liberdade; opõe-se à verdade. E, desse modo, destrói-se a si mesmo e destrói o mundo.

Eis o primeiro e mais fundamental ensinamento que a história de Adão nos oferece acerca da essência da culpa humana e da existência de todos nós. A ordem da Aliança torna-se suspeita; torna-se suspeito também o Deus próximo da Aliança; tornam-se suspeitos os limites entre o bem e o mal, a medida interior do ser humano e da sua condição de criatura. Podemos dizer, nesta perspetiva, que o conteúdo mais profundo do pecado consiste no facto de o homem querer negar a sua condição de criatura, porque não aceita a medida nem os limites que essa condição implica. Não quer ser criatura, não quer ser medido, nem quer depender de ninguém.

Interpreta a sua dependência do amor criador de Deus como heteronomia; mas considera a heteronomia uma forma de escravidão da qual é necessário libertar-se. Assim, pretende tornar-se deus. Porém, no momento em que tenta fazê-lo, tudo se perverte. Perverte-se a relação do homem consigo mesmo; perverte-se a relação com os outros. Para aquele que quer ser deus, o outro transforma-se num limite, num concorrente e numa ameaça. As relações humanas convertem-se em acusações recíprocas e em luta, tal como a narrativa do paraíso descreve magistralmente no diálogo de Deus com Adão e Eva (cf. Gn 3,8-13).

Finalmente, perverte-se também a relação com o mundo, que passa a ser visto apenas como objeto de exploração e de destruição. O homem que considera escravidão a sua dependência do Amor supremo e que pretende negar a verdade da sua condição de criatura não alcança a liberdade; destrói a verdade e o amor. Não se torna deus — porque isso lhe é impossível —,

mas transforma-se numa caricatura de deus, num pseudo-deus; torna-se escravo de um poder que acaba por o esmagar. O pecado é, em última análise — e isto torna-se agora evidente —, uma renúncia à verdade.

Deste modo compreendemos também o sentido daquelas misteriosas palavras: «Se comerdes dele» — isto é, se negardes os limites, se recusardes aceitar uma medida — «morrereis» (cf. Gn 3,3). Isto significa que o homem que nega os limites entre o bem e o mal, a medida interior da criação, nega e abandona a verdade. Vive na mentira e na irreabilidade. A sua vida torna-se apenas uma aparência; fica sob o domínio da morte. E nós, que vivemos num mundo marcado pela mentira e pela negação da vida,^[27] sabemos bem que existe esse domínio da morte que transforma a própria vida numa negação da vida, numa existência já morta.

3. O PECADO ORIGINAL

À descrição do pecado que acabámos de considerar, a narrativa do Génesis acrescenta ainda outro elemento fundamental. O pecado não é apresentado como uma realidade genérica, como uma possibilidade abstrata, mas como um acontecimento concreto: o pecado de alguém, de Adão, que está na origem da humanidade e a partir do qual se desenvolve toda uma história de pecado. A narrativa mostra-nos que um pecado conduz a outro e que todos os pecados da história estão ligados entre si.

A teologia encontrou para esta realidade uma expressão que pode ser facilmente mal compreendida e que, por isso, se revela pouco feliz: «pecado original». Que significa realmente esta expressão? Nada nos parece hoje mais estranho — e até mais absurdo — do que a afirmação de um pecado original, porque, segundo a nossa forma atual de pensar, a culpa só pode ser algo estritamente pessoal. Deus não governa um campo de concentração onde as pessoas são tratadas por clãs ou grupos; é o Deus livre do amor, que chama cada um pelo seu nome. Que significa, então, corretamente entendida, a expressão «pecado original»?

Para encontrarmos aqui uma resposta, é necessário, antes de mais, reaprendermos a compreender o homem. Temos de ter bem presente que nenhum ser humano está fechado sobre si mesmo, que ninguém pode viver

apenas por si e para si. Não recebemos a vida apenas no momento do nascimento; recebemo-la de fora, de outro que não somos nós e a quem, no entanto, pertencemos. O homem não possui o seu eu apenas em si mesmo; possui-o também fora de si. Vive naqueles que ama; vive naqueles de quem recebe a vida e para quem existe. O homem é relação e só nessa relação possui verdadeiramente a sua vida e a sua identidade. Eu, sozinho, não sou verdadeiramente eu; torno-me eu apenas no tu, e é no tu que encontro o meu verdadeiro ser. Ser plenamente homem significa viver na relação do «de quem» e do «para quem» vivo.

Ora, o pecado consiste precisamente em romper e destruir essa relação. O pecado é a negação da relação, porque pretende fazer do homem um deus. É perda da referência, desordem da relação e, por isso mesmo, não permanece encerrado no eu individual. Se destruo a relação, esse processo — o pecado — atinge também os outros que participam dessa mesma rede de relações, atinge o conjunto da humanidade. Por isso, o pecado é sempre um «contágio do pecado», que afeta os outros, perverte o mundo e o destrói. E, sendo assim, podemos dizer: se a estrutura relacional do ser humano ficou desordenada desde o princípio, então cada homem entra, desde o seu nascimento, num mundo marcado por essa perturbação das relações.

Com o dom de ser homem, que é bom, cada pessoa recebe também um mundo atingido pelo pecado. Cada um de nós entra numa trama de relações falseadas. Por isso mesmo, desde o princípio, todos nos encontramos perturbados nas nossas relações, porque não as recebemos tal como deveriam ser. O pecado apodera-se do homem, e o homem acaba por o praticar.

Torna-se assim evidente que o homem não pode redimir-se a si próprio. O erro fundamental da sua existência consiste em querer viver apenas para si mesmo. Só poderemos ser redimidos — isto é, tornar-nos verdadeiramente livres e plenamente humanos — se deixarmos de querer ser deuses, se renunciarmos à loucura da autonomia absoluta e da autossuficiência. Só poderemos ser redimidos, isto é, tornar-nos verdadeiramente nós mesmos, quando recebermos e acolhermos as relações

autênticas com os outros homens. Mas isso depende de que a ordem da criação seja restabelecida, precisamente no ponto em que foi desfigurada.

Uma vez que as relações da criação foram perturbadas, só o Criador pode ser também o Salvador. Só podemos ser redimidos se Aquele de quem nos afastámos vier ao nosso encontro e nos estender a mão. Só sendo amados somos redimidos; e só o amor de Deus pode purificar o amor humano desordenado e reconstruir esse tecido de relações que foi arrancado às suas próprias raízes.

4. A RESPOSTA DO NOVO TESTAMENTO

Assim, o relato veterotestamentário sobre as origens do homem conduz-nos, através das suas perguntas e das suas esperanças, para Aquele em quem Deus assumiu sobre Si a nossa desmedida, entrando no nosso mundo para que pudéssemos voltar a ser verdadeiramente nós mesmos.

A resposta do Novo Testamento ao relato do pecado original encontra-se resumida, da forma mais breve e mais vigorosa, no hino pré-paulino que São Paulo cita no segundo capítulo da Carta aos Filipenses. Com razão, a liturgia da Igreja colocou este texto no centro da liturgia quaresmal, um dos tempos mais santos do ano litúrgico.

«Tende entre vós os mesmos sentimentos que havia em Cristo Jesus. Ele, que era de condição divina, não considerou como um privilégio o ser igual a Deus; mas aniquilou-Se a Si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-Se semelhante aos homens. Aparecendo como homem, humilhou-Se a Si mesmo, fazendo-Se obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso Deus O exaltou acima de tudo e Lhe deu o Nome que está acima de todo o nome, para que ao Nome de Jesus se dobre todo o joelho, no Céu, na Terra e nos abismos, e toda a língua proclame que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai» (Fl 2,5-11; cf. Is 45,23).

Não podemos deter-nos agora numa reflexão pormenorizada sobre este texto tão rico e tão profundo. Limitar-nos-emos a considerar a sua relação com a narrativa do pecado original, à qual ele faz, sem dúvida, referência, embora pareça ter diante dos olhos uma tradição diferente da transmitida em Génesis 3 (cf., por exemplo, Job 15,7-8).^[28] Jesus Cristo refaz o

caminho de Adão, mas em sentido inverso. Ao contrário de Adão, Ele é «como Deus». Mas este ser-como-Deus, esta igualdade com Deus, consiste precisamente em ser Filho e, portanto, em viver numa relação total com o Pai. «O Filho não pode fazer nada por Si mesmo.» Assim, Aquele que é verdadeiramente igual a Deus não se encerra na sua autonomia, isto é, na ausência de limites do seu poder e da sua vontade. Percorre o caminho oposto: faz-Se totalmente obediente; faz-Se servo. E, porque não segue o caminho do poder, mas o do amor, pode penetrar até na mentira de Adão, descer até à morte e, desse modo, restaurar a verdade e devolver-nos a vida.

Cristo é, assim, o novo Adão, com quem tem início a nova humanidade. Ele, que no mais profundo do seu ser é relação e cujo próprio ser consiste em ser relação, Ele, o Filho, restabelece a relação. Os seus braços abertos são a relação aberta que permanece para sempre diante de nós. A cruz, lugar da sua obediência, é a nossa verdadeira árvore da vida. Cristo é a imagem oposta à serpente, como nos diz São João no seu Evangelho (Jo 3,14). Desta árvore já não procede a palavra da tentação, mas a palavra do amor que salva; a palavra da obediência, pela qual o próprio Deus Se fez obediente, oferecendo-nos a sua obediência como espaço de verdadeira liberdade.

A cruz é a nova árvore da vida, à qual voltámos a ter acesso. Pela sua paixão, Cristo arrebatou a espada flamejante, atravessou o fogo e fez da cruz o verdadeiro eixo do mundo. É por isso que a Eucaristia, enquanto presença da cruz, é a árvore permanente da vida colocada no meio de nós, convidando-nos continuamente a receber o verdadeiro fruto da vida.

Tudo isto significa também que a Eucaristia nunca pode reduzir-se a uma simples celebração comunitária. Recebê-la, comer da árvore da vida, significa acolher o Senhor crucificado; isto é, aceitar a sua forma de viver, a sua obediência, o seu «sim», a medida própria da nossa condição de criaturas. Significa acolher o amor de Deus, que é a nossa verdade; aceitar aquela dependência de Deus que está tão longe de ser heteronomia como a filiação não é heteronomia para um filho.

Que este tempo da Quaresma nos ajude a abandonar as nossas negações, as suspeitas em relação à Aliança de Deus, a recusa dos limites e a mentira da nossa pretensa «autodeterminação», para caminharmos em direção à árvore da vida, que é a nossa medida e a nossa esperança. Que ressoe

novamente em nós toda a palavra de Jesus: «O Reino de Deus está próximo. Converti-vos e acreditai no Evangelho» (Mc 1,15).

CONSEQUÊNCIAS DA FÉ NA CRIAÇÃO

G. K. Chesterton, que tantas vezes encontrou formulações felizes, descobriu um aspeto decisivo da obra de São Tomás de Aquino ao observar que, se tivéssemos de lhe atribuir um apelativo segundo o costume da Ordem Carmelita — «do Menino Jesus», «da Mãe de Deus», etc. —, deveríamos chamar-lhe *Thomas a Creatore*, «Tomás do Criador».^[29] O Criador e a criação constituem o núcleo do seu pensamento teológico; e há boas razões para defender que a reflexão cristã sobre a herança da Antiguidade só alcançou plenamente o seu objetivo graças à compreensão intelectual integral da fé na criação. Neste sentido, encontramos o tema da criação numa celebração litúrgica de São Tomás. Contudo, na nossa atual situação teológica, este tema encontrava-se, até há pouco tempo, bastante distante, do mesmo modo que Tomás e a sua teologia se tinham tornado muito estranhos para nós.

Na discussão teológica dos últimos anos — ou, melhor, das últimas décadas —, o tema da criação desempenhou, de facto, um papel muito reduzido.^[30] Parecia tratar-se de uma questão sem especial relevância; quando muito, era discutida, num ou noutro aspeto particular, como problema da compatibilidade entre a fé e a evolução, questão que, pela sua própria estrutura interna, tendia a concentrar-se no problema do homem. Haverá, afinal, no homem um domínio específico que só possa ser explicado pela teologia, ou deverá ele, bem vistas as coisas, ser considerado exclusivamente a partir das ciências da natureza? Mas até esta pergunta acabou por ser relegada para segundo plano, porque parecia pouco prática para uma teologia que procurava cada vez mais a sua verdade na práxis, e não no problema, aparentemente insolúvel: «Que somos nós?» Isto é: «Que podemos fazer?»

Só nos últimos anos a doutrina da criação começou a adquirir uma atualidade inesperada. A concentração do homem no fazer, na construção de um mundo novo, próprio e apenas limitadamente melhor, tornou cada vez mais perceptível a resistência oferecida pela criação. A criação de Deus e a própria «natureza» defendem-se contra a ilimitada capacidade criadora do homem, que pretende considerar o mundo existente como simples matéria

para a sua própria criação. Mas, de repente, a criação produzida pelo homem já não lhe aparece como a sua esperança — talvez como a sua única esperança —, mas, pelo contrário, como uma ameaça mediante a qual ele serra o ramo sobre o qual está sentado; e a criação existente revela-se-lhe como o refúgio para o qual volta novamente o olhar.

Por uma inversão radical, a doutrina cristã da criação passou a ser considerada a causa da exploração do mundo. A própria criação, que até agora era um tema da razão teórica, um tema a que poderíamos chamar «objetivo», já não pode, na prática, continuar a ser posta de lado.^[31] A redenção não pode realizar-se sem a criação nem contra a criação. Surge, assim, a pergunta de saber se, afinal, a criação não será a única verdadeira redenção. Começamos a compreender claramente que não podemos responder de modo correto à pergunta «Para onde vamos?», se pusermos de lado a pergunta «De onde vimos?»; compreendemos que respondemos de maneira falsa e funesta à pergunta «Que podemos fazer?», quando nos dispensamos de perguntar «Quem somos nós?» Isto significa que as perguntas acerca do ser e acerca da nossa esperança são inseparáveis.

Com o novo despertar e a redescoberta da doutrina da criação, abre-se diante de nós um vasto campo de perguntas e de tarefas, do qual, neste discurso, só podemos dar os primeiros passos. Tentarei apresentar apenas alguns fragmentos, cuja ligação interna só me é possível indicar de modo esquemático. Será melhor apresentar como solução uma tarefa ainda por realizar do que desenvolver uma síntese aparentemente perfeita. Se quisermos penetrar de maneira positiva na fé na criação, partindo do seu conteúdo fundamental e dos seus ensinamentos, teremos, antes de mais, de superar o seu obscurecimento, que já anteriormente assinalámos no diagnóstico da nossa atual situação teológica.

1. A REPRESSÃO DA FÉ NA CRIAÇÃO NO PENSAMENTO ATUAL

O obscurecimento da fé na criação, que acabou por conduzir ao seu quase completo desaparecimento do horizonte, está intimamente relacionado com o espírito da modernidade. Constitui uma parte fundamental daquilo que configura intelectualmente a época moderna. Poderíamos dizer que os fundamentos da modernidade são,

simultaneamente e enquanto tais, os fundamentos do desaparecimento da «criação» do horizonte da evolução. Neste sentido, o nosso tema introduz-nos no drama da modernidade enquanto tal e na crise dos nossos dias, que é também a crise da própria consciência moderna.

A mudança brusca que conduziu da Idade Média a uma nova concepção espiritual manifesta-se, durante os séculos XV e XVI, de três maneiras e representa, simultaneamente, um correspondente afastamento da fé na criação. Devemos mencionar, em primeiro lugar, a filosofia de Giordano Bruno. À primeira vista, poderá parecer estranho atribuir-lhe o obscurecimento da fé na criação, uma vez que foi ele quem promoveu a nova descoberta do cosmos e da sua divindade. Mas é precisamente nesta passagem para um cosmos divinizado que se realiza o abandono radical da fé na criação.

O Renascimento apresenta-se aqui muito claramente como um afastamento do cristianismo destinado a recuperar o pensamento grego na sua pureza mais evidente. Isto significa que o próprio mundo passa a ser considerado uma plenitude divina que se basta a si mesma. Para Bruno, a criação é uma expressão que pretende afirmar a independência do mundo relativamente a qualquer realidade exterior a ele. O pensamento cristão da dependência do mundo em relação a outra realidade aparece como uma diminuição do mundo, perante a qual seria necessário defendê-lo como um ser divino que se fundamenta a si mesmo. A contingência dos seres particulares é indiscutível, mas a contingência do mundo considerado na sua totalidade não é admissível.^[32]

Trata-se, em última análise, de um exemplo particularmente claro de uma opção que se torna cada vez mais evidente na consciência atual: a ideia de dependência inerente à fé na criação é considerada inadmissível, porque constituiria um impedimento manifesto à liberdade humana e, simultaneamente, o fundamento de todos os outros impedimentos. Deveria, portanto, ser eliminada, caso se pretenda tornar efetiva a libertação do homem.

Em Galileu, o regresso ao pensamento grego manifesta-se não na sua variante estética e, portanto, emancipadora, mas na atenção dada ao aspeto matemático do pensamento platónico: «Deus pratica a geometria»; esta é

também a formulação da sua ideia de Deus, do seu conceito de natureza e do seu ideal científico. Deus escreveu o livro da natureza com fórmulas matemáticas. Praticar a geometria significa, ao mesmo tempo, seguir os vestígios de Deus. Isto significa que o conhecimento de Deus se transforma em conhecimento das estruturas matemáticas da natureza, e que o conceito de natureza, entendido como objeto das ciências da natureza, faz desaparecer o conceito de criação.^[33]

Todo o processo do conhecimento fica dependente do esquema sujeito-objeto. Aquilo que não é objetivo é subjetivo. Mas só é objetivo aquilo que foi transformado em objeto no sentido atribuído pelas ciências da natureza, isto é, aquilo que pode ser objetivamente apresentado, analisado e calculado. O subjetivo é o arbitrário, o privado, aquilo que se encontra fora da ciência e que, enquanto arbitrário, não possui qualquer valor científico. «Deus pratica a geometria.» Sob este axioma, Deus torna-se «platónico», isto é, fica reduzido a estruturas matemáticas formais, as únicas que as ciências da natureza reconhecem.

Apesar disso, o pensamento da criação subsiste — enquanto o método científico ainda não tiver alcançado a sua perfeição e o âmbito do seu conhecimento continuar limitado — sob a forma do postulado da existência de uma causa primeira. Neste sentido, poder-se-ia sentir a tentação de afirmar que precisamente o conceito de criação constituiu, por assim dizer, a posição mais estável da fé, porque o postulado da «causa» manifesta, ao mesmo tempo, a forma como continua ainda vigente um conceito de Deus, um conceito de Deus «racionalizado».

Contudo, torna-se aqui visível uma oposição fundamental entre os elementos da fé cristã. Uma simples «causa primeira», que atua de maneira puramente racional, que nunca se manifestou aos homens e que os deixa — e tem necessariamente de os deixar — completamente fora do seu raio de ação, entregues a si mesmos, já não é Deus, mas apenas uma hipótese-limite das ciências da natureza. E, inversamente, um Deus que nada tenha que ver com a racionalidade da criação e que atue somente no âmbito interior da piedade também não é Deus. Torna-se irreal e, por fim, destituído de interesse.

Mas onde a Criação e a Aliança se conjugam, onde se fala verdadeiramente da Criação e da Aliança, ambas se completam reciprocamente. A simples causa primeira já não exprime a ideia de criação, pois significa apenas «Causa»^[34] no âmbito do pensamento causal das ciências da natureza; e uma causa deste género não é Deus, mas simplesmente isso mesmo: uma «causa», um agente hipoteticamente postulado dentro da grandiosa ordenação de tudo aquilo que pode ser cientificamente postulado.

O pensamento da criação apoia-se, pelo contrário, em fundamentos diferentes. A realidade na sua totalidade constitui uma pergunta que se transcende a si mesma, e compreender a ideia de criação significa, ao mesmo tempo, tornar visíveis os limites inerentes ao esquema sujeito-objeto e ao pensamento «exato». É a descoberta de que, nesta exclusão para fora dos limites,^[35] reaparece diante dos nossos olhos tudo aquilo que é humano, tudo o que é mais próprio do homem e da realidade. O contrário consiste em afirmar que não ultrapassar esses limites mediante a negação de Deus implica a negação do homem, com todas as suas consequências.

Na realidade, está aqui em jogo uma pergunta concreta: existe verdadeiramente o homem? De facto, ele constitui um obstáculo para a *Science*, pois não pode ser objetivado com exatidão, o que provoca a sua irritação. Em última análise, é dele que se trata; ou, melhor ainda, para que seja possível tratar verdadeiramente do homem, temos de continuar a poder falar de Deus.^[36]

Uma terceira forma de afastamento da ideia da criação, completamente diferente na sua argumentação, encontra-se em Martinho Lutero. Enquanto Bruno e Galileu representam o regresso entusiástico ao pensamento puramente grego — sob a aparência de uma síntese entre o cristianismo e o pensamento grego, isto é, o regresso a um mundo pagão pré-cristão e, a partir dele, a fundamentação do mundo racional pós-cristão —, para Lutero, o elemento grego constitui uma alienação do cristianismo, que ele pretende evitar para restaurar o cristianismo puro, livre de tudo o que é grego.^[37]

Lutero descobre esse elemento grego, que deve ser eliminado do cristianismo, no pensamento cosmológico, na questão acerca do ser e,

portanto, na ideia da criação. O cosmos — ou, melhor, o ser enquanto tal — é para ele expressão daquilo que é próprio, daquilo que o homem tem sido até agora e que constitui a sua cadeia e o seu entrave: leis que significam a sua condenação. A redenção liberta da maldição da criação existente, entendida como o peso daquilo que é próprio.

Gostaria de documentar este pensamento com um único texto, mas muito significativo: «O homem só é homem até se tornar Deus, que é o único verdadeiro. Pela sua participação n'Ele, torna-se ele próprio verdadeiro. Esta participação realiza-se na sua dependência d'Ele — de Deus — mediante a fé autêntica e a esperança. Saindo de si mesmo, volta a ser nada enquanto homem. Pois, para onde iria aquele que se entrega a Deus, senão para o nada de si mesmo? E para onde vai aquele que se dirige para o nada, senão para o lugar de onde veio? Mas o homem vem de Deus e do nada de si mesmo. Por isso, dirige-se para Deus quando regressa ao seu nada.»^[38] A graça é aqui considerada como aquilo que se opõe radicalmente à criação infetada pelo pecado. Pressupõe o regresso àquilo que está para além da criação.

Por detrás de tudo isto, encontramos uma determinada experiência da criação, tal como aparece expressa no livro de orações da duquesa Doroteia da Prússia, fortemente marcado pela influência luterana. Nele, o sentido literal do Salmo 6 transforma-se num grito: «Preferiria que não existisses, pois, enquanto existires, continuarei a ser afligida por ti.»^[39]

Tudo isto é, em princípio, inteiramente contrário à experiência que o Renascimento teve do cosmos. Para a modernidade, torna-se cada vez mais característico o dualismo entre, por um lado, a geometria divina e, por outro, um mundo que é profundamente corrompido. O mundo privado do mistério do amor redentor, que é ao mesmo tempo amor criador, torna-se necessariamente dualista: enquanto natureza, é geometria; enquanto história, é o drama do mal.^[40]

Hegel empreendeu a vasta tentativa de reconciliar esta antinomia e alcançar, desse modo, a verdadeira filosofia. O sistema de Hegel é, em última análise, «uma gigantesca teodiceia».^[41] Deus não deve ser entendido como a onipotência eterna que repousa em Si mesma, pois, nesse caso,

teria diante de Si um mundo mau pelo qual teria de responder. Pelo contrário, Deus é o processo da razão, que só pode tornar-se real no outro e que, por isso, se aliena, para assim, e somente assim, chegar a ser plenamente Ele próprio.

Todo o universo é, portanto, a história deste processo da razão, no qual os momentos particulares, em si mesmos desprovidos de sentido ou «maus», encontram o seu significado enquanto partes da totalidade: a Sexta-Feira Santa histórica torna-se expressão da Sexta-Feira Santa especulativa, da necessidade de ressuscitar através do fracasso e de chegar, desse modo, a ser plenamente ele próprio. É assim que se resolve o problema da teodiceia: no lugar do conceito de «pecado» surge a «ideia» de que o mal está necessariamente ligado à finitude e que, «por isso, é irreal do ponto de vista do infinito»; o sofrimento é a dor da limitação, e a sua superação realiza-se mediante a integração no todo.^[42]

Em Hegel, esta posição mantém-se num plano inteiramente teórico, «idealista», embora a sua filosofia não exista sem uma intencionalidade política. Só com Marx tudo isto se transforma numa palavra de ordem pragmática, porque a salvação passa a ser concebida estritamente como práxis do homem e como liquidação da criação; mais ainda, como oposição à criação. Não nos é possível tratar aqui este tema pormenorizadamente. Limitar-me-ei a indicar dois aspetos:

1. A superação do particular no todo, a sua desrealização e a substituição do pecado pela «providência» significam, concretamente, que o particular não conta e que só o género possui validade. O instrumento da história é, portanto, o partido, enquanto forma organizada da classe social. É significativa, a este respeito, uma frase de Ernst Bloch: o materialista morre «como se fosse por toda a eternidade». Isto significa que ele já tinha deixado anteriormente de levar a sério o seu próprio eu; já possuía consciência de classe.^[43] A consciência individual é reduzida a consciência de classe, na qual os sofrimentos pessoais deixam de contar e só importa a lógica do sistema, o futuro em que o homem se liberta da criação através da sua própria criação: o trabalho.^[44]

2. A criação é definida como dependência, como origem *ab alio*, isto é, a partir de outro. Em seu lugar surge a categoria da autocriação, que se realiza pelo trabalho.^[45] E, uma vez que criação significa dependência, e dependência é o contrário da liberdade, a criação encontra-se em contradição com a orientação fundamental do pensamento de Karl Marx; desde o início, está em oposição frontal a ele.

Marx não pode negar que é difícil eliminar logicamente a ideia de uma origem *ab alio*. Por isso, não a pode eliminar diretamente, mas apenas a partir do conjunto do seu sistema. O próprio facto de o homem formular estas perguntas já é expressão da sua situação de extravio: «Se renunciasses à abstração, renunciarás também a fazer perguntas.» «Não penses, não me faças perguntas.»^[46]

É precisamente aqui que fracassa a lógica do sistema marxista: a criação é a sua própria contradição e, ao mesmo tempo, o ponto a partir do qual esta pretensa salvação se revela como condenação, como oposição à verdade. A opção decisiva que está na raiz de todo o pensamento de Karl Marx é, em última análise, o protesto contra a dependência que a criação implica: ódio à vida tal como ela nos é dada. Esta atitude radical permanece sempre como alimento do pensamento marxista e da práxis marxista.

2. TRÊS FORMAS DE OCULTAR O CONCEITO DE CRIAÇÃO NO PENSAMENTO ATUAL

À luz do que foi dito, o conceito de criação revela-se como o lugar decisivo onde convergem e se cruzam os caminhos espirituais. Quem hoje pretenda recolocá-lo no centro da reflexão terá de constatar que ele se encontra ocultado por toda a parte e que só poderá tornar-se eficaz se esse ocultamento for desfeito.

a) Em primeiro lugar, o conceito de criação é ocultado pelo conceito de natureza próprio das ciências da natureza, que entendem a «natureza» exclusivamente como objeto dessas ciências e consideram destituída de sentido qualquer outra interpretação deste termo. Por isso, qualquer argumentação teológica baseada no conceito de criação e que recorra ao «direito natural» ou à «natureza do homem» parece cair no vazio. É considerada uma contradição, um vestígio de uma ciência arcaica da

natureza. A estrutura físico-química do homem não fornece qualquer informação no sentido da teologia moral, não oferece nenhuma fórmula ética; quando muito, informa acerca dos limites do que é tecnicamente possível, de tal modo que o moral acaba por se identificar com o exequível.

Como alternativa, propõe-se-nos o conceito naturalista fornecido pela investigação comportamental. Contra esta perspectiva, A. Portmann argumentou, com pleno fundamento, que este tipo de «naturalidade» não existe no homem. Fala antes da «artificialidade natural» das formas culturais e sociais humanas. O que caracteriza as formas da vida social do homem — «desde a linguagem até à organização do Estado, desde a regulamentação das relações sexuais até à educação das novas gerações» — é o facto de todas elas «pertencerem ao âmbito da decisão».^[47] Contudo, se a alternativa a uma «naturalidade», entendida segundo a investigação comportamental, recebe o nome de «artificialidade» e se a decisão é insubstituível, então surgem inevitavelmente novas perguntas: de onde recebe essa decisão as suas normas? Estará o homem «condenado», no sentido de Sartre, a uma liberdade sem forma, na qual tem de encontrar por si mesmo o seu caminho? Esta queda no vazio torna-se inevitável quando, entre natureza e naturalidade, deixa de ser reconhecido o termo intermédio metafísico da criação.

b) A reação de ressentimento contra a técnica, já anunciada em Rousseau, transformou-se há muito num ressentimento contra o próprio homem, numa verdadeira doença da natureza. Este ser que escapa tanto à objetividade exata como à evidência da natureza é considerado o verdadeiro obstáculo ao maravilhoso equilíbrio natural. O homem é visto como um ser doente, precisamente por causa do espírito e das suas consequências: a liberdade. Espírito e liberdade passam a ser entendidos como doenças da natureza. Delas deveriam libertar-se o homem e o mundo para alcançarem a salvação. O homem teria de ser curado do seu próprio ser-homem para regressar ao equilíbrio. Lévi-Strauss abriu este caminho a partir da etnologia; Skinner, a partir da psicologia.^[48] Ambos representam, no domínio científico, uma atitude que ganha cada vez mais força e que, sob as suas múltiplas formas de niilismo, se tornou uma enorme tentação para a juventude do Ocidente.

c) Existe ainda um ocultamento teológico do conceito de criação, que talvez esteja, de forma indireta, relacionado com os dois anteriores. Ele verifica-se quando a natureza é desvalorizada em nome da graça, privada daquilo que lhe é próprio e, por assim dizer, revogada pela graça. É necessário voltar a meditar seriamente na afirmação de 1 Cor 15,46: «Não vem primeiro o espiritual, mas o natural; depois é que vem o espiritual.» Existe uma ordem que não pode ser absorvida por um monismo da graça.

Penso que aqui se impõe desenvolver uma pedagogia cristã que aceite a criação como expressão concreta da bipolaridade da única graça. Não se pode dar o segundo passo antes do primeiro: primeiro o natural, depois o espiritual. Se esta ordem for invertida, nega-se a criação e a própria graça fica privada do seu fundamento.^[49]

Uma abnegação que procure eliminar o próprio eu acaba por cair na negação do eu e transforma-se, assim, na negação do tu. Enquanto rejeição da criação, deixa de poder ser veículo da graça e torna-se apenas veículo do *odium generis humani*, daquela desintegração gnóstica da criação que, por fim, já nem quer nem pode querer a graça.^[50]

O conceito cristão de amor, que constitui o centro do cristianismo e que é precisamente o contrário da gnose, foi reduzido, em certa pedagogia cristã e também em teorias exaltadas sobre o cristianismo, a um ponto em que irrompe a negação da criação, transformando-se assim no seu próprio contrário. O amor cristão, precisamente porque é fé no Criador, deve incluir simultaneamente a aceitação de mim mesmo enquanto criatura e o amor pela criação do Criador; deve conduzir-me à livre aceitação de mim mesmo como membro do Corpo de Cristo. O mesmo se aplica à penitência: ela é um caminho para o «sim» e corrompe-se, tornando-se o seu contrário, quando se transforma em ódio contra aquilo que somos.

3. A FÉ NA CRIAÇÃO COMO OPÇÃO ANTROPOLÓGICA FUNDAMENTAL

Depois do que foi dito, podemos definir aquilo que é decisivo e distintivo nas duas opções fundamentais que aqui se confrontam sob múltiplas variantes. No meio da grande diversidade que torna o panorama espiritual da atualidade aparentemente impenetrável, parece-me que, no

fundo, apenas duas posições estão verdadeiramente em causa. A uma gostaria de chamar gnóstica; à outra, cristã.

Vejo como núcleo comum da gnose, apesar das diferenças das suas manifestações concretas, a negação da criação. Este núcleo exprime-se antropológicamente, nos diversos modelos gnósticos, através do desprezo pelo mistério do sofrimento, da representação e do amor, em favor do domínio do mundo e da vida pelo saber. O amor torna-se, por assim dizer, inseguro, para que a vida e o mundo possam assentar exclusivamente sobre o conhecimento. Na realidade, estamos entregues ao incalculável e ao irresistível, entregues precisamente àquilo que nunca somos capazes de produzir por nós mesmos; apenas o podemos esperar e acolher. Mas aquilo que é esperado pode tardar. Mantém-me sempre dependente; apresenta-se constantemente como um fator de risco e de incerteza perante aquilo de que não disponho. Posso ser enganado e fico indefeso diante dessa possibilidade. Assim, a bela promessa do amor transforma-se num insuportável sentimento de dependência e de abandono. E isto deve ser eliminado.

Não podemos confiar nisso; só posso confiar naquilo de que disponho, no saber que confere poder sobre o mundo e que, enquanto sistema suscetível de ser dominado, permanece alheio ao incalculável. Na visão gnóstica do mundo, tanto antiga como moderna, a criação aparece como dependência: Deus é o fundamento dessa dependência. Esta é a essência de Deus, esta é a sua definição e, por isso, a gnose não pode permanecer neutra perante Deus; tem necessariamente de assumir uma atitude beligerantemente antiteísta. A opção gnóstica vê no saber e no poder adquirido pelo saber a única salvação segura do homem, que deixa de confiar no mundo criado para confiar apenas no mundo que ele próprio deve criar, um mundo que já não necessita de confiança, mas apenas de poder.

A opção cristã é precisamente o contrário. O homem é dependente; só pode negar esta verdade mentindo contra o próprio ser. É neste ponto que devemos insistir no caráter a-racional — ou, melhor, irracional — do racionalismo marxista. Para o homem socialista — assim pensa Marx — a questão da origem é praticamente impossível. Para Marx, ela pertence ao

domínio da mera curiosidade. Não temos necessidade de conhecer a nossa origem para sermos nós mesmos; quer o mundo tenha sido criado por Deus, quer pelo acaso, «que importa isso? Não tem qualquer influência sobre o curso da nossa vida.»^[51]

É falso. Tem, de facto, influência; e Marx não teria necessidade de se esforçar tanto por evitar esta pergunta, se assim não fosse. É necessário insistir que, neste ponto, o sistema conduz à proibição de fazer perguntas. A exclusão das antigas questões fundamentais, sob o pretexto do seu alegado condicionamento sociológico, constitui a alavanca de todo este sistema, que impõe a si próprio os limites da racionalidade. E, ao determinar, a partir do seu próprio sistema autónomo, quais são as perguntas permitidas e as proibidas, transforma-se, em nome do sistema, num poder tutelar sobre o pensamento, ao qual corresponde normalmente a integração concreta do homem no sistema — isto é, no partido.

Mas voltemos à nossa questão. O homem é dependente. Não pode deixar de viver dos outros e da confiança. Mas a dependência não é algo de degradante, desde que assuma a forma do amor; nesse caso, já não é dependência, nem diminuição da pessoa pela presença do outro. Pelo contrário, é precisamente então que cada um se torna plenamente ele próprio e se torna livre, porque o amor assume essencialmente esta forma: «Quero que tu existas.» É o *creativum*, o único poder verdadeiramente criador que faz surgir o outro como outro, sem inveja nem perda do que lhe é próprio.^[52]

O homem é dependente: esta é a sua primeira verdade. E, porque assim é, só o amor o pode redimir, porque só ele é capaz de transformar a dependência em liberdade. O homem só consegue realizar a sua própria «libertação» destruindo-se a si mesmo, quando, «por segurança», exclui o amor. Mas o Deus crucificado é para ele a certeza evidente de que a própria criação já é expressão do amor. Nós existimos por causa do amor.^[53] À fé cristã pertence constitutivamente acolher o mistério como centro da realidade, isto é, acolher o amor, aceitar a criação como expressão do amor e viver a partir desta verdade.

Às alternativas de pensamento anteriormente descritas correspondem também duas atitudes fundamentais perante a vida. A posição cristã fundamental é a da humildade ontológica, e não apenas moral: aceitar o ser como um dom recebido; aceitar-se a si mesmo como criatura, dependente do Amor. A esta humildade cristã do reconhecimento do ser opõe-se a estranha «humildade» do desprezo pelo ser. Em si mesmo, o homem nada seria: um macaco nu, um rato particularmente agressivo; mas talvez pudéssemos fazer dele alguma coisa...

Na doutrina cristã da redenção está, por conseguinte, inseparavelmente contida a doutrina da criação; a redenção assenta sobre a criação, sobre aquele «sim» que Deus nunca retirou àquilo que criou. A alternativa fundamental da modernidade, entre amor e poder, revela-se assim idêntica à alternativa entre a confiança no ser e o ceticismo em relação ao ser (o esquecimento do ser, a renúncia ao ser), que se apresenta sob a forma da fé no progresso, do «Princípio Esperança», do princípio da luta de classes; em suma, como criatividade contra *Creatio*, como produção do mundo contra o ser da criação.

Quando o conteúdo desta alternativa se torna claro, apercebemo-nos do beco sem saída em que este pensamento contrário à criação se encerrou. A «criatividade» só pode trabalhar sobre o *creatum*, isto é, sobre a criação já existente. O homem só pode ser verdadeiramente salvo se o ser da criação for bom e, conseqüentemente, se a confiança no ser conservar plenamente os seus direitos. Só se o Redentor for ao mesmo tempo o Criador poderá ser verdadeiramente Redentor. É por isso que a pergunta pelo nosso fundamento ontológico é decisiva para a pergunta sobre o nosso agir. Só poderemos conquistar o futuro se não perdermos a criação.

NOTAS

[1] Uma descrição desta interpretação do livro do Génesis pode encontrar-se, por exemplo, em M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II (Munique, 1949), pp. 30-39. Aí se encontra também uma bibliografia extensa.

[2] Cf., sobre este tema e os seguintes, Cl. Westermann, *Genesis I* (Neukirchner Verlag, 2.^a ed., 1983), pp. 1-103. Para a leitura da Bíblia a partir da unidade da história nela apresentada, veja-se especialmente H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (Munique, 3.^a ed., 1989), pp. 9-30.

[3] O texto do *Enuma Elish* pode ser consultado, por exemplo, em Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments* (Innsbruck, 1956), pp. 52-61.

[4] Cf. Aristóteles, *Metaphysik*, Z 7, ed. Academia Regia Borussica (reimpressão, Darmstadt, 1960), p. 1032.

[5] A. Einstein, *Mein Weltbild*, editado por C. Seelig (Estugarda-Zurique-Viena, 1953), p. 21; ed. Berlim, 1993, p. 18. Cf. também J. Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo* (Münster, 1990), p. 116.

[6] A referência é à obra de Jacques Monod em que expõe a sua conceção do mundo e cita a observação de François Mauriac após as conferências que deram origem ao livro.

[7] Para a hermenêutica do relato bíblico, recomenda-se especialmente, além do comentário fundamental já citado de Cl. Westermann, G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (ATD 2-4, Gotinga, 12.^a ed., 1987) e, sobre este ponto, J. Scharbert, *Genesis 1-11* (Würzburg, 1983).

[8] Em K.-H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltlehre* (Bona, 1966), especialmente pp. 220–256, podem encontrar-se importantes reflexões sobre este tema.

[9] Cf. o meu pequeno estudo: *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, neste livro, pp. ??.

[10] As citações seguintes são retiradas da esclarecedora obra de F. Hartl, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader* (Frankfurt, 1979), cf. pp. 74-80; em *Prinzip Hoffnung* (Obras Completas, vol. 5, Frankfurt, 1959), p. 319.

[11] «Não existe amor autêntico que não participe igualmente de um polo concreto de ódio; sem participação na situação revolucionária de classe existe apenas idealismo voltado para o passado, em vez de uma práxis orientada para o futuro.» *Prinzip Hoffnung*, p. 318; Hartl, p. 80.

[12] Sobre as «basílicas de São Marcos» e as centrais elétricas: *Prinzip Hoffnung*, pp. 928-929; sobre a supressão da distinção entre domingos e dias úteis, *ibid.*, pp. 1071-1072; cf. Hartl, pp. 109-146, especialmente pp. 130 e 142. Mais material relevante, no âmbito do pensamento marxista sobre esta questão, em J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (Munique, 2.^a ed., 1964), pp. 133 ss.

[13] Cf. M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung* (Freiburg, 1980), especialmente pp. 72-107.

[14] Estou convencido de que, desde a publicação da obra de Monod, o debate não só prosseguiu, como deu origem a uma verdadeira explosão de novas publicações, em diversas direções e apoiadas em novos dados empíricos, bem como em novas posições teóricas. Para citar apenas algumas obras alemãs mais conhecidas: M. Eigen – R. Winkler, *Das Spiel* (Munique, 3.^a ed., 1990); R. Riedl, *Strategie der Genesis* (Munique, 5.^a ed., 1986); Id., *Biologie der Erkenntnis* (Berlim, 3.^a ed., 1981); além disso: R. Spaemann – R. Löw, *Die Frage Wozu?* (Munique, 3.^a ed., 1991); R. Spaemann – P. Koslowski – R. Löw, *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis* (*Civitas Resultate*, vol. 6, 1985). Nestas homilias não era evidentemente possível entrar nos pormenores das discussões científicas; procurei apenas salientar as linhas fundamentais das questões, bem como os limites e as relações próprias de cada metodologia e os pressupostos do conhecimento correspondentes a cada ciência. Por isso, parece-me que a obra de Monod continua a constituir o melhor ponto de partida, tanto pelo rigor como pela clareza da sua argumentação. Segundo o meu conhecimento, nenhuma das obras posteriores atingiu igual precisão metodológica, sobretudo no que respeita à relação entre empirismo e filosofia.

[15] Cf. Monod, *op. cit.*, pp. 52 ss.; 128 s.

[16] Ibid., p. 129: «A ciência moderna da natureza não conhece qualquer tipo de predeterminação... Isto (isto é, o aparecimento do homem) constitui outro acontecimento único, que precisamente por isso nos adverte contra qualquer antropocentrismo unilateral. Se ele é tão único e improvável como o aparecimento da vida, é porque já o era antes de surgir. O universo não continha nem a vida, nem a biosfera, nem o homem. O nosso “número de lotaria” saiu no sorteio.»

[17] Monod, *op. cit.*, pp. 23-27.

[18] Ibid., p. 99: «Os biólogos da minha geração descobriram em toda a biosfera a quase identidade da química celular. Em 1950 isso já era considerado certo, e cada nova publicação o confirmava. As esperanças dos “platónicos” convictos tinham sido mais do que satisfeitas.» Pp. 104-105: «Todo o sistema é, por conseguinte, conservador, completamente fechado sobre si mesmo e absolutamente incapaz de receber do mundo exterior qualquer espécie de instrução... Nas suas raízes é cartesiano e não hegeliano...»

[19] Agradeço ao estudo de J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde* (Munique, 1977), as valiosas indicações que inspiraram esta homilia.

[20] Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade* (Munique, 3.^a ed., 1981), pp. 101-102; cf. J. Pieper, *op. cit.*, p. 69. Pieper chama ainda aqui a atenção para umas palavras de Goethe de sentido semelhante, segundo as quais só podemos «ver as faltas depois de nos termos libertado delas» (*Dichtung und Wahrheit*, II, 8).

[21] Sobre os fundamentos histórico-religiosos da figura da serpente, cf., em especial, J. Scharbert, *op. cit.*, p. 55; mais desenvolvidamente (embora nem sempre de forma convincente), Cl. Westermann, *op. cit.*, pp. 323-328. G. von Rad não insiste muito na interpretação do significado da serpente, mas identifica muito justamente como núcleo da tentação «a eliminação, por parte do homem, dos limites estabelecidos por Deus na criação» (p. 63).

[22] Cf., sobre estas reflexões, sobretudo G. von Rad, *op. cit.*, pp. 61-64; ideias semelhantes encontram-se, de forma mais breve, em J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung* (Regensburg, 2.^a ed.,

1983), pp. 527-528.

[23] As reflexões seguintes baseiam-se nas cuidadosas análises desenvolvidas por J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, pp. 27-47.

[24] Em alemão, a palavra *Kunst* («arte») parece relacionar-se etimologicamente com *können* («poder», «ser capaz»). Nota do tradutor da edição espanhola.

[25] Cf. a nota anterior. Nota do tradutor.

[26] Ambos os exemplos são retirados da obra de J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, pp. 38 e 41.

[27] A expressão alemã é *Un-Leben*, literalmente «não-vida». Nota do tradutor.

[28] Sobre esta variante da tradição relativa ao pecado original, bem como sobre as suas diferentes expressões bíblicas e a sua origem não israelita, veja-se A. Weiser, *Das Buch Hiob* (Göttingen, 8.^a ed., 1988), pp. 113-114.

[29] Cf. J. Pieper, *Einleitung zu: Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt* (Trier, 1987), p. 33; cf. também o extenso estudo de M. J. Marmann, *Praeambula ad gratiam. Ideengeschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Axioms «gratia praesupponit naturam»* (Dissertação, Regensburg, 1974), pp. 205 ss. e 286 s.

[30] No entanto, já havia, desde algum tempo, importantes estudos que revelavam uma compreensão renovada do tema da criação; por exemplo, H. Volk, «Kreatürlichkeit», em *MThZ* 2 (1951), pp. 197-210; para bibliografia complementar, cf. H. Reinelt – L. Scheffczyk – H. Volk, «Schöpfung», em H. Fries (ed.), *Handbuch theol. Grundbegriffe*, II (Munique, 1963), pp. 494-517, bem como, em especial, a recente exposição sistemática da doutrina da criação de J. Auer, *op. cit.*

[31] Cf. G. Altner e outros, *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube für unsere Erde* (Regensburg, 1978); veja-se, sobretudo, os contributos de K. Lehmann e N. Lohfink.

[32] A nota correspondente prossegue na continuação do texto original.

[32] Cf. R. Buttiglione — A. Scola, «Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens», em *Internationale katholische Zeitschrift* 5 (1976), pp. 30-41.

[33] Cf. H. Staudinger — W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart* (Paderborn, 2.^a ed., 1978), pp. 56 ss.

[34] Assim, «Causa», no texto original, em vez da expressão alemã *Ursache*. Nota do tradutor.

[35] Esta expressão é retirada da definição escolástica de causa. Nota do tradutor.

[36] Cf. A. Görres, *Kennt die Psychologie den Menschen?* (Munique, 1986), pp. 17-47.

[37] Segundo isto, a modernidade assenta, em primeiro lugar e fundamentalmente, numa rehlenização, enquanto o seu polo oposto, a deselenização, vai adquirindo pouco a pouco uma importância que caracteriza toda uma época. Não ter compreendido isto constitui a verdadeira

fraqueza da obra de L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens*, 2 vols. (versão alemã: Einsiedeln, 1971).

[38] WA 5, 167, linhas 40 ss. (citado por W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, 1967, p. 246): «*Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret, redactus hoc excessu in nihilum. Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare in deum redit, qui redit in nihilum.*» É evidente que isto não descreve na sua totalidade a posição teológica de Lutero acerca da doutrina da criação, mas apenas o seu aspeto espiritual, tal como se manifesta a partir do drama da sua experiência da graça. Mais adiante, no ponto 2c deste capítulo, indicarei que, sob pressupostos e formas de expressão diferentes, algo de análogo aparece também em ambientes católicos.

[39] Texto em L. Gundermann, *Untersuchungen zum Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Preußen* (Colónia-Opladen, 1966), quadro II. Cf. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi* (Munique, 1976), p. 12.

[40] Cf. R. Buttiglione — A. Scola, *op. cit.* (cf. nota 4), p. 31: «O pensamento moderno encontra-se diante do mesmo dilema que a filosofia clássica: ou Deus é mau, ou não se Lhe pode atribuir o peso da criação.»

[41] *Ibid.*, p. 31.

[42] *Ibid.*, p. 32.

[43] E. Bloch, *op. cit.*, pp. 1378-1379; cf. U. Hommes, em Hommes — Ratzinger, *Das Heil des Menschen* (Munique, 1975), p. 229.

[44] Cf. F. Hartl, *op. cit.*

[45] R. Buttiglione — A. Scola, *op. cit.*, p. 37.

[46] K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie (Frühschriften)*, ed. Landshut e Mayer, Leipzig, 1932), p. 307; citado aqui segundo E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Munique, 1959), p. 36.

[47] A. Portmann, *Biologie und Geist* (Herderbücherei, 1963), pp. 266-271.

[48] Cf. A. Görres, *op. cit.*, pp. 20 ss.; quanto a Lévi-Strauss, cf. B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine* (Paris, 1980).

[49] A nota correspondente prossegue na continuação do texto original.

[50] A nota correspondente prossegue na continuação do texto original.

[51] Cf. R. Buttiglione — A. Scola, *op. cit.*, p. 39; E. Voegelin, *op. cit.*

[52] Cf. J. Pieper, *Über die Liebe*, especialmente pp. 38 ss.

[53] Cf. J. Schmidt, «Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde», em *Internationale katholische Zeitschrift*, 5 (1976), pp. 1-14; G. Martelet, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Für eine christologische Schau der Schöpfung*, *ibid.*, pp. 15-29.