

RAÍZES BÍBLICAS DA SECULARIZAÇÃO

O autor destas considerações, apresentadas na Semana de Reflexão Teológica sobre a Secularização, em outubro de 1968, realizou seus estudos teológicos em Roma e doutorou-se em Sagrada Escritura pelo Pontifício Instituto Bíblico. É professor de Exegese e de História das Religiões no Seminário Maior de Viamão, no Instituto Teológico e no Instituto de Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Mons. OTTO SCRZYPCZAK

Em sua obra "A Cidade do Homem", H. Cox, no capítulo intitulado "As fontes bíblicas da secularização", aponta três momentos na história do pensamento de Israel, a partir dos quais se teria desencadeado o processo de secularização, em três diversas dimensões, até assumir as formas radicais, que se observam no mundo de nossos dias. Esses três momentos seriam: a narração genesíaca da criação do mundo, a qual implicaria no "desencantamento" do mundo e com isso abriria o caminho para a secularização da ciência; o Êxodo, apresentado como uma recusa dos hebreus de reconhecer a filiação divina e a correspondente autoridade do Faraó e que por isso seria o marco inicial da secularização da política; e finalmente a aliança sináutica, concentrada na proibição de representar a divindade por imagens e que representa-

ria a forma primitiva do pluralismo ideológico, característico dum mundo secularizado. Em torno dessas colocações farei algumas considerações, seja para corroborá-las e complementá-las, seja para opor alguns reparos que me parecem merecer.

Demitização da natureza

É incontestável, que as primeiras páginas do Gênesis levam a um "desencantamento" da natureza. Enquanto para os demais povos do Oriente antigo, como ainda hoje nas religiões primitivas, o mundo é uma floresta encantada, apinhada de seres misteriosos e invisíveis, aos quais o homem se sente obrigado a servir pelo culto ou os quais ele procura dominar pela magia, o Deus de Israel, soberano e transcendente, não está integrado na natureza, mas acima dela. Dentro

do mundo, o homem foi pelo próprio Criador constituído senhor e dominador. Dentro do pensamento antigo, Gên 1,26-28 tem, de fato, algo de revolucionário. A quem se refere a forma do plural em: "Façamos o homem à nossa imagem?" A resposta está no que segue: "Deus fez o homem à imagem de Elohim". Como em outras passagens do Antigo Testamento, os Elohim são seres superiores, que, segundo concepções primitivas, governam com relativa autonomia as diversas partes do universo. Assim, pois, o homem na sua criação é nomeado como que o pro-Deus da terra, a qual ele governará como os Elohim governam os diversos setores do cosmos, devendo apenas prestar contas a Deus que lhe conferiu o poder. Nesse ponto, a Bíblia entra num contraste violento com o pensamento dos povos vizinhos de Israel. Entre os Babilônios, por exemplo, os deuses fazem o mundo para seu próprio proveito e nele colocam o homem não como dominador e principal usuário, mas como escravo. Segundo o poema da criação "Enuma Elich", o homem foi feito para que forneça aos deuses o alimento mediante os sacrifícios e lhe construa casas condignas em forma de templos. E é esse o pensamento também dos demais povos, com que Israel mantinha contatos culturais.

A concepção de culto no Antigo Testamento

O conceito bíblico dum Deus que está fora e acima da natu-

reza em oposição a divindades que integram a natureza e são personificações das forças misteriosas da mesma, está relacionado com um conceito diferente do culto e especialmente com uma interpretação das festas anuais, contrastante com a dos povos politeístas das vizinhanças de Israel.

Os antigos orientais tinham uma visão cíclica dos processos cósmicos e da vida humana. O tempo era concebido como um círculo, e não como uma linha. O modelo do tempo e da história era o curso dos astros, ao qual correspondem na terra a sucessão das estações, as variações na duração dos dias e das noites, o ciclo da vegetação, a elevação e rebaixamento dos rios. Focalizava-se, assim, um eterno terminar e recomeçar das coisas, um contínuo morrer e ressurgir, dentro de prazos fixos e imutáveis. Daí a importância que se dava, por exemplo, à celebração do Ano Novo, tanto no Egito como, particularmente, na Babilônia. Essa celebração era concebida como a repetição mítica da criação, nela se representava liturgicamente a ressurreição duma divindade depois de ela ter passado metade dum ano no reino dos mortos, à semelhança da vegetação que desaparece e depois ressurgue em determinados períodos do ano. E o culto tem por finalidade manter a estabilidade dessa ordem cósmica, assegurar que nada se mude no universo, mas tudo corra como sempre correu. A omissão das celebrações culturais teria, por consequência, o caos universal. Atribuíam-

se, assim, à liturgia um efeito quase-sacramental e mágico. Sem ela, a harmonia cósmica entraria em colapso e a humanidade se defrontaria com a desordem e a ruína.

Não é que na Bíblia não se encontrem vestígios de tal cosmovisão. Assim o javista diz que, depois de inalar o suave odor do sacrifício de Noé, Deus prometeu, que nunca mais cessariam as colheitas, o frio e o calor, o verão e o inverno, o dia e a noite (Gên 8 22). Está claro, outrossim, que Israel nunca deixou de acreditar, que Javé sustenta a ordem cósmica, que d'ele dependem as leis da natureza, o crescimento das plantas é a regularidade das chuvas. Os profetas o proclamam com especial veemência, quando Israel vai cedendo à tentação de implorar o auxílio dos Baals divindades "especializadas" em assegurar a fertilidade dos campos e a fecundidade dos rebanhos. Mas ao mesmo tempo foi-se firmando em Israel outra concepção do culto, baseada num conceito de Deus que, além de senhor da natureza, é o dominador da história. Verificamos isto de maneira mais palpável na transformação que sofreram os significados das diversas festas. Em sua forma primitiva, estas não foram inventadas pelos hebreus, pois eram patrimônio comum de diversos povos do Oriente antigo. Assim a páscoa, a festa dos pães ázimos e a dos tabernáculos tinham primitivamente caráter prevalentemente agrário ou pastoril. Celebrando-as, o homem julgava assegurar-se o germinar, o florescer

e o frutificar das plantações. Mas em Israel receberam novo sentido essas celebrações, embora cronologicamente ainda ligadas aos ciclos do ano agrícola. O caráter naturista foi-se tornando secundário, para dar lugar ao sentido de comemoração dos grandes feitos de Deus na história, como o êxodo, a passagem pelo Mar Vermelho, a peregrinação pelo deserto e a entrada na terra prometida. Cada vez que se celebrava o culto, o acontecimento passado se tornava presente e sempre de novo se escutavam os chamamentos de Deus outrora dirigidos aos pais. Continuava-se a atribuir a Deus a regularidade das chuvas e a prosperidade das searas e dos vinhedos: mas acima de tudo era Ele o Deus que, através dos acontecimentos históricos, realizava seus desígnios. Desses acontecimentos, o homem não é apenas espectador, mas agente livre e responsável. O homem age, ao passo que Deus garante que dêse agir, bom ou mau, resultem as consequências correspondentes, sejam elas de ruína, sejam de salvação. O homem tece a história, mas por meio dela Deus realiza seus planos de amor e de justiça. Nada de destino fatal como a "moira" dos gregos, à qual até os deuses estão sujeitos. Livremente o povo está diante de seu Deus e livremente se auto-determina, seja para colaborar com os planos divinos orientados para um futuro glorioso, seja para seguir outros caminhos e assim assumir a responsabilidade por sua própria ruína. Impressionan-

tes são, nesse sentido, as advertências do deuteronomista e ainda mais insistentes os clamores dos grandes profetas, ao definirem as responsabilidades do próprio povo na determinação de seu destino.

Dessacralização?

Da desmitização da natureza, de que dá testemunho o princípio do Gênesis, com demasiada facilidade se conclui, que a Bíblia, na globalidade de sua mensagem, desencadeou um processo de dessacralização. Tais afirmativas genéricas merecem mais que um reparo. É necessária muita sutileza para distinguir entre o sacralismo do Levítico e o das outras religiões. Nem mesmo os profetas se opõem à distinção entre o sacro e o profano. Não negam, por exemplo, que a terra de Israel e especialmente Jerusalém com seu templo sejam lugares sagrados, e, como tais, de maneira particular vinculados à presença da divindade. O que há de original e extremamente fecundo na mensagem dos profetas é a insinuação, de que esses lugares perdem sua sacralidade, quando falta a sintonia entre o comportamento do povo e a vontade do Deus presente. Assim Jeremias proclama, com grave escândalo dos ouvintes, que o santuário deixa de oferecer refúgio seguro contra catástrofes desde que é dessacralizado pelos crimes do povo e de seus líderes. E Ezequiel descreve a majestade divina, que se desloca da Cidade Santa para a terra impura da Babilônia, uma

vez que lá se encontra o resto de Israel, germe do povo messiânico. A sacralidade não é abolida, mas relativizada. E essa relativização é homologada pelo Novo Testamento.

Com palavras incisivas proclama Jesus, que não é o que entra no homem o que o torna impuro, mas sim o que sai de seu coração (Mt 15.17). O verdadeiro templo não é mais um edifício de pedras mas o corpo de Cristo (Jo 2.19) ou o corpo do cristão (1 Cor 3.16) ou todo o povo de Deus (2 Cor 6.16; 1 Ped 2.5). Quando Jesus diz, que o homem não foi feito para o sábado mas o sábado para o homem (Mc 2.27), restringe a interferência das instituições sacrais sobre a atividade do homem. Ainda mais radical se mostra São Paulo, declarando que para o cristão não há distinção entre alimentos puros e impuros (1 Cor 10.23-33), que ninguém tem o direito de criticar um cristão por questões de comida ou de bebida ou de festas ligadas às fases lunares ou de sábados (Col 2.16) e ridicularizando os que se deixam intimidar pelos que proíbem tocar nisto ou naquilo ou provar este ou aquele alimento (Col 2.21). A santidade não está nas coisas e o uso ou não-uso destas deve ser disciplinado pela consciência esclarecida pela fé e inspirada pela caridade, não por normas externas. Esse desinteresse da Igreja primitiva pela distinção entre o sacro e o profano evidencia-se também na maneira de designar os titulares das diversas funções na comunidade. Há os "episkopoi", os "presbyteroi" e

os "diakonoi"; há os que presidem e os que governam; os que exortam e os que ensinam; mas em vão procuramos nos livros do Novo Testamento o termo "hiereus", equivalente a sacerdote, como designativo de alguma função na Igreja. A Epístola aos Hebreus conhece um só "archiereus", e este é o Cristo. A palavra "hiereus" insinua uma sacralidade pessoal, para a qual parece não haver interesse da parte dos primeiros cristãos.

O matrimônio

Embora o Antigo Testamento atribua a instituição do matrimônio ao próprio Criador (Gên 2,18-24), embora a fecundidade conjugal seja apresentada como bênção divina, embora Jesus reconduza a união matrimonial à sua estabilidade primitiva (Mt 5,31 e par.), embora, enfim, São Paulo veja no matrimônio cristão um sinal visível da invisível união entre Cristo e sua Igreja (Ef 5,32), contudo a celebração do matrimônio, tanto no Antigo Testamento como, por muito tempo, no Novo, é assunto puramente social e doméstico. Não a acompanha qualquer rito sagrado. No Antigo Testamento deve ter havido tentativas de sacralização da parte de maus Israelitas, que procuravam assegurar-se a fecundidade nos santuários cananeus, aderindo, inclusive, às abominações da prostituição sacra. E tais práticas foram violentamente combatidas pelos profetas. Estes, na verdade, como mais tarde o faria São

Paulo no texto já citado, exprimiram as relações entre Deus e seu povo pela imagem do matrimônio. Mas este não se revestiu, com isso, de qualquer sacralidade, mas apenas adquiriu o valor de símbolo.

A secularização da política

Não posso acompanhar H. Cox, quando interpreta o êxodo como ponto de partida para a secularização da política. A não ser que se recorra a uma alegorização daquele fato; mas isto implicaria em abandonar o terreno da história e em afastar-se do próprio pensamento da Bíblia, com o que o êxodo deixaria de ser uma "fonte" da secularização. É certo que os Israelitas não reconheceram a filiação divina do Faraó. Mas a saída do Egito não é apresentada pela Bíblia como uma revolta contra a autoridade de quem quer que seja. Se os historiadores bíblicos tivessem farejado qualquer indício de tendência secularizante na saída dos hebreus do Egito, certamente não teriam acentuado tanto o caráter carismático de seus mais antigos líderes, Moisés, Josué e os juízes.

Uma tentativa de secularização da política constitui, até certo ponto, a instauração da monarquia. Mas na interpretação dessa transição dum regime a outro os próprios autores bíblicos discordam. O próprio livro de Samuel, que relata como a realeza entrou em Israel, apresenta tradições divergentes. Basta ler 1 Sam 8-11. Aí o novo regime é atribuído por uma corrente da tradição à

iniciativa do próprio Deus, ao passo que outra corrente vê no mesmo uma instituição contrária aos desejos de Deus, que no entanto a tolera, por condescendência com a volubilidade humana. Diríamos que essa segunda tradição via no estabelecimento do regime monárquico uma tendência secularizante, porquanto uma realeza hereditária viria substituir o regime de líderes carismáticos, chamados e sustentados diretamente por Deus. Assim também a ruína de Saul é atribuída à sua tentativa de subtrair-se à influência de Samuel o profeta dotado de carisma divino. É o primeiro caso na história bíblica, dum conflito entre a autoridade civil e religiosa, do qual a primeira sai vencida e reprovada. Esse receio dos líderes religiosos de Israel de homologarem as implicações secularizantes do regime monárquico revela-se também na maneira como os autores bíblicos interpretam a grandeza dos sucessores do primeiro rei. Davi deveu seu sucesso à potência de sua incomparável personalidade e capacidade. No entanto sua pessoa foi posteriormente sacralizada, sobretudo pelo realce dado à profecia de Natã, pela qual o rei-profeta foi transformado, igualmente, em soberano carismático e em tipo do futuro Messias. Salomão, por sua vez, que completou a transformação da anfictionia religiosa das tribos de Israel em Estado secular, é figura discutida e objeto de apreciações divergentes da parte dos autores bíblicos.

Nem aos profetas se pode atribuir uma tendência para secularizar a política. Em sentido contrário apontam palavras de Oséias, que lamenta a instituição da realeza e proclama que foi por castigo que Deus deu reis a Israel (Os 3,15; 13,11). Um soberano responsável pela segurança e a prosperidade de seu país deve ter a liberdade de escolher os meios mais aptos; e entre esses, uma aliança com potência estrangeira pode, por vezes, representar uma necessidade. No entanto, os profetas condenam tais alianças, por implicarem, ao menos aparentemente, num voto de desconfiança ao Deus da aliança, que se comprometeu a proteger o seu povo, bem como por causa do perigo de contaminações religiosas. Para os profetas, pois, recorrer a tratados internacionais significa substituir por providências humanas a Providência do Deus de Israel.

A separação dos poderes civil e religioso, operada no período monárquico, é um fato bastante raro na antiguidade e, sem dúvida, dá larga abertura para um processo de secularização. Mas os autores bíblicos não vêem nisto uma situação ideal, tanto assim que o Salmo 110 atribui o sacerdócio ao futuro rei messiânico. No período pós-exílico há, frente a esse problema, certa oscilação, que se reflete na acidentada história dum texto de Zacarias (Zac 6,9-14), que, primitivamente, ao que parece, previa a coroação do príncipe Zorobabel, mas que posteriormente deve ter sido modificado de forma que a co-

roa viesse a caber ao Sumo-Sacerdote Josué, portanto, com o predomínio do religioso sobre o civil. Quando os últimos macabeus e depois os príncipes asmoneus reuniram em suas mãos ambos os poderes, o civil e o religioso, a divergência das posições tornou-se mais manifesta, os mais fiéis às tradições, como os Hasidim, e depois os fariseus, discordaram. Os saduceus, de tendência secularizante, aceitaram como questão de fato o domínio dos romanos, ao passo que os fariseus nunca se conformaram, e isto não somente por motivos nacionalistas, mas religiosos.

No Nôvo Testamento acentua-se a autonomia do poder político. "Dai a César o que é de Cesar"! São Paulo recomenda aos cristãos de Roma, que se submetam às autoridades civis, e isto não apenas por motivos pragmáticos, mas por

questão de consciência (Rom 13,1-7). Os cristãos são exortados a rezarem pelos detentores do poder, quaisquer que sejam (1 Tim 2,2). O que não podiam fazer, é queimar-lhes incenso.

*

Sintetizando: não foi minha intenção sustentar uma tese, nem tampouco, contraditar outra. Com minhas considerações procurei, apenas, mostrar a complexidade do problema das "raízes bíblicas da secularização". Parece-me que a Bíblia não tem, nesta linha, uma posição definida. Neste terreno, o pluralismo teológico, sobretudo no Antigo Testamento, entra em evidência. Enquanto certos textos abrem caminho para um processo de secularização, outros lhe são abertamente contrários.