

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

ANDRÉ JORGE CATALAN CASAGRANDE

JESUS COMO PERSONAGEM LITERÁRIA – ANÁLISE DO ROMANCE

ENTRE TODOS OS HOMENS

São Paulo

2011

ANDRÉ JORGE CATALAN CASAGRANDE

JESUS COMO PERSONAGEM LITERÁRIA – ANÁLISE DO ROMANCE

ENTRE TODOS OS HOMENS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho

São Paulo

2011

C334j Casagrande, André Jorge Catalan

Jesus como personagem literária: análise do romance Entre todos os homens / André Jorge Catalan Casagrande – 2011.
106 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.
Bibliografia: f. 102-106

1. Teologia 2. Literatura 3. Evangelho romanceado 4. Jesus I. Título

LC BT303.2
CDD 232.908

ANDRÉ JORGE CATALAN CASAGRANDE

JESUS COMO PERSONAGEM LITERÁRIA – ANÁLISE DO ROMANCE

ENTRE TODOS OS HOMENS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em 10 de fevereiro de 2011

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho - Orientador
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. João Cesário Leonel Ferreira
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Antonio Manzatto
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

*À Marcela, com todo meu amor
e carinho.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, que ao criar por amor, pelo amor e para o amor, viabiliza a realização de seus filhos e filhas das mais diversas maneiras, inclusive através da conclusão de uma Pós-Graduação;

Ao Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho pela atenção dedicada no processo de orientação, como também, pelas constantes correções, dicas e apontamentos imprescindíveis a elaboração desta dissertação;

Aos membros da Banca de Qualificação, Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa e Prof. Dr. Antonio Manzatto, pelas críticas e sugestões que de alguma forma nortearam o encaminhamento da pesquisa;

Ao amigo dos idos tempos de SPS, Leandro Thomaz de Almeida, pelos recorrentes diálogos referentes a questões literárias e teológicas;

A meu tio Rev. Eurico Baptista de Carvalho, assim como, ao Sr. Raul Pimenta pela revisão gramatical que valorizou e muito o texto final;

Ao Dr. Robert Stephen Newnum pelo auxílio na confecção do *Abstract*;

Ao Instituto Presbiteriano Mackenzie pela bolsa de estudos;

A todos aqueles e aquelas que de alguma maneira contribuíram ainda que indiretamente para a confecção desta dissertação, meus mais sinceros agradecimentos!

*Gloria Dei, vivens homo
(Ireneu de Lião)*

RESUMO

A presente dissertação versa sobre a interface teologia-literatura, mais especificamente, analisa teológica e literariamente o romance *Entre todos os homens* de Frei Betto. A abordagem incide especialmente sobre o viés antropológico - método proposto por Manzatto - uma vez que tanto a análise teológica subjacente a narrativa do romance quanto à análise literária da personagem Jesus evidencia uma teologia profundamente humanizadora. A bem da verdade, a pesquisa caminha da teologia a antropologia, ou seja, a imagem de Deus veiculada pelo romance desemboca na antropologia contida na personagem Jesus. Conclui-se, assim, que Jesus enquanto personagem de *Entre todos os homens* carrega em si a plenitude da existência humana seja pelos recursos teológicos seja pelos recursos literários dos quais o autor lança mão. Isto significa que sendo Deus-encarnado é justamente a relação de proximidade da personagem Jesus com o próprio Deus que acaba por afirmar e ressaltar ainda mais sua humanidade nas páginas do romance, fazendo desta feita, com que esta velha personagem adquira novamente condições de surpreender convincentemente o leitor ao longo da narrativa por conta pura e simplesmente de seus atributos humanos.

PALAVRAS-CHAVE – Teologia e literatura. Personagem – Jesus. Evangelho romanceado. Antropologia. Imagem de Deus.

ABSTRACT

This thesis examines the theology-literature interface; more specifically, it analyzes theologically and literately the novel *Entre Todos os Homens* (*Among All Men*) by Frei Betto. The approach focuses particularly on the anthropological bias - the method proposed by Manzatto - since the analysis underlying the theological narrative of the novel as much as the literary analysis of Jesus' character shows a deeply humanizing theology. In truth, the research moves from theology to anthropology, that is, the image of God conveyed by the novel ends in anthropology contained in the Jesus character. It follows, therefore, that Jesus as a character of *Entre Todos os Homens* carries in himself the fullness of human existence, either by the theological resources or by the literary devices which the author uses. This means that being God-incarnate is precisely the Jesus character's close relationship with God himself who turns out to affirm and further emphasize his humanity in the pages of the novel, making, in this way, that this ancient character acquires again conditions to surprisingly convince the reader throughout the narrative simply on account of his human attributes.

KEY WORDS - Theology and literature. Character – Jesus. Fictionalized Gospel. Anthropology. Image of God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I	
A INTERFACE TEOLOGIA-LITERATURA.....	18
1.1 – Teologia e Literatura: amigas ou rivais?.....	19
1.2 – Teologia e Literatura: uma aproximação pela graça comum	24
1.3 – Teologia e Literatura: uma aproximação pela antropologia.....	26
1.3.1 – A vertente antropológica da literatura.....	27
1.3.2 – A vertente antropológica da teologia	30
1.4 – Jesus como personagem literária.....	31
1.4.1 – A personagem Jesus na perspectiva de Harold Bloom.....	32
1.4.2 – A personagem Jesus na perspectiva de Jack Miles.....	34
1.5 – O Jesus romanceado.....	38
1.5.1 – O Jesus romanceado na literatura universal.....	40
1.5.2 – O Jesus romanceado na literatura brasileira.....	41
1.6 - O Jesus romanceado, o método antropológico e a graça comum.....	43
1.7 – Conclusão.....	46
CAPÍTULO II	
ANÁLISE TEOLÓGICA DO ROMANCE <i>ENTRE TODOS OS HOMENS</i>.....	48
2.1 – A imagem de Deus no romance <i>Entre todos os homens</i>	49
2.2 – A imagem de Deus na teologia de Queiruga.....	52
2.2.1 – A imagem de Deus segundo Jesus na teologia de Queiruga.....	55
2.2.2 – A imagem do ser humano na teologia de Queiruga.....	58
2.3 – O evangelho de Mateus e a humanidade de Jesus.....	61
2.3.1 – O evangelho de Mateus, o julgamento divino e a compaixão.....	63
2.3.2 – O evangelho de Mateus, a lei e o amor.....	66
2.3.4 – O evangelho de Mateus e a justiça.....	67
2.4 – Conclusão.....	71

CAPÍTULO III

ANÁLISE LITERÁRIA DA PERSONAGEM JESUS NO ROMANCE *ENTRE TODOS OS HOMENS*73

3.1 – A personagem Jesus segundo Frei Betto: relação autor-personagem.....75

3.2 – A personagem Jesus segundo Frei Betto: um ser fictício.....79

3.3 – A personagem Jesus segundo Frei Betto: um ser surpreendente.....84

3.4 – O ambiente da personagem Jesus.....92

3.5 – O estilo de vida da personagem Jesus.....94

3.6 – Conclusão.....96

CONSIDERAÇÕES FINAIS99

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....102

INTRODUÇÃO

Miles, em sua obra *Cristo uma crise na vida de Deus* (2002), conta que, para o escritor argentino Jorge Luiz Borges, as três maiores histórias do mundo são a *Ilíada*, a *Odisseia* e o Evangelho, e que as três são um convite a serem recontadas infinitamente, muito embora haja uma diferença entre elas: a história de Cristo não pode ser contada de modo melhor (2002, p. 281). Diante disso, no entendimento de Miles, Borges “[...] está realmente certo ao afirmar que o Evangelho, diante de qualquer um que se sinta tentado a recontá-lo, retira o próprio convite, para desafiar ou derrotar o que antes provocara. O escritor que tenta recontá-lo imediatamente sente isso” (2002, p. 281).

A despeito das dificuldades e desafios acima mencionados, ao que parece, o convite para se recontar a história narrada pelos evangelhos tem sido aceito por uma série de escritores, entre os quais se destaca, nesta introdução, o escritor mineiro Frei Betto, cujo romance *Entre todos os homens*, baseado nos evangelhos, é o objeto de investigação desta pesquisa.

A escolha de tal autor se deve ao fato de ele já ter recebido os mais importantes prêmios da literatura brasileira e, até mesmo, premiações internacionais pelo reconhecimento de sua obra literária. A isto se soma o fato de ele, ao escrever um romance sobre a vida de Jesus (interesse de análise desta pesquisa), permanecer dentro dos limites da literatura brasileira, visto que esta tem muito a oferecer para o estudo da interface teologia-literatura.

Outra particularidade referente ao autor que merece ser destacado a título de introdução é o fato de se estudar um autor ainda vivo e em pleno vigor de sua atividade literária. Os críticos têm debatido os prós e os contras do estudo de autores vivos que continuam produzindo. Manzatto, que servirá de norte para esta pesquisa, coincidentemente passou por esta mesma experiência ao pesquisar a obra de Jorge Amado, e, diante de tal fato, afirma que “é difícil e arriscado estudar um autor ainda vivo, principalmente se ele continua trabalhando e produzindo, o que coloca sua obra em transformação constante [...]” (1994, p. 96). A respeito deste mesmo assunto os críticos Welck e Warren¹ observam o seguinte:

¹ Outra questão apontada por estes mesmos críticos que também merece atenção - ainda sobre o estudo de autores vivos - é a questão de estes autores merecerem ou não ser estudados, pois, ao que parece, alguns críticos sustentam que é necessário esperar o veredito dos anos no que diz respeito às obras de autores contemporâneos.

O único argumento possível contra o estudo de autores ainda vivos é o de que o estudante renuncia à perspectiva que só as obras completas podem dar, à explicação que as obras posteriores podem trazer às implicações das anteriores. Mas essa desvantagem, aliás apenas real quando aplicada em relação a autores em desenvolvimento, parece de pouca monta comparada com as vantagens que nos advêm de conhecermos o ambiente e a época **e das oportunidades de contactarmos pessoalmente com o autor para o interrogarmos, ou, quando mais não seja, por correspondência** (1962, p. 54, grifo nosso).

Diante, então, do aceno de tal possibilidade, o autor da presente pesquisa valeu-se destes benefícios apontados pelos críticos indagando Frei Betto – via correspondência eletrônica - acerca de suas reais motivações para romancear os evangelhos. A resposta, também via e-mail, encontra-se transcrita a seguir:

Prezado [André] Jorge: fico feliz em saber de seu interesse por minha obra literária. A ideia deste livro nasceu da constatação de que as pessoas têm dificuldade em entender os evangelhos, seja porque foram escritos há dois milênios, seja porque elas não dispõem de tempo para fazer curso bíblico. Decidi, pois, reescrevê-los em forma de romance, de modo que o texto evangélico fosse encontrado dentro de seu contexto geográfico e histórico. Levei 6 anos neste trabalho. Li toda a bibliografia referente à Palestina do século I, passei um mês em Israel-Palestina, visitando os lugares em que Jesus viveu e atuou e, consultei os melhores exegetas. Só completei com a imaginação o que nenhuma fonte me forneceu. O livro já mereceu tradução para o espanhol e o italiano. Qualquer coisa me consulte. Abs, Frei Betto. (texto recebido por e-mail em 18/08/2010).

A presente pesquisa tem a intenção de analisar tanto o discurso teológico apregoadado pelo romance quanto as características antropológicas da personagem Jesus, para assim identificar as peculiaridades desta personagem que surpreendem o leitor contemporâneo, pois, muito embora o Cristo das Escrituras ainda cause certa surpresa, certamente não o faz com o mesmo vigor de outrora, por conta dos “dois milênios” que separam o leitor do texto. Jesus, ao que parece, era um ser essencialmente surpreendente. Tanto é assim, que ele mesmo chega a afirmar nos evangelhos que seria bem-aventurado aquele que não achasse nele motivo de tropeço (Mateus 11:6). A título de ilustração desta afirmação de Cristo, vale lembrar o episódio do quarto evangelho onde Jesus conversa com uma mulher samaritana. Aos olhos do leitor contemporâneo isto não significaria nada demais,

A isto eles respondem: **“Se merecem estudo muitos escritores passados de segunda – ou mesmo décima – categoria, então não há dúvida de que um autor nosso contemporâneo de primeira ou segunda grandeza também merece ser estudado [...] Toda a suposta imunidade do historiador literário ao criticismo e à teoria é inteiramente falsa, por uma razão simples: toda e qualquer obra de arte existente é acessível à observação e é uma solução de certos problemas artísticos, tenha sido escrita ontem ou há mil anos”** (WELLEK & WARREN, 1962, p. 55, grifo nosso). Com esta citação o embasamento para o estudo de um autor contemporâneo solidifica-se e, desta feita, a escolha de Frei Betto torna-se ainda mais justificável.

entretanto, segundo Eagleton, este evento é excepcional, pois, em seu entendimento, “um jovem santo homem judeu não poderia ter falado em particular com uma mulher sem arriscar-se a um grave escândalo, e certamente não com uma mulher de duvidosa reputação sexual” (2009, p. 28). Sendo assim, a tese desenvolvida na presente dissertação afirma que o Jesus bettiano retoma esta capacidade de surpreender positivamente ao leitor contemporâneo, uma vez que pelos motivos acima delineados por Frei Betto, o Jesus apresentado pelos evangelhos perdeu - e muito - sua capacidade de surpreender tal qual surpreendia com sua forma pouco ortodoxa de ser.

Desta feita, o problema norteador que permeará toda esta pesquisa pode ser formulado na seguinte questão: Quais os artifícios teológicos e literários dos quais Frei Betto lança mão para (re)construir Jesus de tal forma que este velho personagem readquira condições de surpreender o leitor contemporâneo? Para tanto o autor da presente dissertação construiu sua argumentação tomando como base o método antropológico, uma vez que os recursos bettianos para tal empreitada, tanto pela vertente teológica quanto pela literária, são puramente antropológicos. Isto implica dizer que o discurso teológico da obra é humanizador e desemboca numa antropologia otimista e positiva, além de os próprios recursos literários auxiliarem na construção de uma personagem que aparenta ser mais completa e mais humana do que realmente é. Este conjunto – análise teológica somada à análise literária – leva o leitor a conceber um Cristo que vive a plenitude de sua humanidade e, por isso, surpreende convincentemente.

Não obstante, parece que o Jesus mais popular hoje em dia é o supra-humano. Aqui valem as palavras de Bloom: “O Padre Raymond Brown nos adverte a não subestimar o humano em Jesus, mas, na prática, os fiéis reduziram esse lado humano ao açoite gibsoniano” (2006, p. 180). Embora os homens apreciem mais a divindade em Jesus, na percepção de Miles, é o próprio Cristo através da forma como se referia a si mesmo quem ressalta sua humanidade:

Um “filho do homem”, então, é antes de tudo apenas um ser humano, e é surpreendente que, enquanto outros no Evangelho algumas vezes se referiam a Jesus como “Filho de Deus”, ele mesmo enfatize, muitas vezes, sua humanidade – especialmente quando define sua identidade ou missão – ao referir-se a si próprio como “Filho do Homem” (2002, p. 54).

Desta feita, enquanto para os homens era natural que Jesus fosse exaltado como Filho de Deus, para o próprio Deus o importante era mesmo ser Deus

encarnado (2002, p. 54). Destarte, ao ressaltar a humanidade de Jesus, o romance faz nada mais do que aquilo que o próprio Cristo fez: faz com que Jesus se torne um de nós, um entre nós, ou melhor, um dentre todos os homens.

Na perspectiva de Manzatto, “a literatura pode [...] ajudar a teologia em sua comunicação com os homens de hoje” (1994, p. 83). No caso específico do romance em apreço, que tem conteúdo explicitamente teológico, isto acontece, pois na maior parte das vezes a teologia, sendo ciência, não tem os mesmos recursos simbólicos nem a mesma sensibilidade artística da literatura para apresentar a pessoa Jesus. Diante disso, a literatura com seu poder de interpelação, vale-se da teologia narrativa e faz com que Jesus se torne mais significativo no universo das pessoas, uma vez que, tendo assumido a condição antropológica da humanidade, sem dúvida alguma, viveu experiências semelhantes a de todo e qualquer ser humano.

Segundo Barcellos, os estudos referentes à teologia-literatura são precioso instrumento de contato com a experiência humana e cristã para além dos aportes da filosofia e das ciências humanas (2007, p. 113). Com isto concorda Caldas Filho quando, em um de seus artigos, parafraseando as palavras de Jesus, afirma: “Nem só de Max Weber viverá o estudioso da Religião” (2004, p. 164). De fato, o campo de análise teologia-literatura tem encontrado cada vez mais espaço tanto na academia brasileira como na mundial.

Por outro lado, vale ressaltar também o crescente interesse de pesquisadores no Jesus romanceado. Como exemplo pode-se citar aqui, a título de ilustração, a pesquisa de Ferraz que toma como objeto de estudo o *Evangelho Segundo Jesus Cristo* do escritor português José Saramago. A conclusão de tal análise é que este suposto “evangelho” é na verdade um (des)evangelho, porque, ao invés de ter sido escrito *IN NOMINE DEI* (em nome de Deus), foi escrito *IN NOMINE HOMINIS* (em nome do homem). Assim, Ferraz encerra sua obra com o décimo primeiro mandamento (segundo ela, herético) acrescentado pelo quinto evangelista: “Amai ao homem sobre todas as coisas. Amai-o como a Ti mesmo [...]” (1998, p. 141).

Em âmbito mundial cita-se a pesquisa de Kuschel, pois Soethe, tradutor e prefaciador do livro *Os escritores e as escrituras* (1999), afirma na introdução a esta obra que este autor estava - na época da edição deste livro no Brasil - pesquisando sobre as representações de Jesus na literatura universal do século XX (1999, p. 10). Diante disto, penso que, muito embora tal pesquisa ainda não seja acessível por

falta de tradução em língua portuguesa ou afins, ainda assim vale ressaltar que este reconhecido estudioso ocupou-se em analisar a figura de Cristo numa perspectiva literária. É interessante observar ainda que Kuschel está voltando cada vez mais sua atenção a escritores latino-americanos, o que é comprovado pelo fato de que na pesquisa supracitada ele inclui autores latino-americanos como objeto de análise (1999, p. 11); entretanto, é preciso ressaltar que nenhum escritor brasileiro é citado entre os nomes mencionados por Soethe.

A metodologia da presente pesquisa, por sua vez, está fundamentada no método antropológico de Manzatto, um dos pioneiros no estudo da interface teologia-literatura no Brasil, o qual, em sua obra *Teologia e Literatura* (1994) analisa teologicamente o romance *Tenda dos Milagres* partindo da antropologia contida neste romance. Para Manzatto, “a literatura pode ser teologicamente importante na medida em que ela se ocupa com a problemática humana” (1994, p. 69). Na verdade, Manzatto procura compreender como é o homem amadiano, para então, a partir das necessidades deste homem, construir uma teologia que fale à vida e à alma de tal ser humano.

Na concepção de Manzatto, não há necessidade de que uma obra literária fale sobre Deus, sobre temas teológicos ou tenha como personagens clérigos romanos ou protestantes para que ela possa ser analisada teologicamente. Segundo Manzatto “qualquer obra literária, porque representa a experiência humana, pode ser usada teologicamente por causa de seu caráter antropológico” (1994, p. 73).

Muito embora a obra literária que este projeto tenciona analisar valha-se explicitamente de temática religiosa, uma vez que o romance proposto é uma paráfrase dos evangelhos canônicos, ainda assim, por apresentar um Jesus completamente humano (tão humano que chega a surpreender os demais homens que esperam um Cristo encerrado em paradigmas divinos e não nos moldes humanos) é possível enquadrar esta pesquisa no método antropológico de Manzatto. Segundo o teólogo Boff, Jesus foi reconhecido como Deus exatamente por conta de sua humanidade plena, daí sua conhecida afirmação: “humano assim só poderia ser Deus mesmo” (1997, p. 131).

Desta feita, diante da humanidade de Cristo, o ser humano é chamado a refletir sobre sua própria humanidade, pois, conhecendo-se melhor enquanto homem, terá condições de se tornar mais humano. Tal ação, para Rossi, denomina-se “humanização do humano”, pois, sendo um ser inacabado, o homem necessita

construir-se contínua e cotidianamente; em outras palavras, embora humano, o homem carece humanizar-se dia-a-dia (ROSSI, 2010, p. 1). Somente Jesus, na condição de homem perfeito, assumiu plenamente a condição humana.

Em sua pesquisa Manzatto adota Jesus como referencial para sua abordagem teológico-antropológica, pois, sendo Deus encarnado, é também verdadeiramente homem. Em Cristo se dá o ponto de contato maior entre a teologia e a antropologia justamente porque “na encarnação o verbo de Deus particulariza-se humanamente em Jesus, assumindo completamente a condição humana e, portanto, assumindo também aquela situação na qual vive o homem Jesus” (MANZATTO, 1994, p. 238). Em Jesus Deus se revela antropologicamente ao homem. Em Jesus Deus se faz um de nós e apresenta o arquétipo da humanidade. Assim, ao analisar Jesus como personagem de ficção que assume plena e completamente sua humanidade sem prejuízo à sua divindade - muito pelo contrário, como ficará perceptível ao longo da pesquisa, a divindade de Jesus é que afirmará sua humanidade - o presente projeto de pesquisa coaduna-se com a proposta metodológica de Manzatto.

A presente dissertação partirá de uma abordagem qualitativa, pois buscará compreender fundamentalmente o discurso teológico subjacente no romance e a antropologia contida na personagem Jesus para se chegar a uma teologia humanizadora - ou seja, o objeto de análise será a literatura. Segundo Manzatto:

[...] a literatura privilegia o caráter qualitativo do humano, e não o quantitativo. O quantitativo é o que pode ser medido, quantificado, e que assim pode constituir uma objetividade suscetível de ser estudada pelas ciências. O qualitativo, como a palavra indica, pertence ao domínio da qualidade e não ao domínio do mensurável. Portanto, a especificidade que distingue a literatura das ciências e das outras artes, e que contribui na pesquisa teológica, é sua capacidade de refletir qualitativamente e em profundidade sobre o humano, através da palavra (1994, p. 70).

A investigação terá ainda caráter teórico e de revisão bibliográfica, que é nada mais que a pesquisa elaborada a partir de materiais já publicados, tais como livros, artigos de periódicos e atualmente material disponibilizado também na Internet.

No primeiro capítulo se fará necessário situar a relação existente entre teologia e literatura, uma vez que este é um campo de pesquisa relativamente novo no Brasil e no mundo. Além disto, será imprescindível dialogar ainda com os métodos de abordagem que apresentam Jesus na condição de personagem literária; assim, tanto Miles quanto Bloom (críticos norte-americanos) que retratam Jesus nesta situação serão referências indispensáveis nesta etapa. O dispositivo teórico-

metodológico desta pesquisa que se encontra em Manzatto, o qual tem na antropologia seu alicerce para a reflexão teológico-literária, também será apresentado neste capítulo.

No segundo capítulo a intenção será analisar o discurso teológico subjacente à narrativa ficcional de Frei Betto tanto aproximando-a da teologia de Queiruga quanto confrontando-a com o evangelho segundo Mateus. Assim, ficará perceptível uma nova imagem de Deus que desembocará numa teologia humanizadora, isto é, uma teologia antropologicamente otimista e positiva, que se ocupa essencialmente da realização plena do ser humano. Destarte, a teologia narrativa latente no romance não é abstrata, pelo contrário, é favorável àquilo que é humano, e, no entendimento de Manzatto, para que a teologia seja fiel ao evangelho, ela deve estar a serviço do humano (1994, p. 58). Assim, tanto a partir da aproximação quanto da comparação será possível discernir as peculiaridades do Jesus de Frei Betto e perceber as contribuições singulares deste romance para a teologia brasileira e para as ciências da religião.

No terceiro e último capítulo o autor analisará literariamente a personagem Jesus. Tal análise contemplará prioritariamente as características humanas desta personagem, uma vez que a intenção da presente pesquisa é essencialmente antropológica, seja pelo viés teológico seja pelo viés literário. Desta forma, o que se poderá apreender é que o discurso teológico subjacente à narrativa acaba por desaguar numa personagem que vive a plenitude da vida nas páginas da ficção. Sendo assim, embora a personagem Jesus seja apenas um ser fictício, ela, por conta da verossimilhança, acaba por surpreender o leitor ao criar um efeito de real, isto é, por parecer mais humana e mais real do que o Jesus da fé e da história, muito embora seja tão somente um ser fictício.

CAPÍTULO I

A INTERFACE TEOLOGIA-LITERATURA

Embora a música seja, na minha opinião, a mais sublime das artes, a literatura é a mais sagrada.

(BETTO, 2010b)

Greggersen, em artigo intitulado *Poética da Graça Comum* aborda a dificuldade de se estabelecer interfaces “numa era pautada pela fragmentação e crescente massificação da informação provocada pela indústria cultural” (2000, p. 115). Desta feita, o presente capítulo vem somar na tentativa de compreender o elo entre a teologia e a literatura, que tem sido alvo de críticas e desafetos ao longo da história.

Neste primeiro capítulo, o autor apresentará brevemente o desgaste ocorrido desde o início do cristianismo entre teologia e literatura e, em sequência, buscará uma aproximação entre elas tanto pela doutrina reformada da graça comum quanto pela vertente antropológica. Um dos tópicos apresentará ainda uma abordagem literária de Jesus na condição de personagem dos evangelhos canônicos, retratando, logo em seguida, o Jesus romanceado, que tem sido alvo de muita polêmica e censura por parte da igreja. Por fim, há uma tentativa de aproximação deste Jesus enquanto personagem de ficção com o método antropológico, e também, com a doutrina da graça comum.

Antes de situar a interface teologia-literatura, são necessários alguns esclarecimentos a respeito dos demais desdobramentos que a literatura possa vir a ter com outros interlocutores semelhantes à teologia. Barcellos faz distinção conceitual entre os diversos termos que possam confundir os mais desavisados a respeito das distintas relações que a literatura produz com seus variados interlocutores. Por exemplo: literatura e teologia, literatura e religião, literatura e sagrado, literatura e espiritualidade, literatura e cristianismo ou ainda literatura e Bíblia (2007, p. 113). Mesmo que todas estas conceituações pareçam idênticas entre si e, deste modo, aparentem referir-se a um único assunto, a bem da verdade, elas são completamente diferentes umas das outras e, para cada uma destas relações, há um método teórico de abordagem bastante distinto.

Sendo assim, ainda que o enfoque desta pesquisa recaia na interface teologia-literatura, haverá necessidade de interação com alguns destes outros interlocutores da literatura, como por exemplo: uma breve reflexão acerca dos primórdios da relação literatura-cristianismo e também acerca de Jesus na condição de protagonista dos evangelhos canônicos, que incorrerá, por sua vez, na análise da Bíblia como literatura. Assim, já que o foco em questão é a relação da literatura com a teologia cristã, é absolutamente normal e compreensível que insurja em meio às notas reflexivas, a relação da literatura com o cristianismo como também a relação da literatura com a Bíblia, ainda que estas relações apareçam de forma bastante concisa.

1.1 – Teologia e Literatura: amigas ou rivais?

Na perspectiva de Tenório “a ligação entre o teológico e o literário tem sabor bíblico”, e encontra-se nas páginas do Antigo Testamento, mais especificamente no profeta Ezequiel² quando este é impelido a comer um livro que em sua boca se torna doce como o mel (1996, p. 43). Deste modo, o sabor agradável do livro representaria o prazer estético proporcionado por um dado texto literário, sendo tal prazer, corroborado pelo livro sagrado dos cristãos.

No Novo Testamento, Paulo faz uso - ainda que uma única vez - no livro de Atos dos Apóstolos dos versos de um poeta grego: “[...] como alguns de vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração” (At. 17:28). Sobre esta citação bíblica, Kuschel faz o seguinte comentário: “eis o único trecho em todo Novo Testamento em que ‘poetas’ são ao menos mencionados, e sabemos de que poeta se devia tratar: Áratos de Sicília (século III a.C.), em cuja obra *Phainomena* há uma citação correspondente” (1999, p. 229-230). Para Kuschel é nesta passagem que se encontra a legitimação para a relação teologia e literatura e, muito embora existam tais prerrogativas por parte dos textos bíblicos para se pensar essa relação, ainda assim, os teólogos patrísticos não tiveram a devida sensibilidade para com as artes

² O referido texto encontra-se em Ezequiel 2:8-10 e 3:1-3: “Tu, ó filho do homem, ouve o que eu te digo, não te insurjas como a casa rebelde; abre a boca e come o que eu te dou. Então, vi, e eis que certa mão se estendia para mim, e nela se achava o rolo de um livro. Estendeu-o diante de mim, e estava escrito por dentro e por fora; nele, estava escrito por dentro e por fora; nele estavam escritas lamentações, suspiros e ais. Ainda me disse: Filho do homem, come o que achares; come este rolo, vai e fala à casa de Israel. Então, abri a boca, e ele me deu comer o rolo. E me disse: Filho do homem, dá de comer ao teu ventre e enche as tuas entranhas deste rolo que eu te dou. Eu o comi, e na boca era doce como o mel”.

e para com a poesia épica grega, descartando-as como possíveis interlocutoras da teologia.

Brait afirma “[...] que é inevitável iniciar uma reflexão teórica sem voltar o olhar para a Grécia antiga e para os pensadores que influenciaram o conhecimento” (2004, p. 28). De fato, como tem sido dito e repetido, a Grécia é o berço da civilização ocidental. Bloom chega a afirmar “que somos formados por Sócrates e Platão, e não por Jesus, por mais ignorantes que sejamos a respeito de Platão” (2006, p. 173). Exageros a parte, a afirmação de Bloom é uma forma de se entender a enorme influência do pensamento grego no Ocidente, mesmo que inconscientemente. Enfim, a cultura ocidental deve muito aos gregos, principalmente a seus filósofos e poetas.

Prova disto é que até bem pouco tempo atrás uma das únicas ferramentas auxiliares da teologia para seu labor investigativo era a filosofia e isto, sem sombra de dúvida, é herança da antiguidade clássica. A teologia, através da filosofia, foi fortemente marcada pela cultura helênica. Segundo Moraes Neto, dentre “as diferentes filosofias que existiram na antiguidade, o platonismo é o referencial que mais impôs uma marca na teologia cristã” (2006, p. 44). Até mesmo o apóstolo Paulo, autor de boa parte das epístolas que compõem o Novo Testamento cristão, “lançou mão do pensamento grego para [...] compor o seu discurso evangelístico” (MELO, 2006, p. 24). Sem contar Santo Agostinho, um dos principais teólogos patrísticos, que na concepção de Gouvêa “[...] parece ter de fato executado um trabalho de síntese unindo a herança cultural helenista, em particular o platonismo, com a nascente fé cristã” (1999, p. 40). Daí em diante, filosofia e teologia caminhariam juntas por muitos e muitos séculos até os dias de hoje.

E apesar dos teólogos dos primeiros séculos da igreja cristã valerem-se da filosofia platônica e, portanto pagã, para suas construções teológicas, eles impuseram resistência à arte e à poesia épica grega. Magalhães expressa isto de forma bastante objetiva: “Eis um bom resumo para o espírito de uma época. Na arte e na religião pagã, a marca do engano; na filosofia pagã, sinal da sabedoria universal” (2009, p. 66). Kuyper afirma que no início do cristianismo “[...] a luta contra o paganismo era uma luta de vida ou morte, a relação do Cristianismo com a arte não poderia ser senão uma relação hostil” (2002, p. 165). Por outro lado, muito embora tenha lutado contra a arte pagã, o cristianismo não lutou contra a filosofia pagã, mas elegeu-a como aliada.

Através das citações acima transcritas, fica perceptível que o cristianismo acabou por condenar a arte e a poesia pagã, impossibilitando, desta forma, qualquer tentativa de diálogo entre a teologia patrística e a poesia grega (embora já tenha sido observado que Paulo se valeu desta poesia nos escritos neotestamentários, abrindo o leque para tal possibilidade). Este fato marcará o rompimento da teologia com as artes e, conseqüentemente, com a literatura até meados do século XX, quando alguns teólogos contemporâneos sensíveis às manifestações artísticas, lançarão mão da literatura como instrumento para suas elaborações teológicas. E Magalhães continua suas pontuações sobre esta questão:

Essa é uma das páginas mais polêmicas da história da teologia e deixou uma herança considerável para gerações futuras: na prática religiosa, aquilo que era considerado heresia começava a ser perseguido, enquanto na instância conceitual se procurava corresponder filosofia e teologia, chegando a reconhecer sementes do verbo divino nos sistemas dos filósofos. Na religião e na arte, a presença do demônio; no conceito, a presença de Deus (2009, p. 66).

Penso que tal repulsa se deu pelo fato da poesia grega possuir relatos mitológicos a respeito de deuses considerados pagãos pelos cristãos. Homero e Hesíodo, poetas gregos, foram alcunhados de teólogos tanto por Platão quanto por Aristóteles justamente por valerem-se da história dos deuses gregos em seus textos poéticos (TENÓRIO, 1996, p. 44; MAGALHÃES, 2009, p. 63). Maia, citando Agostinho, observa que na “Grécia antiga, os poetas foram os primeiros a se intitular teólogos por comporem versos em honra aos deuses” (2007, p. 7).

De qualquer forma, é interessante ressaltar que o termo teologia³ aparece pela primeira vez na *República* de Platão e, ocorre especificamente para denunciar textos destes mesmos poetas gregos que ao invés de se aterem a conceituação dos deuses como fazia a filosofia, contavam histórias lendárias a respeito dos mesmos (MAGALHÃES, 2009, p. 63; MAIA, 2007, p. 7). Percebe-se, por conseguinte, que a religião - com seus deuses e histórias míticas - sempre foi assunto de destaque na poesia grega desde seus primórdios e continua ainda hoje, mais do que nunca,

³ Maia esclarece que foi somente no final do século II que Clemente de Alexandria contrapôs *theologia* a *mythologia*. “Aquela, na condição de verdade cristã a respeito de Deus, era superior às histórias da mitologia pagã” (2007, p. 7). Ainda valendo-se de informações extraídas de Maia: “A palavra teologia parece ter sido incorporada à linguagem cristã nos séculos IV e V. Referia-se à genuína compreensão das Escrituras. Contudo o emprego estava restrito ao conhecimento a respeito de Deus. A partir de *Theologia christinana*, obra de Abelardo (1079-1142), passou a designar um corpo de doutrina” (2007, p. 7).

fazendo parte do conteúdo de obras literárias através de temáticas bíblicas e teológicas que persistem em ocupar lugar na literatura contemporânea.

Mas ainda que os teólogos patrísticos tenham colocado a arte pagã dos gregos em segundo plano, o cristianismo não abdicou da arte em sua totalidade. De certa forma, a arte torna-se uma importante serva do cristianismo. Tenório assevera que “é prudente matizar a afirmação de Lúkacs segundo a qual, de Tertuliano a Kierkegaard, a religião é necessariamente antiestética [...]” (1996, p. 42). Para Tenório o cristianismo helenizado dos primeiros séculos teve um impulso em direção à estética que acabou por produzir “hinos litúrgicos que se elevaram à dignidade de um gênero literário” (1996, p. 42). Na verdade, a fé cristã optou por desmembrar as questões estéticas das questões éticas (conteúdo) da arte clássica grega, possibilitando uma assimilação da arte pela fé. Nas palavras de Jaeger:

[...] foi o cristianismo que, por fim, converteu a avaliação puramente estética da poesia em atitude espiritual predominante. É que isto lhe possibilitava rejeitar, como errôneo e ímpio, a maior parte do conteúdo ético e religioso dos antigos poetas e, ao mesmo, tempo aceitar a forma clássica como instrumento de educação e fonte de prazer (1995, p. 61-62).

É justamente por este motivo que por um longo período histórico a literatura e as artes de um modo geral ficariam debaixo da tutela da igreja no mundo ocidental. Enquanto sob as botas da igreja a arte e a literatura seriam utilizadas com uma única função: reafirmar a fé. Assim sendo, qualquer obra literária que fugisse aos padrões estabelecidos pela igreja seria censurada e imediatamente proibida. Somente com o advento da renascença (século XVI) as artes e a literatura voltariam a ter certa autonomia em relação à igreja e, tal autonomia, coincidentemente ou não, volveria a princípio mais uma vez seu olhar para a antiguidade clássica.

A crítica moderna da religião à estética, por sua vez, encontra no teólogo e filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855) um de seus principais formuladores. Segundo Magalhães, “[...] para a crítica de grupos de teólogos e de artistas influenciados⁴ pela tese de Kierkegaard, o ser humano que se torna artista

⁴ Dentre aqueles influenciados pelo pensamento de Kierkegaard encontram-se o teólogo suíço Karl Barth e o escritor alemão Reinhold Schneider. O primeiro incidirá críticas ferrenhas contra Rainer Maria Rilke, enquanto, o segundo, na condição de autor cristão, sofrerá daquilo que Kuschel denomina “dúvida kierkegaardiana” (1999, p. 30). É interessante notar ainda que apesar de condenar a estética, Kierkegaard o faz em alto refinamento estilístico e, para não cair em contradição, ao explicar sua obra, o próprio Kierkegaard afirma: “Portanto, quando na cristandade um autor religioso, cujo pensamento total se resume no tornar-se cristão, quer chegar à possibilidade de tornar os homens atentos, deve começar por ser um autor estético e conservar, até a um certo ponto esta faculdade; mas tem de impor-se um limite, porque não usa este gênero de produção a não ser para chamar a atenção. E há uma coisa que não deve esquecer, a retenção da adição: deve distinguir o

vive no perigo de trair Deus e de colocar a própria arte no seu lugar” (2009, p. 69). O mesmo assunto é tratado por Kuschel:

A crítica teológica à estética [...] alcançara um de seus pontos altos com o dinamarquês Sören Kierkegaard. A arte não passaria, segundo ele, de um jogo descomprometido sem seriedade existencial, um exercício estético sem *ethos*, poesia sem anseio de veracidade. E isso tudo é estranho ao cristão que segue ao crucificado. (1999, p. 23)

Assim, a crítica religiosa à estética e, por sua vez, extensiva à arte e à literatura, é muito antiga, remontando aos pais da igreja, tais como: Tertuliano, Agostinho, Jerônimo (KUSCHEL, 1999, p. 23), passando por Kierkegaard e chegando até os dias de hoje. Não obstante, a crítica estético-literária à religião é mais recente, datando do período iluminista (século XVIII), quando as mais variadas vertentes do pensamento insurgiram contra a religião. Mais uma vez, recorre-se às palavras de Magalhães:

Com o desenvolvimento das críticas dentro do iluminismo à religião e o crescente distanciamento entre expressões literárias e estrutura eclesial a arte vai sedimentando uma forma específica de apresentar sua rejeição ao tipo de religião estabelecida no contexto europeu. Uma das críticas fundamentais à religião deixa de ser de cunho sócio-político, racionalista ou psicológico e assume caráter literário e narrativo (1997, p. 10)

O que se pode averiguar é que, por um lado, a literatura é vista pelos teólogos e pelos cristãos como uma duvidosa invenção humana, como deturpação da verdade, além de corromper a moral e os bons costumes. Por outro lado, a fé cristã e o próprio Deus, agora, são vistos por certos literatos como um “péssimo princípio estilístico” e a piedade tida como inimiga do bom estilo literário (KUSCHEL, 1999, p. 17).

Diante do até aqui exposto é preciso questionar: haverá meio termo para este embate? Haverá saída para este conflito onde a teologia cristã menospreza a literatura e a literatura menospreza o cristianismo? Todavia, segundo as palavras de Boff: “todo ponto de vista é a vista de um ponto” (2003, p. 9). Destarte, o ponto de vista supracitado, de rivalidade entre literatura e cristianismo, embora tenha influenciado gerações, não é único e nem absoluto.

É possível perceber, portanto, através da história, certo receio, preconceito e suspeitas, primeiro do cristianismo para com a literatura e, posteriormente, da literatura para com o cristianismo. Esta dificuldade de aceitação de ambas as partes persistiu até recentemente, não obstante, ainda não ter sido totalmente sanada.

religioso, que é decisivo, do estético, que é incógnito, a fim de que o jogo dialético não seja pura tagarelice” (KIERKEGAARD, 1986, p. 47).

Atualmente, além da tentativa de reflexão teológica a partir de textos literários, o uso constante de temas bíblicos e teológicos para a construção de obras de ficção apontam para o fato de que barreiras estão ruindo dos dois lados. No próximo tópico, partindo da doutrina reformada da graça comum, a presente pesquisa tentará aproximar a tensa relação entre teologia e literatura.

1.2 – Teologia e Literatura: uma aproximação pela Graça Comum

Mariano, ao apresentar várias perspectivas teóricas de relação entre teologia e literatura, trata brevemente da proposta de Carlos Ribeiro Caldas Filho e Gabriele Greggersen de aproximá-las pela ótica da Teologia Reformada⁵. No entendimento de Mariano, nesta proposta:

Há uma interface teológica com a filosofia da estética, que desemboca em uma de suas nuances na proposta metodológica da literatura, na qual a fundamentação teológica é encontrada na doutrina calvinista da “graça comum”, graça que é dada para todos, o que entende que toda e qualquer capacidade humana é “dom divino”, e que a arte em geral e a literatura em particular provocam a contemplação do que há de admirável nas coisas, manifestação da glória de Deus e, portanto, passível de reflexão teológica (2008, p. 34-35).

De fato, uma das formas de se conciliar a tensa relação entre a teologia e a literatura é lançar mão da doutrina reformada da “graça comum”, que apregoa que a graça de Deus é derramada sobre todos os homens indistintamente. Na verdade, a doutrina da graça comum faz com que a literatura seja vista pela teologia e pelo teólogo com bons olhos.

Kuyper (1837-1920), teólogo calvinista holandês, ao palestrar sobre o tema “Calvinismo e Arte” afirma:

Já tenho chamado sua atenção mais de uma vez para o importante significado da doutrina calvinista da “graça comum”, e certamente nesta palestra sobre a arte devo referir-me a ela novamente. [...] O Calvinismo nos tem ensinado que todas as artes liberais são dons que Deus confere indiscriminadamente a crentes e incrédulos, além disso, como a História mostra, que estes dons têm se desenvolvido numa medida até mesmo mais larga fora do círculo santo (2002, p. 168).

Nesta passagem, de forma bastante nítida Kuyper assevera que os dons artísticos - e porque não dizer os dons literários - emanam de Deus. É Dele que procedem os dons tanto para cristãos como para não cristãos. E, por fim, a

⁵ Segundo Maia “trata-se da teologia oriunda da Reforma (calvinista) em distinção à luterana. O designativo ‘reformada’ é preferível ao ‘calvinista’ – ainda que o empreguemos indistintamente -, considerando o fato de que a teologia reformada não provém estritamente de Calvino” (2007, p. 9).

afirmação mais incisiva de Kuyper: as habilidades artísticas foram distribuídas por Deus mais fora do que dentro da comunidade de fé. É possível concluir, a partir de tal declaração, que o fato das habilidades artísticas terem aflorado mais fora dos círculos cristãos do que dentro deles tenha, de certa forma, a ver com a censura imposta pela fé à arte.

A literatura, como se sabe, trabalha com a imaginação e com a criatividade e, sendo assim, está propensa a elucubrações que abalem as regras da ortodoxia religiosa. Consequentemente, a arte, a música e a literatura secular foram estereotipadas como que inspiradas pelo demônio no contexto evangélico brasileiro. A única arte legítima parece ser aquela destinada ao uso sacro. Porém, este tipo de pensamento não se coaduna à Teologia Reformada.

No parecer de Caldas Filho, é justamente pelo fato de ter sido educado num contexto humanista, e de possivelmente, ter lido os clássicos da Antiguidade que “não se encontra em Calvino, portanto, nenhuma tendência de ‘demonizar’ manifestações culturais que não sejam explicitamente religiosas” (2000, p. 146). Kuyper aprofunda ainda mais esse assunto:

Se para o Calvinismo a soberania de Deus é e continua sendo seu imutável ponto de partida, então **a arte não pode originar-se do diabo; pois Satanás é destituído de todo poder criativo. Tudo o que ele pode fazer é abusar das boas dádivas de Deus.** Nem pode originar-se com o homem, pois, sendo ele mesmo uma criatura, o homem não pode senão empregar os poderes e dons colocados por Deus à sua disposição (2002, p. 163, grifo nosso).

Deste modo, surge um novo questionamento: se o diabo é destituído de poder criativo, então, como explicar o caso de literaturas anticristãs? A resposta é encontrada em Gregeersen quando cita Leland Ryken: “A doutrina da graça comum e da revelação geral ou natural explicam como é possível a escritores incrédulos criar obras de verdade e beleza. [...] Ademais, as doutrinas da queda e do pecado explicam os abusos que observamos na literatura” (RYKEN apud. GREGEERSEN, 2000, p. 120).

Assim, a literatura seja ela cristã ou secular⁶, adquire uma nova roupagem na ótica da teologia reformada. Ela não é mais demonizada, mas vista como graça,

⁶ É preciso esclarecer que a nomenclatura “literatura cristã” e “literatura secular” é uma distinção feita pelo autor do presente trabalho para fins puramente didáticos, já que a teologia reformada “não defende uma visão maniqueísta da vida, que de maneira ingênua separa toda a realidade em duas categorias, quais sejam, ‘material’ e ‘espiritual’ (ou ‘celestial’ e ‘demoníaco’), a despeito do fato lamentável de que esta dicotomia tem estado presente em diversos setores da comunidade

como dádiva de Deus para a humanidade em seu presente estado decaído. E “tal presente não deve ser desprezado” (CALDAS FILHO, 2000, p. 144). A literatura deve ser lida e apreciada, como sendo presente de Deus para o conforto do gênero humano, a fim de trazer algum alento, amenizando assim o sofrimento do homem em seu presente estado. O pensamento de Nietzsche com relação à arte parece se encaixar na linha de raciocínio da Teologia Reformada, uma vez que, para este filósofo, no entendimento de Magalhães, “[...] o artista, ao transfigurar o mundo, dota-o de sentido e beleza, tornando-o suportável para viver” (2009, p. 65).

Ao que parece a doutrina da graça comum apazigua a tensa relação entre o cristianismo e a literatura, mas ainda pairam no ar algumas perguntas: Como poderia de fato a literatura auxiliar a teologia na construção teológica? Seria a literatura uma ferramenta útil para o labor teológico?

1.3 – Teologia e Literatura: uma aproximação pela antropologia

A reflexão de Manzatto, um dos pioneiros no estudo da relação teologia-literatura no Brasil, contida no livro *Teologia e Literatura* (1994) baseia-se na análise teológico-literária de um romance do escritor baiano Jorge Amado intitulado *Tenda dos Milagres*. Mas, ao mesmo tempo em que se concentra em um único romance, Manzatto tem uma intenção maior que é a de perpassar toda a obra deste autor através de um único texto. Segundo Manzatto *Tenda dos Milagres* é um típico romance amadiano, ou seja, um legítimo representante de toda a sua obra que se constitui em mais de 20 romances (1994, p. 11).

Para tal empreendimento, Manzatto busca compreender como é o homem amadiano e, partindo da concepção antropológica contida nas obras de Jorge Amado, busca o caminho para uma construção teológica que responda aos anseios deste homem. O homem, tal qual proposto na literatura amadiana, é o pobre, o marginalizado, o oprimido. É um retrato fiel, por assim dizer, do homem brasileiro e latino-americano. Diante deste homem simples e pobre, a teologia mais plausível como resposta às suas aspirações é, no entendimento de Manzatto, a Teologia da Libertação.

evangélica brasileira” (CALDAS FILHO, 2000, p. 141). Portanto, para a teologia reformada a literatura é pura e simplesmente literatura, sem adjetivações nem distinções.

Passados alguns anos da elaboração de seu método, Manzatto descreve as dificuldades pelas quais passou na época em que buscava uma forma metodológica para relacionar teologia e literatura e, apresenta a maneira como chegou ao viés antropológico:

Procurei enxergar pontos de intersecção entre elas, e defini um caminho a percorrer, um método de leitura que passasse pelo desvio da antropologia. Pareceu-me que um ponto onde ambas se tocavam era o da preocupação com o ser humano: uma leitura de humanidade, um projeto de construção de humanidade poderia ser comum à teologia, talvez até a uma teologia que não fosse cristã, e à literatura, incluindo a literatura que não tivesse o epíteto de cristã (2010, p. 4).

Assim sendo, o que se tentará apresentar nas próximas páginas é a forma através da qual a literatura e a teologia, respectivamente, se relacionam com a antropologia.

1.3.1 – A vertente antropológica da literatura

Na concepção de Manzatto, para se fazer teologia a partir da literatura, não há especificamente necessidade da obra literária abordar explicitamente temáticas teológicas, bíblicas ou religiosas. Para ele não importa se palavras ou doutrinas características do universo religioso cristão façam ou não parte do texto. Nas palavras do próprio Manzatto:

[...] o critério que determina a pertinência ou importância teológica de uma obra não é a presença de palavras como Deus ou Igreja em sua narração, nem a presença do papa ou padres como personagens, mas sim a amplitude e a profundidade com a qual a problemática humana é abordada nessa obra, mesmo se o religioso aí não está presente explicitamente (1994, p. 69).

Até porque nas obras de Jorge Amado a religiosidade latente não é o cristianismo, mas, as religiões afro-brasileiras e, mais especificamente o Candomblé, típica do universo baiano. Assim, uma vez que Manzatto parte de pressupostos cristãos e de uma visão éctipa⁷ da teologia, ou seja, já que ele entende a teologia como resultante da revelação de Deus através da Bíblia e de Jesus Cristo, nada mais natural que fizesse uma análise apologética da fé cristã em detrimento à obra

⁷ Éctipo é o oposto de arquétipo. Arquétipo significa original, modelo. Éctipo significa cópia de um modelo. Maia citando Kyuper afirma que “a teologia nunca é arquétipa, mas éctipa; não é gerada pelo esforço de nossa observação de Deus, mas é o resultado da revelação soberana e pessoal de Deus. Uma teologia arquétipa pertence somente a Deus, porque apenas ele se conhece perfeitamente, tendo até ciência completa do seu conhecimento perfeito. Por isso, a teologia sempre será o efeito da ação reveladora, inspiradora e iluminadora de Deus através do Espírito; nunca é a causa primeira; sempre é o efeito da ação primeira de Deus em revelar-se” (KYUPER apud. MAIA, 2007, p. 8-9).

de Amado. Tal análise valer-se-ia do chamado método confrontativo (1999, p. 218). Segundo Kuschel este método:

Na melhor das hipóteses, permitirá que a religião dos escritores tenha alguma validade como um negativo, em contraste com o qual pode surgir de maneira ainda mais cabal a verdade da revelação divina em Jesus Cristo (1999, p. 218-219).

Não obstante, esta não é a posição de Manzatto. Ao contrário, ele defende uma abordagem sincrética do cristianismo com as demais culturas religiosas, partindo do pressuposto de que o próprio cristianismo desde seus primórdios não esteve livre do sincretismo. Em suas palavras:

A religião cristã não saiu pronta e terminada das mãos de seu divino fundador, Jesus Cristo. Por isso a história do cristianismo não é uma história livre de sincretismo. Ao longo dos séculos, ele esteve aberto às influências das culturas e religiões dos povos onde inseriu-se, e assimilou muitos de seus elementos (1994, p. 280).

O homem amadiano é sincrético e, portanto, para que o cristianismo tenha acesso a este homem ele carece ser sincrético. No entanto, é preciso esclarecer que na concepção de Manzatto não é válido todo e qualquer tipo de sincretismo. São válidas apenas as abordagens sincréticas onde a identidade cristã é preservada, pois no seu entendimento: “Ao sincretizar-se o cristianismo deverá sempre guardar sua identidade” (1994, p. 285). A identidade cristã, na visão do mesmo autor, encontra-se vinculada a questões práticas dos ensinamentos de Jesus. Assim, ao amalgamar-se, o cristianismo necessita manter seus valores e princípios.

A bem da verdade, a perspectiva metodológica de Manzatto é a da leitura teológica de uma obra literária. Barcellos conceitua este método da seguinte maneira:

A primeira relação que se pode estabelecer entre a teologia e a literatura é a da leitura teológica de uma obra literária. A teologia não é apenas uma atividade crítica da fé em relação a seus próprios conteúdos e à sua linguagem, mas também pode ser uma reflexão sobre uma realidade humana qualquer à luz da fé. Nesse sentido, como a literatura é sempre o testemunho de uma realidade humana, pode-se afirmar rigorosamente a possibilidade de uma leitura teológica de qualquer obra literária. Nesse caso, o que é especificamente teológico na relação instaurada é o método de leitura aplicado à obra (2001, p. 67).

Destarte, para se fazer teologia é necessário apenas que o texto literário apresente uma determinada visão antropológica, ou seja, que a obra revele uma compreensão a respeito do ser humano e exponha uma cosmovisão da sociedade. Isto já é o suficiente para uma reflexão teológica a partir da literatura, pois em

Manzatto, o interesse da teologia pela literatura encontra-se justamente em sua capacidade de descrever o homem e sua realidade.

A literatura, ao descrever a realidade do homem tanto externa quanto internamente, ou seja, tanto social quanto psicologicamente, detém um poder de interpelação muito maior do que qualquer tratado sociológico, filosófico e até mesmo teológico. Sobre isto Manzatto diz o seguinte:

[...] a literatura atinge o coração do homem. Nesse sentido, seu poder de apelo e de indignação é muito maior que o das ciências. Quando lemos, por exemplo, em um livro de sociologia ou de história, que a concentração de terras nas mãos de apenas alguns proprietários no Brasil provoca a pobreza de uma grande parte da população, temos uma certa reação diante disso. Mas quando lemos um livro de Jorge Amado que fala desse problema [...] nossa reação será mais forte, exatamente pelo recurso ao simbólico e à ficção. Não é o caso de saber se os personagens de Jorge Amado existem na vida real, ou se tudo se passou da maneira que ele nos contou. A questão não está aí. O poder de interpelação da literatura encontra-se em outro lugar. (1994, p. 70-71)

Ainda segundo Manzatto, “a literatura de ficção revela uma forma de compreensão do humano, uma antropologia” (1994, p. 9). Desta feita, é possível apreender que a literatura por si mesma é antropológica, ou seja, sempre aborda e fala a respeito do homem. A literatura, segundo ele, “pode ser teologicamente importante na medida em que ela ocupa-se da problemática humana” (1994, p. 69). Sendo assim, todo e qualquer texto literário torna-se passível para o labor teológico. A literatura torna-se um lugar teológico por excelência.

O mesmo autor, em sua análise, vale-se do romance como gênero literário. Isto não acontece por acaso. O romance, diferentemente de outros gêneros, demonstra uma complexidade maior da sociedade e do próprio ser humano. Ao comentar sobre a obra de Manzatto, Magalhães observa que:

[...] o romance é, para Manzatto, o ponto de partida do diálogo [teologia-literatura], visto que ele corresponde a uma maior gama de comportamentos sociais e psíquicos do ser humano. O romance é, portanto, mais abrangente que o conto e a poesia, por abordar relações complexas e dinâmicas (2009, p. 95).

E o próprio Manzatto, a título de conclusão de sua obra pontua: “Um autor literário, ao compor uma obra romanesca, revela uma certa compreensão do homem vivendo no mundo, revela uma antropologia, em forma de crítica da situação atual e em forma de novo mundo possível” (1994, p. 358). Destarte, o romance, através de sua visão de homem e de mundo, é importante aporte para o desenvolvimento do fazer teológico.

1.3.2 – A vertente antropológica da teologia

A teologia, por sua vez, embora seja um discurso sobre Deus, só é possível porque é feita por e através de homens. Assim, a teologia adquire uma veia antropológica que a ligará à literatura. Mais uma vez busca-se auxílio nas palavras de Manzatto:

[...] a teologia, que é uma reflexão sobre a fé que se baseia na palavra de Deus, continua sendo uma reflexão feita por homens sobre a fé que esses homens vivem, uma fé que se baseia nessa palavra de Deus, que é endereçada aos homens e que até mesmo encarna-se em um homem, em Jesus Cristo. Daí decorre o caráter eminentemente humanista ou, melhor dito, antropológico da teologia (1994, p. 222).

Novamente há uma preocupação com mal-entendidos. Teologia em Manzatto não pode ser confundida com antropologia. Esta é uma conclusão de Feuerbach: “teologia é antropologia” (apud. ALVES, 1984, p. 63). Feuerbach chega a esta formulação por compreender a religião como nada mais que a externalização dos mais profundos desejos do homem e, a se pensar desta forma, fazer teologia é fazer antropologia.

No entanto, a teologia, no entendimento de Manzatto, parte da revelação de Deus e não do próprio homem, como ele mesmo apregoa logo na introdução de seu livro: “A teologia enquanto ciência tem suas fontes, seus métodos, seus sábios, seus princípios. Sua base principal é a Revelação, Palavra de Deus que é a alma mesmo da teologia” (1994, p. 5).

Assim, faz-se necessário compreender a relação última existente entre teologia e antropologia no pensamento de Manzatto. Em sua concepção, somente entendendo melhor o homem é que se poderá chegar a uma compreensão mais adequada a respeito de Deus. São dele ainda estas palavras: “O discurso sobre Deus tem de ter, como elemento fundamental, uma reflexão sobre o ser-do-homem, sob o risco de tornar-se pura e simplesmente ideologia” (1994, p. 222). O que Manzatto quer dizer é que para se fazer teologia é necessário conhecer a realidade do homem para o qual esta teologia está sendo produzida. Só se pode construir um discurso sobre Deus que faça sentido ou que responda aos anseios de determinado homem se o conhecermos, caso contrário, esta teologia cairá num vazio e não terá razão de ser.

Parece existir alguma relação, ainda que fortuita, entre o pensamento de Antonio Manzatto e o de João Calvino, reformador e humanista francês do século

XVI, que principia aquela que se tornaria a obra prima da Teologia Reformada, as *Institutas da Religião Cristã*, afirmando que o conhecimento do homem conduz ao conhecimento de Deus e o conhecimento de Deus, por sua vez, leva ao conhecimento do homem (1999, p. 3). O que se vê no pensamento de Calvino é uma via de mão dupla onde teologia e antropologia se relacionam entre si e o conhecimento de Deus e do homem estão interligados. Seja como for, a teologia reformada parece concordar com a posição até aqui disposta por Manzatto, que apresenta a vertente antropológica da teologia e vice-versa. A seguir, a abordagem recairá sobre Jesus na condição de personagem literário dentro dos textos bíblicos e, posteriormente, nos romances.

1.4 – Jesus como personagem literária

Jack Miles e Harold Bloom⁸, críticos literários norte-americanos, tem se preocupado em estudar a Bíblia como “produção literária a ser considerada livre dos dogmas que impuseram normas teológicas e eclesiásticas aos textos” (MAGALHÃES, 2009, p. 41). Nesta perspectiva, para ambos os autores, Deus é um personagem literário, ou melhor dizendo, torna-se o “personagem mais famoso e influente do mundo ocidental” (CALDAS FILHO, 2002, p. 128). Comentando a condição de Deus enquanto personagem literário, Magalhães observa:

A Bíblia é uma das bases do pensamento ocidental. Essa é a constatação que Bloom e Miles fazem em coro com a teologia. Não, porém, por ser um livro de crenças obcecados por conceitos de verdades teológicas, mas porque em diferentes contextos e épocas tece um dos maiores personagens da história ocidental: Deus (2009, p. 42).

Assim, é possível apreender que o Deus do Antigo Testamento dos cristãos ou da *Tanach*⁹ dos judeus, Javé, não é apenas criador, como também, criatura. Ele é resultado de uma série de fatores, dentre eles, da imaginação e das elucubrações

⁸ Segundo Caldas Filho, Jack Miles é jornalista, integrante do corpo editorial do *Los Angeles Times* e já foi contemplado com o Pulitzer, espécie de Prêmio Nobel do jornalismo norte-americano. Ainda no parecer de Caldas Filho: “Diferentemente de Bloom, Miles é versado no campo dos estudos bíblicos. Ele doutorou-se em Línguas do Oriente Próximo antigo na Universidade de Harvard. Antes disso, estudou teologia (Miles foi jesuíta) nas Universidades Gregoriana, de Roma e Hebraica, de Jerusalém. Miles é, portanto, conhecedor tanto de métodos de estudos bíblicos como também de crítica literária” (2002, p. 128).

⁹ A *Tanach* é a disposição dos textos na Bíblia hebraica, formado pelas iniciais: *Torah* (Lei), *Neb'im* (Profetas) e *Chetubim* (Escritos). Esta composição da Bíblia difere da Bíblia dos cristãos Protestantes, não em número de Livros, mas, na forma como eles estão listados, pois na Bíblia dos cristãos há uma inversão: Lei, Escritos e Profetas. Miles e Bloom valem-se da *Tanach* para sua leitura do personagem Deus (Javé) afirmando que a forma como os livros estão sobrepostos influencia na compreensão deste personagem.

de seus autores. Esta mesma percepção servirá para que ambos analisem Jesus na condição de personagem literário dentro dos evangelhos considerados canônicos.

Tanto Bloom quanto Miles, ao analisarem o personagem Jesus, o fazem relacionando-o à Javé. Para eles, Jesus tem de ser lido e analisado à luz de Javé e, ao que parece, há certa continuidade ou descontinuidade entre estes dois personagens.

Em Miles, Jesus é “uma crise na vida de Deus”. Já em Bloom, Jesus é o oposto de Javé, a não ser no evangelho de Marcos, onde Jesus é mais parecido com Javé. Não obstante, a conclusão de Bloom é a seguinte: se Javé é o pai de Jesus, logo, pai e filho são muito diferentes. Mas, para Bloom, a personalidade de Deus Pai (primeira pessoa da trindade) também não é compatível com a de Javé, até porque, no entender de Bloom, Deus Pai é desprovido de personalidade enquanto Javé é detentor de uma personalidade muito forte. A seguir será traçado o ponto de vista de Bloom e de Miles a respeito de Jesus enquanto personagem literário.

1.4.1 – A personagem Jesus na perspectiva de Harold Bloom

Na ótica de Bloom, Jesus é um personagem enigmático. Isso significa que não é possível saber ao certo se ele é ou não o Filho de Deus encarnado, aliás, nem é possível saber ao certo se ele mesmo sabe disto. Por vezes, parece que sim, por vezes, parece que não. Bloom conceitua Jesus da seguinte maneira:

O enigma de Jesus de Nazaré é eterno. Será ele, conforme o evangelho de João, a consciência ungida, sabedor, desde sempre, que é Javé encarnado, ou será o protagonista problemático que surge nos Evangelhos de Marcos e Mateus? (2006, p. 172).

Para Bloom, o Jesus do evangelho de João é “um milagre de autoconsciência mais elevada” (2006, p. 175), ou seja, o Jesus de João sabe quem realmente é. Já em relação aos evangelhos sinóticos, Bloom não é tão otimista assim. Para ele, esse Jesus é extremamente ambíguo no que diz respeito a sua divindade. Nas palavras do próprio Bloom: “Os Evangelhos Sinóticos não são tratados teológicos; são histórias – sumamente ambíguas no que respeita à divindade de Jesus” (2006, p. 182).

Mas, embora Bloom observe e aponte através da crítica literária que Jesus seja um ser enigmático com relação a sua divindade, este mesmo crítico assevera

que Jesus Cristo é um Deus teológico enquanto Yeshuá de Nazaré é um ser histórico, um simples judeu. É Bloom quem faz esta observação:

[...] existe um abismo quase tão profundo entre Yeshuá de Nazaré e Jesus Cristo – entre “um judeu sem grande importância”, conforme definição do padre Meier, e um ser teológico que é ao mesmo tempo “Deus verdadeiro” e “Homem verdadeiro”, segundo os credos cristãos (2006, p. 212).

Este Deus teológico em que Jesus Cristo se transforma é, no pensamento de Bloom, fruto de influência da cultura helênica dentro do judaísmo, pois Javé, na sua opinião, não é em hipótese alguma um Deus teológico. Nem o poderia ser, uma vez que, sendo Javé “um Deus profundamente humano, não se presta bem à teologia, que é um modo de pensar grego e não judeu” (2006, p. 225).

Jesus Cristo, por sua vez, emerge em meio à cultura grega e é na concepção de Bloom um Deus helenizado, portanto, uma entidade teológica. Bloom tenta esclarecer seu pensamento afirmando o seguinte:

O que fica, para mim, cada vez mais claro é que, na prática, o surgimento de Jesus enquanto Deus ensejou o que haveria de se tornar a Teologia Cristã. Em outras palavras, desde o início, Jesus Cristo não era Yeshuá, mas um Deus teológico, e não humano. Os mistérios da encarnação e da Ressurreição pouco têm a ver com o homem, Yeshuá de Nazaré, e (surpreendentemente) pouco têm a ver até mesmo com Paulo e João, se comparados aos teólogos que lhes seguiram o rastro (2006, p. 18-19).

Ao que parece, em Bloom a questão da influência grega na figura do Cristo é extremamente importante para se pensar este personagem. Tanto é assim que esta influência adquire proporções ainda maiores quando Bloom categoricamente afirma “que um Deus suicida¹⁰ condiz mais com a tragédia ateniense do que com a Tanak” (2006, p. 180). Em outras palavras, a morte de Cristo na cruz ou o suicídio de Deus e, até mesmo o próprio relato de um Deus encarnado, respectivamente, combinam com a tragédia grega e com a mitologia grega. A ressurreição de Cristo, por sua vez, fará com que Bloom se reporte novamente aos deuses mitológicos: “Os evangelhos nos apresentam um Jesus tão mitológico quanto Átis, Adônis, Osíris ou qualquer outra divindade que morre e renasce” (2006, p. 140).

Desta feita, o que se pode perceber até o presente momento a respeito do pensamento de Bloom, é que a figura histórica de um homem judeu chamado Jesus de Nazaré ou Yeshuá de Nazaré, filho de Maria e José, foi gradativamente se transformando em um Deus encarnado fruto de uma teologia helenizada. Jesus de

¹⁰ A questão do suicídio de Javé através da pessoa de Jesus será tratada de forma mais esclarecedora no próximo tópico, onde Miles aprofunda este assunto em sua análise da personagem Jesus.

Nazaré, até então um ser absolutamente histórico e humano, transforma-se em Jesus Cristo, “Deus verdadeiro e homem verdadeiro”. Os evangelhos, segundo Bloom, são extremamente tendenciosos ao narrar sua biografia e, possivelmente, pouco tenham a ver com o Jesus de Nazaré, ou seja, para Bloom os evangelhos não refletem a verdadeira face do Jesus histórico (2006, p. 140), apresentando unicamente um Jesus mitologizado e teologizado.

Esta questão, na perspectiva deste crítico literário, será o ponto de divergência maior entre Jesus Cristo e Javé, haja vista que, para Bloom, Jesus de Nazaré tem suas afinidades com Javé (por serem ambos humanos). Mais uma vez busca-se embasamento nas palavras de Bloom:

Se Jesus Cristo, Deus verdadeiro e homem verdadeiro, está absolutamente distante de Javé (suponhamos o contrário de Yeshuá de Nazaré), isso ocorre porque formulações teológicas gregas e memórias da experiência hebraica são, simplesmente, antitéticas (2006, p. 270).

A infeliz¹¹ conclusão de Bloom, portanto, é incisiva: há incompatibilidade total entre Javé e Jesus Cristo (2006, p. 18). Os dois são assaz diferentes. Javé nada tem de grego enquanto Jesus Cristo nasce num judaísmo helenizado. E diante desta contundente conclusão, sendo Javé o mais humano de todos os deuses, nada mais óbvio do que se afirmar o oposto em relação a Jesus Cristo que, muito embora sendo Deus encarnado, apresente sua divindade ressaltada em detrimento de sua humanidade.

1.4.2 - A personagem Jesus na perspectiva de Jack Miles

Miles parece muito mais preocupado do que Bloom em recorrer a textos bíblicos e citações dos evangelhos canônicos para, assim, analisá-los um a um minuciosamente pela perspectiva da crítica literária. E como já foi observado anteriormente, tal qual Bloom, ele também se valerá da relação existente entre Jesus e Javé para fazer suas assertivas. Portanto, feitas as devidas ressalvas, a

¹¹ Esta é a expressão do próprio Bloom ao asseverar a conclusão a que chegou ao analisar as personalidades de Jesus e Javé. Nas palavras de Bloom: “Ao longo deste livro suspeitei de todos os relatos disponíveis acerca do Jesus histórico, e não fui capaz de definir uma identidade entre o judeu de Nazaré e o Deus teológico Jesus Cristo. O ser humano Jesus e o Deus Javé tão humano são (a meu ver) mais compatíveis entre si do que o são Jesus Cristo com Deus Pai. **Não posso considerar feliz tal conclusão, e sei muito bem o quanto ela deve ser inaceitável para os cristãos de fé**” (2006, p. 274, grifo nosso).

intenção agora é trilhar o caminho percorrido por Miles ao analisar o personagem Jesus.

Na percepção deste crítico literário, Deus está passando por uma profunda crise de identidade pelo motivo de ter fracassado¹² em sua antiga aliança ou por outro motivo misterioso qualquer, e esta problemática, de alguma forma, dará à luz o personagem protagonista do Novo Testamento: Jesus de Nazaré. É o próprio Miles quem diz que Deus “deu à crise de sua vida uma forma literalmente humana [...]” (2002, p. 267). A crise na vida de Deus, como toda e qualquer crise, gerará mudanças que acarretarão em uma revisão de sua aliança através da pessoa de Jesus.

Quando Miles observa que a antiga aliança fracassou, ele o faz pensando no fato de que desde a libertação do povo hebreu das mãos de Faraó, Deus não mais se valeu de seu poder para libertar os israelitas da opressão de impérios inimigos. Ao contrário, o povo de Israel viveu ao longo dos séculos sob as botas dos mais variados impérios. E é justamente por este motivo, o de viver sempre subjugado a outros povos, que faz Israel aguardar ansiosamente o rebento de Davi que viria para libertar Israel da opressão de César. A segunda Páscoa seria muito parecida com a primeira se Deus não tivesse mudado. Ao invés dos Egípcios o ataque agora seria contra Roma. Entretanto, não é isto que Jesus propõe. O que Jesus anuncia são novos termos para a intervenção divina: ao invés da reconquista da Judéia Jesus oferece a vida eterna (MILES, 2002, p. 228). Assim, fica evidente que há uma mudança nos planos de Deus.

Na concepção de Miles, “o grande assunto, o argumento épico, da Bíblia em sua segunda edição é a mudança de opinião de Deus” (2002, p. 262). Na verdade, o que ocorre é uma revisão da Aliança de Javé com seu povo. Enquanto no Antigo Testamento a tradição religiosa de Israel é altamente política, no Novo Testamento ela adquire caráter puramente espiritual. Deus não se propõe mais a guerrear pelo povo; a partir de agora, ele se dará em sacrifício por este povo. Segundo Miles o confronto de Cristo com Pilatos:

¹² A respeito do fracasso de Deus Miles afirma: “Como pode o Senhor fracassar? O Senhor precisa de um modo de fracassar – sem deixar de ser o Senhor de uma vez por todas. A maneira pela qual ele resolve a questão – são a paixão, morte e ressurreição de seu eu encarnado. Daí em diante, nenhuma ofensa iníqua, nenhuma inocência não defendida, será tão grande que esse drama sagrado não possa acomodar. A esperança humana e a honra divina terão sido redimidas juntas em um único golpe” (2002, p. 280).

marca o perfil ocidental de resistência não violenta. Ao obter para Deus o direito de fracassar na guerra, Jesus obtém para si mesmo, simultaneamente, o direito de ser bem-sucedido na paz. Em outras palavras, ele cria um perfil não militar de sucesso político (2002, p. 284).

Os planos mudaram, as táticas mudaram e o tipo de vitória também mudou. Em Jesus, Deus está afirmando que “o tipo de vitória que costumava prometer, até e inclusive ganhar o mundo inteiro, não tem valor em comparação com a vida [eterna]” (MILES, 2002, p. 186). Vale pontuar mais uma nota de Miles referente à mudança no tipo de vitória:

A vitória, sob a aliança tradicional, era sobre alguém como o Faraó do Egito. Se Deus fosse obter uma vitória como essa no tempo de Jesus, seria sobre o César de Roma. Mas que importância teve a vitória sobre o Egito, afinal, se os vitoriosos – aqueles israelitas que foram em frente enquanto o exército egípcio se afogava – acabaram morrendo, de qualquer forma? Da mesma maneira, que importância teria uma vitória sobre Roma, supondo que Deus pudesse consegui-la? (2002, p. 211).

Como foi apurado até aqui, nesta revisão da aliança, a vida eterna é oferecida em detrimento da vitória política terrena. E tal vitória não será obtida pelas armas, nem pela guerra; muito pelo contrário, Jesus apregoa a pacificidade e a renúncia militar, e será dessa forma que se dará a vitória nesta repaginação da aliança. Esta tática será posta em prática na vida de Jesus enquanto ele caminha para a morte ou para o suicídio.

A questão referente ao suicídio de Deus através de Jesus é outro ponto que precisa ser analisado e esclarecido. Para adentrar esta polêmica questão, Miles vale-se da reflexão teológica¹³ de John Donne, poeta e pastor inglês do século XVI, para afirmar o seguinte:

A ambigüidade da questão reside no fato de que Cristo é um suicida por definição metafísica, seja ele ou não suicida no sentido mais comum da palavra. Isto é, se Jesus é Deus encarnado, então ninguém pode ter-lhe tirado a vida contra sua vontade. Assim, seu suicídio está profundamente construído na história cristã quanto a doutrina da Encarnação (2002, p. 219).

Conquanto o conceito de suicídio nos dias de hoje tenha obtido um tom negativo, não era assim no tempo de Jesus. Por conta da cultura greco-romana, Miles observa que o suicídio era tido de forma altamente positiva, como um ato de coragem e, deste modo, era merecedor de louvores aquele que praticava tal ato.

¹³ Ao abordar teologicamente o suicídio de Deus Miles faz a seguinte ressalva: “A interpretação do Novo Testamento oferecida neste livro [trata-se do livro *Cristo uma crise na vida de Deus*] é literária, não histórica ou teológica. É literária, mas não indiferente à história nem preconceituosa em relação à teologia. Quanto a essa conexão, vale à pena recordar que o conceito de suicídio de Deus tem uma história que se estende, no passado, aos primeiros teólogos cristãos” (2002, p. 213).

Além disto, as ideias de suicídio e automartírio estão muito próximas, e é o próprio Miles quem afirmará que o martírio ou automartírio não pode ser perfeitamente distinguido do suicídio (2002, p. 215).

De qualquer maneira, este suicídio ou automartírio servirá de inspiração para que os primeiros cristãos sigam o exemplo de Jesus entregando-se passivamente aos seus perseguidores como cordeiros que vão para o matadouro. E, portanto, na perspectiva de Miles, “por mais estranha que pareça a idéia do suicídio de Cristo, é uma hipótese com que um cristão, por mais devoto, pode lidar” valendo-se, para tanto, do pensamento teológico dos primeiros séculos e até mesmo de teólogos como John Donne e Tomás de Aquino, que de certa forma utilizam esta linha de raciocínio em suas formulações teológicas (2002, p. 218).

Seja como for, o que se percebe na leitura de Miles é que a crise de Deus será resolvida ao longo do ministério terreno de Jesus, o qual aos poucos vai modificando a antiga aliança. Nas palavras de Miles: “O monumental assunto central de toda a história israelita fora mudado com sucesso [...] Embora o preço completo ainda esteja por ser pago, a crise na vida de Deus foi resolvida” (2002, p. 228).

É possível constatar que Miles não questiona o fato de Jesus ser o próprio Deus encarnado. Na verdade, ele parte desta premissa e, portanto, trilha a seguinte regra interpretativa de que “tudo o que Jesus diz, faz e sofre no Novo Testamento deve ser visto como dito, feito ou sofrido por Deus” (MILES, 2002, p. 307).

Para Miles este assunto, da encarnação de Deus, parece ser legítimo, e sem maiores polêmicas para uma análise literária, apesar de em muitos momentos ele conduzir o leitor a uma profunda reflexão que foge ao lugar-comum no que diz respeito a esta questão. Por exemplo, ao analisar o texto do anúncio e do nascimento de Jesus, Miles faz a seguinte observação:

É a identidade do bebê, não a maneira do nascimento, que é inédita, porém Gabriel revela isso só em parte. Os títulos que ele aplica ao filho ainda não nascido de Maria – “Filho do Altíssimo” e “Filho de Deus” – significam eleição divina, mas não necessariamente a própria divindade (2002, p. 116)

O que Miles pretende com tais palavras é apenas demonstrar que o anúncio e o nascimento de Jesus não seriam e não são suficientes para assegurar sua condição divina. Para Miles é a própria identidade do bebê que o identifica como Deus encarnado, ou seja, é a sua personalidade que no tempo devido dará provas de sua divindade.

Algumas afirmações de Miles a respeito da condição de Jesus dão a entender sua linha de raciocínio quanto à personalidade divino-humana de Jesus, uma vez que, sendo este uma continuidade do Deus da *Tanach*, nada mais óbvio do que ser ele o Deus encarnado. Isso acontece, por exemplo, quando Miles afirma que Jesus “como filho de José pode ter apenas três décadas atrás de si, mas como Deus encarnado, tem um *curriculum vitae* de três milênios” (2002, p. 63) ou quando diz que “no dia de natal, no ano 1, Deus tornou-se um judeu” (2002, p. 116). Apesar disto, ao que parece em sua crítica, Miles pontua que Jesus prefere ser visto como Deus encarnado enquanto aos olhos dos homens é a sua divindade que sobressai. Assim é a sua conclusão:

Para seres humanos apavorados como Natanael, é muito natural que Jesus seja aclamado como “Filho de Deus”: é a sua santidade que mais chama a atenção nele. Para o próprio Deus, entretanto, o que é importante sobre o Deus encarnado é ele ser Deus encarnado (2002, p. 54).

Outro ponto que deve ser percebido é que enquanto para Bloom Jesus e Javé são absolutamente incompatíveis, ou seja, há uma descontinuidade entre os dois personagens, em Miles, diferentemente, há uma continuidade entre eles. Em outras palavras, no parecer de Miles Jesus surge de uma crise identitária de Deus. E, por este motivo, é perfeitamente aceitável e verificável que existam certas mudanças de opinião de um personagem para o outro. E, entretanto, na análise de Miles:

Se aceitamos que Jesus é Deus encarnado, então devemos aceitar, da mesma forma, que ele tem o direito de anunciar uma profunda mudança em Deus – ou seja, em si mesmo – sem chamar a mudança por esse nome e sem incomodar-se em explicar coisa alguma. O Senhor de Toda a Terra faz o que bem entende (2002, p. 133).

Muito embora neste tópico a presente pesquisa se valha tão somente da tese principal de Miles, a análise deste crítico literário vai muito além, sendo extremamente rica em detalhes pormenorizados a respeito de Jesus, através de apurado exame dos evangelhos canônicos. No próximo tópico a presente pesquisa volverá seu olhar para os romances que tem tomado por base os evangelhos.

1.5 – O Jesus romanceado

Nas últimas décadas, houve uma explosão nos estudos científicos, sejam eles históricos ou arqueológicos, no sentido de recuperar ou reconstruir o Jesus histórico e, diante disso, muitos autores, aproveitando aquilo que Ferraz chama de “crista da

onda” (1994, p. 19), resolveram revisitar a história apresentada pelos evangelhos, criando assim o Jesus romanceado.

Entretanto, ao que parece, esta tendência de romancear os evangelhos inicia-se com a obra *Vida de Jesus*, do historiador e filósofo francês Ernest Renan (1823-1892), publicado em 1863. A grande diferença do Jesus romanceado do século XIX, como é o caso do Jesus de Renan, para o Jesus do século XX, é que o primeiro é totalmente humano, ou seja, é um homem extraordinário, mas não passa disso, enquanto no segundo caso Jesus recebe de volta sua divindade, porém não nos termos dos textos bíblicos (SOUZA, 2007, p. 148). O fato é que a partir de Renan, muitos seriam aqueles que revisitariam esta história e a recontariam a sua maneira. Contudo, como já foi observado, nas últimas décadas, devido à intensificação na busca pelo Jesus histórico, os romances baseados neste mesmo enredo também se intensificaram sobremaneira.

O Jesus romanceado, por sua vez, tem sido motivo de muita polêmica, pois desde o momento em que historiadores e, principalmente, escritores resolveram recontar a história de Cristo, a Igreja resolveu intervir. As mesmas censuras de épocas remotas do cristianismo ressurgiram. Mais uma vez, ao que parece, a literatura ultrapassava todos os limites impostos pela fé. Esta reação por parte da igreja é absolutamente normal ao se constatar que muitos destes romances apresentam um Cristo totalmente desfigurado, parodiado e dessacralizado.

Apesar de boa parte dos romancistas apresentarem um Jesus humano, o que é teologicamente correto do ponto de vista ortodoxo, que tem Jesus como Deus e ao mesmo tempo homem. Alguns autores humanizam Jesus de forma branda e aceitável aos olhos da fé, levando o leitor a surpreender-se positivamente com a humanidade de Jesus, como é o caso, por exemplo, dos escritores brasileiros Fernando Sabino e Frei Betto (objeto de investigação desta pesquisa). Ainda assim, tais escritores, por mais que tentem suavizar sua percepção do Cristo, ultrapassam barreiras quase que intransponíveis, gerando, de alguma forma, polêmicas e controvérsias. Outros, por sua vez, sem compromisso algum com a fé, geram contestações ainda maiores, pois humanizam negativamente o personagem Jesus, criando, desta feita, não um evangelho, mas sim um “desevangelho”, ou um evangelho às avessas, como é o caso de José Saramago e Gore Vidal.

A seguir observar-se-á como a personagem Jesus é tratada em alguns romances segundo o sabor dos seus diversos escritores. Tanto na literatura

universal quanto na literatura brasileira, muitos são os autores que têm se ocupado em recontar a vida de Jesus, e como não seria viável abordar todos por razões óbvias, fez-se necessário uma seleção de tais romances.

1.5.1 – O Jesus romanceado na literatura universal

Três dos mais polêmicos romances a respeito da biografia de Jesus, que criam um Cristo extremamente parodiado e carnalizado são, por ordem de publicação: *A última tentação de Cristo* (1951) do escritor grego Nikos Kazantzakis; *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) do português José Saramago e *Ao vivo do Calvário* (1993) do norte-americano Gore Vidal.

A última tentação de Cristo rendeu a Kazantzakis nada mais nada menos que sua excomunhão. Também pudera:

o messias do escritor grego era muito diferente do messias cristão: fraco, doente, com problemas psicológicos e enamorado por Madalena, sendo amigo íntimo de Judas Iscariotes. Na cruz, no último momento, Cristo agonizante pensa como teria sido sua vida, se tivesse vivido como um homem normal, casado, com filhos, e imagina seus momentos amorosos com Madalena. Tudo isto não passou de um delírio, mas a Igreja Católica não o perdoou (FERRAZ, 1998, p. 19).

Como era de se esperar, esta obra foi condenada como herética tanto pela Igreja Ortodoxa Grega quanto pela Igreja Católica Romana. E, muito embora este romance tenha sido censurado pela Igreja, o cineasta Martin Scorsese, indiferente àquelas condenações, resolve levar o livro para as telas dos cinemas¹⁴ no ano de 1988. Este filme, tal qual o livro que lhe deu origem, gerou protestos violentos por parte de extremistas religiosos tanto na América do Norte como na Europa (FERRAZ, 1998, p. 22).

O romance de Saramago, tão polêmico quanto o anterior, também rendeu-lhe a excomunhão (FERRAZ, 1998, p. 13). Segundo Souza tanto o romance de Saramago como o de Kazantzakis “parecem ter como objetivo mostrar um Jesus mais humano, que mesmo sendo Filho de Deus, deseja viver como homem” (2007, p. 149). Na concepção de Ferraz, o Jesus de Saramago é uma cobaia de Deus, no sentido de ser usado por ele para a expiação: “O percurso de Cristo é o de uma

¹⁴ Ferraz traça no primeiro capítulo de seu livro *O quinto evangelista* (1998) um breve panorama da trajetória do personagem Jesus no cinema e é possível perceber que ela é tão polêmica quanto na literatura.

cobaia de Deus, usada e manipulada por ele, com o destino traçado, cobaia que sai morta da experiência central na qual se fundamenta a religião cristã” (1998, p. 104).

Dos três títulos propostos acima, o de Gore Vidal é o que mais parece profanar os evangelhos. Nesta obra Cristo é apresentado como “um charlatão, mentiroso, que prometeu voltar e não voltou, comilão, gordo e pachorrento, um mero líder populista, cujo milagre da multiplicação dos peixes, nessa versão, não passava de desculpas para suprir sua gula” (FERRAZ, 1998, p. 25).

1.5.2 – O Jesus romanceado na literatura brasileira

O escritor mineiro Fernando Sabino reescreveu os evangelhos pelo viés do humor de Jesus e, segundo ele próprio, sua inspiração para tal empreendimento literário adveio de um livro intitulado *Humour of Christ* do teólogo norte-americano Elton Trueblood (1994, p. 16). O texto de Sabino vale-se de uma leitura fiel dos evangelhos canônicos, com uma lapidação literária própria deste autor, onde são inseridos comentários em sua grande maioria a respeito do humor de Jesus.

O Jesus de Sabino é extremamente bem humorado. Tanto é assim, que a título de ilustração vale o exemplo do episódio em que Jesus manda Pedro lançar o anzol e diz a ele que logo no primeiro peixe que pegasse encontraria uma moeda de prata com a qual pagaria o imposto do Templo, devido por eles. Na ficção de Sabino, tal episódio não passa de mais uma brincadeira de Cristo. Quanto a esta passagem Sabino afirma:

Considerar a sério essas palavras, como antecipação de mais um milagre, é de ingenuidade que nem São Mateus, único autor do relato, chegou a ter, dando o caso como encerrado por aí. Com seus poderes milagrosos, não custaria a Jesus resolver com um milagrezinho menos complicado a alhada em que Pedro se metera, quando disse ao publicano que o Mestre pagava tal imposto. [...] O que parece claro, pelo menos desta vez, é que aquilo não passava de mais uma bem-humorada troça de Jesus com o seu um pouco desastrado mas querido apóstolo Pedro. Tanto é assim, que não consta ter-se realizado o milagre do peixe (1994, p. 122).

Entretanto, à medida que o Calvário vai se aproximando, Jesus vai perdendo seu senso de humor e vai se tornando um personagem mal-humorado. Esta é a leitura que Sabino faz do relato da maldição da figueira, da maldição sobre Jerusalém, da expulsão dos vendilhões do Templo, como também, da violência no desfecho das últimas parábolas contadas pelo Mestre. Para Sabino, isso “tudo

denotava que o humor de Jesus ia-se tornando cada vez mais cáustico, ante a perspectiva inexorável do fim que se aproximava” (1994, p. 197).

Ao relatar, por fim, o episódio do caminho de Emaús, onde o Cristo ressurreto aparece a dois de seus discípulos, Sabino ressalta que com a ressurreição “o senso de humor de Jesus parece haver também ressuscitado” (1994, p. 251).

Outro autor brasileiro que resolveu romancear a vida de Jesus é o escritor paranaense Domingos Pellegrini. A obra deste autor enquadra-se na literatura infanto-juvenil, e retrata em versão livre a infância e a juventude de Jesus, fases de sua vida que não são abordadas nos evangelhos canônicos.

Quem narra a história é o anjo da guarda de Jesus, sempre inquirido por Deus, que não se cansa de ouvir os relatos do anjo a respeito das peripécias e aventuras de seu único filho, o menino Jesus. O Jesus de Pellegrini desde pequeno tencionava viajar pelo mundo afora. Ainda na infância perguntava a José quando poderia viajar e, enfim, aos quatorze anos de idade é autorizado pelo pai a fazer tal viagem, ainda que a contragosto de Maria.

No início de sua longa jornada, que duraria cerca de vinte anos, Jesus conhece um Japonês chamado Naga que será seu companheiro por todo esse tempo. Na concepção de Pellegrini, sem viajar muito um homem não teria condições de universalizar seus conhecimentos como Cristo fez (1994, p. 118). Para Pellegrini, todo conhecimento de Cristo advém dos lugares pelos quais passou, das pessoas com as quais conviveu e conversou e das diferentes culturas a que teve acesso em suas viagens. Depois de longos vinte anos, agora homem feito, Jesus volta para a judéia juntamente com Naga e encontra Maria, sua mãe, ainda viva. Alguns dias após chegarem à casa de Maria, Naga sofre um terrível acidente e morre afogado. Após a morte do amigo, questionado por Maria o que faria de sua vida, Jesus toma dois pães, coloca no embornal e responde: “Vou ver se arranjo um novo amigo, mãe. Quem sabe, uma dúzia” (1994, p. 112). A continuação da história de Pellegrini todos conhecem muito bem. Pellegrini encerra seu romance justamente onde os evangelhos iniciam o ministério terreno de Jesus: com a procura dos apóstolos.

Frei Betto também revisitou a história do personagem Jesus em seu romance *Entre todos os homens*, obra que é objeto de investigação desta dissertação e que, portanto, será sintetizada e analisada no próximo capítulo. Entretanto, antes de se iniciar a análise do personagem Jesus na obra de Frei Betto, faz-se necessário relacionar o método antropológico de Manzatto com o Jesus romanceado, uma vez

que Manzatto trabalha especificamente com textos literários que não contêm uma reflexão teológica explícita, diferentemente do caso de análise proposto por esta pesquisa.

1.6 – O Jesus romanceado, o método antropológico e a graça comum

Como já foi exposto anteriormente, para Manzatto não há necessidade de que a obra literária aborde sobre temática cristã ou religiosa para se fazer teologia através dela. Na verdade, no entendimento de Manzatto, isso pode até atrapalhar, uma vez, que se incorre no risco de cair naquilo que ele denomina “círculo vicioso”. Diante de autores que se inspiram na teologia¹⁵ para escrever; Manzatto faz o seguinte comentário:

Se esses escritores inspiram-se na teologia é preciso evitar tomar deles exatamente as mesmas coisas que eles tomaram da teologia, senão cairemos em um círculo vicioso: estes autores inspiram-se na teologia para escrever, o teólogo, para fazer teologia, inspira-se no que eles escreveram e que já havia sido tomado da teologia: eis o círculo vicioso (1994, p. 66).

De fato, a se pensar desta maneira, não há necessidade de se buscar na literatura aquilo que a própria teologia já possui. Seria mais viável estudar tal temática pelas veredas da teologia do que pelo desvio da literatura. Além desta problemática, Manzatto ainda há de afirmar que para a teologia é muito mais interessante e proveitoso estudar um autor que não quis fazer teologia explicitamente (1994, p. 72).

Diante de tais comentários surge uma questão irreconciliável: como coadunar uma obra com temática explicitamente cristã e teológica, como o romance *Entre todos os homens* de Frei Betto, tal qual proposto para análise nesta pesquisa e, o método antropológico de Manzatto?

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que Manzatto, muito embora prefira analisar obras cuja teologia não esteja latente no texto, ainda assim não exclui a possibilidade de se analisar uma obra com temática religiosa pela abordagem antropológica, pois, em sua concepção, todo e qualquer texto literário é passível de tal análise. Em suas próprias palavras: “Qualquer obra literária, porque representa

¹⁵ Manzatto distingue três tipos distintos de escritores, a saber: “os que não tratam explicitamente da teologia, os que tratam temas teológicos porque são parte da existência humana e aqueles que se inspiram verdadeiramente na teologia” (1994, p. 66).

uma experiência humana, pode então ser usada teologicamente por causa de seu caráter antropológico” (1994, p. 73).

Em segundo lugar, há que se ressaltar também que ao reescrever os evangelhos, Frei Betto de forma alguma tenciona recair no “círculo vicioso” do qual fala Manzatto. A bem da verdade, Frei Betto pretende quebrar alguns paradigmas e estereótipos a respeito do Cristo. Sendo assim, a teologia narrativa ou cristologia de Frei Betto é bem diferente da teologia ortodoxa com a qual se está habituado, embora não carnavalize nem parodie a figura de Jesus, como será perceptível na análise que se fará em momento oportuno.

Em terceiro lugar, sendo o gênero escolhido para tal empreitada o romance, de certa forma há uma aproximação para com a metodologia de Manzatto, que também se vale de tal gênero literário, entendendo ser aquele que mais abrange a complexidade do homem e da sociedade.

No entanto, estes argumentos, por si só, ainda continuam sendo fracos para uma aproximação entre o método de Manzatto e o romance de Frei Betto sobre a vida de Jesus. Busca-se aqui, portanto, um ponto de contato antropológico-teológico-literário a partir da pessoa de Jesus, que sirva de fundamento para a aproximação do método antropológico com o Jesus romanceado, numa perspectiva teológico-literária.

Seja como for, um dos pontos-chave da reflexão teológica de Manzatto em contato com a literatura é, sem dúvida alguma, a pessoa de Jesus, pois é no Cristo que o próprio Deus assume completamente a condição humana. E isto é de suma importância para se pensar a relação teologia-literatura, uma vez que, na concepção de Manzatto, a intersecção entre teologia e literatura acontece justamente pelo viés antropológico.

Para Manzatto “ao assumir a humanidade na encarnação, o Verbo de Deus assume, necessariamente, essa condição antropológica” (1994, p. 238). Em Jesus, Deus passa a partilhar a experiência humana e a vivência existencial dentro do tempo e do espaço. É justamente aqui que se dá a interface entre a presente pesquisa e o arcabouço teórico-metodológico de Manzatto: Jesus assumindo a condição antropológica.

Sendo Deus encarnado, ao adentrar o universo da ficção na condição de uma complexa personagem de romance, Jesus acaba por se tornar um ser antropológico-

teológico-literário assumindo estas três facetas ao mesmo tempo: por ser homem é antropológico; por ser Deus é um ser teológico; por ser personagem é literário.

Assim sendo, a humanidade de Jesus sempre ressaltada nos romances assume um caráter duplamente antropológico. Jesus é Deus encarnado teologicamente falando, mas é também, e ao mesmo tempo, personagem de ficção. Isso significa que tanto pela vertente antropológica da teologia quanto pela vertente antropológica da literatura, Jesus torna-se um ser essencialmente antropológico. É esta condição de duplicidade antropológica do Cristo que faz com que o teólogo Boff se surpreenda com a humanidade de Jesus afirmando que “humano assim só poderia ser Deus mesmo” (1997, p. 131) e esta mesma duplicidade antropológica apresentada pelo Jesus de Frei Betto é que o torna surpreendente.

Como foi apurado em tópicos anteriores, ao que parece, os mesmos problemas enfrentados nos primórdios da relação do cristianismo com a literatura vieram à tona novamente no que se refere ao Jesus romanceado. Então surge outra questão pertinente: Como relacionar os livros de autores que carnalizam e parodiam o personagem Jesus com a doutrina da graça comum? Para responder a esta pergunta utilizo a definição de literatura proposta por Barcellos, que vem bem a calhar:

[...] o texto literário necessariamente desconstrói uma dada visão de mundo, tal qual esta se estrutura através das relações associativas dos elementos lingüísticos, compartilhadas – inconscientemente ou não – pelos membros de determinados grupos sociais. Ao fazê-lo, abre a possibilidade de inúmeras reconstruções – provisórias e imprevisíveis – de novas visões de mundo: o texto literário está sempre aberto a novas leituras (2001, p. 65).

Os escritores que romanceiam a vida de Jesus precisam desconstruir sua imagem pura e simplesmente divinizada para recompor o Jesus humano que tem se perdido ao longo dos séculos. Bloom assevera que Jesus se tornou mais Deus do que homem ao menos na prática, se não na teoria (2006, p. 121), e isto, teologicamente falando, também é uma antiga heresia denominada monofisismo¹⁶, onde Jesus é tido unicamente como Deus, sem qualquer relatividade humana (2000, p. 102). É mais ou menos isto que se tem percebido na prática religiosa contemporânea: um Jesus puramente divinizado em detrimento de sua humanidade. Assim, nesta linha de pensamento, fica simplesmente inimaginável um Jesus que

¹⁶ Esta antiga heresia foi combatida no Concílio de Calcedônia em 451 d. C. e segundo Tillich esse Concílio foi mais importante do que o de Nicéia no que concerne a afirmação da identidade de Jesus. É em Calcedônia que se afirma de fato que Jesus é “Verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem” (TILLICH, 2000, p. 101).

dava gargalhadas das peripécias de seus discípulos, que tomava vinho e dançava nas festas das quais participava, ou um Jesus dos quais as moças se enamoravam, em outras palavras, é impensável um Jesus plenamente humano que tenha tido prazeres na vida.

Portanto, somente a partir da desconstrução da visão comum acerca de Jesus, onde ele tem sido visto e entendido apenas como Deus, é que o texto literário abre novas possibilidades e perspectivas através das quais se pode enxergar a Cristo pela ótica de sua humanidade. Em outras palavras, é unicamente com uma desconstrução radical do Cristo divinizado que se poderá reconstruí-lo de forma mais humana. Seja como for, de alguma forma, os romances sobre a vida de Jesus, sejam eles altamente polêmicos ou não, abrem novas possibilidades de leitura a respeito de Jesus, que levam todos a repensarem este importante personagem. Desta feita, uma vez que tais obras auxiliam na compreensão de Jesus, elas se coadunam perfeitamente com a doutrina da graça comum.

1.7 – Conclusão

Neste primeiro capítulo a abordagem recaiu, principalmente, sobre a relação teologia-literatura que nos últimos anos tem se fortalecido cada vez mais como um campo científico extremamente frutífero. Segundo Caldas Filho:

[...] já há alguns anos uma lufada de ar fresco tem soprado nos arraiais da comunidade acadêmica que estuda cientificamente a religião, lufada essa proveniente de abordagens do estudo das artes em geral e, mais particularmente, da literatura [...] De fato, a pesquisa na interface arte-literatura (em poesia e também em prosa) e religião/teologia hoje está presente nas mais destacadas e avançadas instituições de ensino de ciência(s) da religião e teologia, sejam confessionais (tanto de tradição protestante como as de tradição católico-romana) ou estatais, no Brasil e no mundo (2004, p. 164).

Destarte, após um breve panorama da tensa relação existente até poucas décadas atrás entre teologia e literatura, a presente dissertação valeu-se da doutrina reformada da graça comum a fim de apaziguar os ânimos que andavam exaltados. Assim, ao menos por parte da teologia foi possível considerar a literatura benéfica para a produção teológica atual.

Devido ao fato desta pesquisa demonstrar evidente interesse pelo Jesus romanceado e, por conseguinte, pela sua condição de personagem literária, neste primeiro momento pontuaram-se algumas das pesquisas mais relevantes que se

ocupam de Jesus enquanto personagem, como também, foram lembrados alguns destacados romances que se basearam na vida de Jesus. Tudo isto, serviu como preâmbulo para a análise tanto teológica quanto literária do romance *Entre todos os homens* que, por sua vez, também se baseia nos evangelhos e tem Jesus como seu protagonista.

Entremado a todas essas considerações e ponderações o método antropológico foi apontado como norte desta pesquisa. A metodologia pode ser constatada através da leitura dos dois próximos capítulos, que abordam respectivamente, o discurso teológico veiculado no romance e as características antropológicas descritas através da personagem Jesus. Aliás, o maior ganho deste capítulo inicial, sem dúvida alguma, é a obtenção de um ponto de contato entre o método antropológico e o romance objeto de investigação desta pesquisa, que se encontra exatamente na condição antropológica assumida pela personagem Jesus em sua encarnação.

CAPÍTULO II

ANÁLISE TEOLÓGICA DO ROMANCE *ENTRE TODOS OS HOMENS*

Seria muito interessante que depois do “Livrai-nos do mal” fosse acrescentado no fim do pai-nosso: “Livrai-nos do medo”. Assim como em relação à fatalidade, o cristianismo é um anúncio de não viver o temor e não nos deixarmos conduzir por ele. Dessa relação totalmente nova e extraordinária com Deus nasce um ser humano novo e libertado [...]

(GESCHÉ, 2004, p. 44)

Manzatto caminha da antropologia à teologia, isto é, partindo da análise do homem amadiano, chega a uma teologia (discurso sobre Deus) própria a este homem; contudo, o proponente do método antropológico afirma que “as relações entre teologia e antropologia acontecem nos dois sentidos” (1994, p. 224). Pode-se, portanto, afirmar que a ideia que se tem do homem pode influenciar a ideia que se tem de Deus, como também, que a ideia que se tem de Deus pode influenciar a ideia que se tem do homem (MANZATTO, 1994, p. 224-225). Sobre esta questão apela-se mais uma vez a Manzatto:

De um lado, é verdade que, teologicamente, o pensamento sobre Deus pode influenciar a compreensão que se tem do homem. Nesse caso, vê-se o homem a partir da ideia que se tem de Deus ou a partir da Revelação. O pressuposto fundamental é que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), o que significa que a compreensão de Deus preside a compreensão do homem. Assim como Deus é, o homem também é, mas de uma maneira diferente, pois o homem não é Deus. Aqui, compreende-se o homem a partir da realidade divina (1994, p. 224).

Diante do aceno de tal possibilidade, a presente pesquisa fará o caminho inverso daquele trilhado por Manzatto, pois, ao invés de partir da compreensão do homem, partirá da imagem de Deus veiculada no romance – isto é, partirá do discurso sobre Deus propagado por Frei Betto - tanto pela personagem Jesus quanto pelo narrador para chegar a uma determinada antropologia. Neste caso, será necessário debruçar o olhar sobre o discurso teológico contido na própria obra literária. Para tal empreendimento, a presente pesquisa se valerá de uma alternativa possível – que vem somar-se ao método antropológico - apontada por Barcellos

para se pensar uma obra literária que carregue dentro de si mesma uma reflexão teológica.

Barcellos desenvolve um breve comentário acerca de importantes estudos de teologia-literatura em âmbito mundial que se ocupam numa abordagem simultânea de dois tipos metodológicos¹⁷, a saber, a leitura teológica da literatura (no caso específico desta dissertação, o da vertente antropológica, proposta por Manzatto) e a análise do conteúdo especificamente teológico da obra literária (2001, p. 69). Assim, na concepção de Barcellos, numa abordagem metodológica simultânea, é possível pensar a teologia partindo de um texto literário portador de uma reflexão teológica, e segundo ele:

Isso se dá quando as combinações sintagmáticas do texto implicam uma reformulação do subconjunto de paradigmas em que se codifica o discurso religioso ou já o próprio discurso teológico de uma dada sociedade. Assim, os processos de estranhamento empregados nos obrigam a repensar em profundidade as formas e conteúdos da fé. **Nesse caso, já se faz teologia na própria literatura e precisamente a partir da estrutura linguística que garante a esta última sua literariedade. É claro que o produto teológico daí resultante nem sempre será ortodoxo, mas nem por isso perderá seu caráter de reflexão crítica sobre o conteúdo da fé** (2001, p. 69-70, grifo nosso).

O romance *Entre todos os homens* e, mais especificamente, seu protagonista, sem dúvida alguma, causam o “estranhamento” acima descrito, levando o leitor a repensar “formas e conteúdos da fé”. A bem da verdade, o romance propõe uma nova imagem de Deus e, conseqüentemente, do ser humano, pois teologia e antropologia são uma via de mão dupla; e, pensando desta maneira, “todo avanço teológico deve também significar um avanço antropológico, visto que pode proporcionar uma melhor compreensão do ser humano e do sentido de sua vida no mundo em busca de realização e felicidade” (1994, p. 226). Assim sendo, procurar-se-á no próximo tópico a face de Deus proposta no romance.

2.1 – A imagem de Deus no romance *Entre todos os homens*

A personagem Jesus, assim como o narrador do romance *Entre todos os homens*, propõe ao leitor uma imagem muito calorosa de Deus. Na verdade, no decurso da narrativa o protagonista refere-se várias vezes a Deus simplesmente

¹⁷ Segundo Barcellos, a abordagem metodológica simultânea ocorre ao menos em duas pesquisas: “MOELLER, Charles. *Literatura del siglo XX y cristianismo*. 8. Ed.Madri: Gredos, 1981. 6v. e KUNG, Hans; JENS, Walter. *Literature & Religion*. Nova York: Paragon House, 1991.” (2001, p. 69).

como “Amor¹⁸”. Um bom exemplo é quando Filipe pede a Jesus que lhe mostre o Pai e a resposta se dá nos seguintes termos: “Como podes pedir: ‘Mostra-nos o Pai’? Não crês que estou no Amor e o Amor está em mim? [...] O Amor permanece em mim e em mim realiza suas obras” (BETTO, 1999, p. 322).

Outra forma de se referir a Deus é chamá-lo de “Pai e Mãe de todos” (BETTO, 1999, p. 249), e, conquanto a referência a Deus como Pai (Abbá) não seja totalmente desconhecida em Israel, ainda assim rompe com os moldes e marca intimidade única (QUEIRUGA, 2003, p. 70). Segundo Boff, o “Abba [de Jesus] significa, portanto, Deus-está-em-nosso-meio, encontra-se junto dos seus, com misericórdia, bondade e ternura” (2000, p. 41). A referência a Deus como Mãe¹⁹, ao que parece, é mais incomum. Ambos, entretanto, expressam metaforicamente a filiação humana. Sobre isto comenta Miles:

Não tendo progenitores nem prole, Deus não possui, portanto, nenhuma *toledot*, nenhuma história gerativa, exceto por participação indireta na história gerativa de suas criaturas ou pela representação metafórica de sua relação real com elas. Ele pode ser, metaforicamente, pai delas. Também pode ser, metaforicamente, marido delas (pode ser até, embora raramente, esposa delas). Na realidade, porém, Deus é sua própria espécie, ou seu próprio gênero, e ele é um gênero que não se reproduz (2002, p. 82-83).

De igual modo, pode-se afirmar – metaforicamente - que Deus é Mãe de todas as criaturas, e desta forma se despatriarcaliza a figura de Deus. O ser humano foi criado por Deus, portanto, nada mais justo do que atribuir a ele tanto a paternidade quanto a maternidade da humanidade, evidenciando assim todo cuidado e afeto do criador para com seus filhos e filhas.

Em continuidade à busca pela face amorosa de Deus no romance, chega-se ao momento em que, após um embate com os sacerdotes, Jesus apregoa que “não se coloca vinho novo em odres velhos” e, ao retornarem para casa, André questiona

¹⁸ Obviamente, esta forma de expressar o ser de Deus é retirada da própria Escritura, mais exatamente da primeira epístola de João, capítulo 1, versículo 8: “Deus é amor”. Miles afirma que: “Se Deus é amor, então Deus encarnado é amor encarnado” (2002, p. 264). Queiruga, por sua vez, faz afirmação semelhante quando diz que “Cristo é a *ágape* feita carne” (2001, p. 134).

¹⁹ Alguns teólogos mais sensíveis ao cuidado especial da divindade para com o ser humano atribuem, por semelhante modo, a simbologia “Pai-Mãe” a Deus. Um destes teólogos é Boff: “Quando dizemos Pai, portanto, queremos professar o último mistério que penetra e sustenta o universo dos seres, mistério de amor e comunhão. Esta mesma realidade expressa pelo símbolo do Pai poderia, igualmente, ser expressa pelo da Mãe. O Antigo Testamento nos revela traços maternos de Deus: ‘Quero consolar-vos como uma mãe’ (Is 66,13; Jr 3,19). [...] A cultura, na medida em que se despatriarcaliza, se liberta também em sua simbologia masculinizante e abre o passo para aproximações de Deus pelo caminho feminino. Também o feminino e a Grande e Bondosa Mãe são símbolos dignos e adequados para expressar a fé no mistério amoroso gerador de todas as coisas. Tanto a expressão Pai quanto aquela da Mãe apontam para a mesma realidade terminal” (2000, p. 51).

qual a verdadeira proposta de Jesus. A resposta do Mestre vem romper com o conceito tradicional de Deus:

Venho trazer vinho novo para que todos se alegrem. Mas quem se acostumou ao velho não aprecia a qualidade do novo, preferido por quem descobre que não é preciso voltar às antigas prescrições mosaicas, à religiosidade legalista, aos escrúpulos de pureza, ao ascetismo que mais acentua a ira divina que o amor afetuoso do Pai por seus filhos (BETTO, 1999, p. 161).

Ao que parece, na perspectiva do romance, Jesus veio para anunciar uma nova imagem de Deus, como também uma nova forma de religiosidade através de sua vida e de seu ministério. Assim esta personagem revela uma ideia de Deus até então pouco notada: um Deus que ama incondicionalmente e que, por este motivo, está disposto a salvar e a perdoar. Tanto é assim, que no momento em que Jesus confia a Pedro as chaves da igreja, faz a seguinte recomendação: “Importa, Simão, que sejas misericordioso como vosso Pai celeste ou uma mãe, pois onde há amor existe perdão. Confio-te a Igreja para acolher e salvar, e não para excluir e condenar” (BETTO, 1999, p. 215).

Em outro episódio, tão importante quanto os anteriores para se pensar a imagem de Deus no romance, é quando Jesus encontra-se na sinagoga de Nazaré e profere a leitura do profeta Isaías. O rabino ben Zakkai, atento à leitura, percebe que ele omite o versículo final, que evoca a vingança divina e, então, questiona: “Por que omitiste o versículo final de Isaías, que trata da vingança de Javé sobre os pagãos? O Deus que vos anuncio, frisa Jesus, é o Pai de amor, e em seu coração de Mãe o espírito vingativo não encontra acolhida” (BETTO, 1999, p. 154).

A partir destas passagens do romance é possível perceber uma teologia, isto é, um discurso latente sobre Deus. Esta teologia propõe uma imagem de Deus menos aterrorizadora e mais amorosa; uma imagem de Deus menos opressora e mais afeita à liberdade. A análise do discurso através da noção de “relação sentidos” apregoa que:

[...] não há discurso que não se relacione com outros. Em outras palavras, os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como para dizeres futuros [...] Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis (ORLANDI, 2005, p. 39).

O discurso sobre Deus apresentado no romance *Entre todos os homens* é muito semelhante ao do teólogo galego contemporâneo Andrés Torres Queiruga²⁰, e

²⁰ André Torres Queiruga (1940-) é um teólogo católico espanhol dotado de originalidade em seu pensamento. Segundo Costa: “O fundamento teológico e filosófico de Torres Queiruga lhe dá

segundo Menditti, é “a partir de sua reflexão sobre Deus como puro amor e salvação, que Queiruga nos apresenta a religião como algo, que longe de se apresentar como opressão à vida, se revela como experiência fundamentalmente humanizadora” (2003, p. 127). Por isso no próximo tópico tentar-se-á entender a forma como Queiruga, através das Escrituras²¹, chega a esta imagem afetuosa de Deus para que assim se caminhe na busca de uma relação mais fraterna entre criador e criatura.

2.2 – A imagem de Deus na teologia de Andrés Torres Queiruga

Para Manzatto, “uma falsa ideia do homem pode conduzir a uma falsa ideia de Deus, e vice-versa” (1994, p. 225). Queiruga, por sua vez, afirma que “é preciso ver toda a história humana como uma busca da verdadeira face de Deus [...] como duro esforço para superar as deformações e até perversões que continuamente a ameaçam” (2003, p. 57-58).

Assim, como a intenção da presente dissertação é avançar antropológicamente - compreendendo o homem tal qual idealizado por Deus para sua existência terrena - nada melhor do que tentar captar corretamente a imagem deste Deus. Ao que parece, esta é a intenção de Queiruga em sua vasta obra:

autoridade para sistematizar uma releitura do cristianismo. Ele se sente chamado a “repensar” e a “recuperar” o específico da fé cristã, reformulando categorias teológicas. Ele aponta urgência de se traduzir a fé cristã para uma linguagem que possa convencer a cultura moderna [...] Sua maior preocupação é romper com o mal-entendido que levou o ser humano moderno a considerar Deus como rival da humanidade. Toda sua obra é um esforço por recolher e reformular o mistério de Deus como aquele que nos criou por amor e só por amor” (2009, p. 126-127).

²¹ Queiruga faz teologia partindo da Revelação bíblica, muito embora, sua forma de conceber o texto bíblico não seja das mais ortodoxas como ficará evidente nos próximos tópicos. Entretanto, o simples fato de Queiruga conceber a Bíblia como Revelação, isto é, como palavra de Deus já é de suma importância no desenvolvimento desta pesquisa, haja vista o fato de Manzatto deixar claro em seu método que a “teologia nunca pode abrir mão do apelo à Revelação” (1994, p. 225). Assim, em seu método, Manzatto confronta a antropologia encontrada na literatura amadiana com a Revelação para se chegar teologia. Cabe ainda nesta nota a posição de Manzatto acerca do que ele entende por Revelação: “É importante não se compreender a Revelação sobre um sistema de verdades sobre Deus e sobre o homem que se transmite de geração em geração, uma coleção de verdades que se conserva ciosamente como um tesouro do passado. A Revelação é, sim, um diálogo entre Deus e o homem, diálogo que encontra sentido apenas na fé que recebe essa Revelação [...] Além disso, a Revelação é sempre atual na medida em que ela é resposta às questões do homem; como a história avança, novas questões são sempre colocadas pelos homens à Revelação. **Assim, a Revelação não é apenas algo do passado, mas também algo do futuro. A Palavra de Deus deve falar aos homens de todos os tempos, inclusive face a questões que não lhe foram ainda colocadas**” (1994, p. 225-226, grifo nosso). Ao que parece, a intenção de Queiruga é justamente esta: a de repensar o conteúdo da Revelação à luz da modernidade e de repensar o conteúdo da modernidade à luz da Revelação.

romper com todo mal-entendido a respeito de Deus para que se possa de igual modo, romper também com todo mal-entendido a respeito da vivência humana.

Na concepção de Queiruga, há uma falsa ideia a respeito de Deus pairando no ar que carece ser repensada e remodelada. Esta imagem distorcida é fruto, segundo ele, da má interpretação das Escrituras, pois “um Deus tão mal-interpretado converteu-se em rival do homem, e seu evangelho libertador foi entendido como lei que oprime [...]” (2001, p. 144). Menditti observa que para Queiruga:

[...] a presença de Deus na vida das pessoas é vivida sob as vestes do temor e do medo. Deus é concebido como juiz que incute medo, como presença opressora que torna a vida mais pesada e mais incômoda, porque impõe o cumprimento de certos mandamentos alheios ao humano. Tal visão de Deus diz respeito a uma profunda convicção (crença), que está presente no inconsciente coletivo cristão, e que contamina a vivência e a expressão de fé com atitudes legalistas, demasiado temor, demasiada falta de espontaneidade e de alegria na relação com Deus (2003, p. 72).

Destarte, para este teólogo galego, “somente uma imagem pervertida do divino pode chegar a percebê-lo como inimigo do progresso ou envenenador das alegrias da vida” (QUEIRUGA, 2003, p. 82). Esta falsa ideia de Deus influencia negativamente a ideia que se tem do homem e a religião torna-se, assim, instrumento de opressão, e não de libertação. Costa, baseado no discurso teológico de Queiruga, afirma que “devido à forma como o cristianismo foi apresentado tornou-se para muitos uma carga, uma prisão e não liberdade por amor [...]” (2009, p. 157).

Desta feita, na compreensão de Queiruga “a ‘definição’ mais profunda e específica que o cristianismo conseguiu do divino acha-se na frase joanina: ‘Deus é amor’ (I Jo. 4,8.16); ou seja, Deus consiste em amor, Deus é constituído pelo amor” (2003, p. 99). Para ele, “toda nossa doutrina sobre Deus e toda nossa concepção do ser humano precisam ser remodelados pelo amor” (2001, p. 112), de modo que, para o teólogo espanhol, “a frase Deus é amor deve acompanhar todo discurso sobre Deus” (2001, p. 115).

Não obstante, a formulação de um discurso positivo sobre Deus – tal qual proposto por Queiruga - implica necessariamente numa releitura mais crítica de toda a Revelação bíblica, principalmente, dos textos do Antigo Testamento. Somente esta leitura crítica da Bíblia permitirá perceber que nela existe uma progressão na percepção do verdadeiro rosto de Deus, começando no Antigo Testamento até chegar a Jesus (MENDITTI, 2003, p. 74).

Ao que parece, esta mesma ideia de progressão no que se refere à imagem de Deus transcorre no romance em análise, pois logo após o batismo de Jesus, o narrador faz saber que:

O mesmo Senhor que se manifestara aos patriarcas em fogo, relâmpagos e trovões, e aos profetas com iras e ameaças, insinua-se em sua vida com um toque de ternura. Chama-o de filho e de amado. O Javé da Aliança revela-se, agora, em núpcias com cada pessoa. Já não é o Juiz, o Senhor dos Exércitos, o Exterminador. É o Amor (BETTO, 1999, p. 82).

Esta progressão acontece, segundo Queiruga, “porque a ‘palavra de Deus’ só se torna concreta através da palavra humana, de modo que também para os autores bíblicos revela-se bastante difícil manter em toda sua pureza e em todo momento as intuições alcançadas no processo revelador” (2003, p. 63). Por isso neste momento é preciso compreender o conceito de Revelação em Queiruga:

Então começamos a compreender em que sentido se deve falar da Bíblia como “palavra de Deus”. Ela o é de verdade, pois nela se expressa aquilo que ele quer nos manifestar. Mas o é, sempre e necessariamente, nas e por meio de palavras humanas, mediante as quais consegue expressar-se. E estas, de modo inevitável, levam a marca de seu tempo e lugar; recolhem realmente a manifestação de Deus, mas “traduzindo-a” nos modos limitados de uma subjetividade, de uma sociedade, de um tempo e de uma cultura bem determinada. O que explica a revelação seja um processo real e humaníssimo, que avança à base de velhas recordações e de novas experiências, entre tentativas e contradições, vacilações e retrocessos (2001, p. 41).

Por este ponto de vista a Revelação não é um ditado de Deus nem uma espécie de “pneumografia”, pois:

Deus não pode ter dado ordens como a de exterminar cidades inteiras, nem copiado – como mau estudante – o relato do dilúvio (que aparece muito antes e quase ao pé da letra no poema de Gilgamesh de aproximadamente mil anos antes do livro do Gênesis), nem tampouco ter-se equivocado afirmando que o Sol girava ao redor da Terra... (QUEIRUGA, 2003, p. 37-38).

No entendimento de Queiruga, tais passagens correspondem simplesmente à limitação daqueles que redigiram a Revelação. Mais especificamente no que diz respeito à ordem divina para exterminar com fogo os habitantes de uma cidade inteira, para este teólogo espanhol, isto corresponde não à vontade de Deus, mas à mentalidade do tempo, pois naquela época interpretavam que era isto o que Deus queria e por isso tal ordem foi atribuída a ele. Não obstante, com o passar do tempo a própria Bíblia deixa de pensar assim e, naturalmente, ninguém hoje nega que isso seja inconcebível (QUEIRUGA, 2001, p.72).

Na compreensão deste teólogo galego, “quando se consegue reconstruir sua intenção genuína, quando alguém o reconhece como Deus vivo e verdadeiro, não é *fascinans et tremendum*, mas unicamente *fascinans*: tão fascinante e maravilhoso como seu amor infinito e seu perdão sem fronteiras” (2003, p. 68).

2.2.1 – A imagem de Deus segundo Jesus na teologia de Queiruga

É preciso pontuar que “a revelação como algo novo, até então desconhecido, culminou em Cristo. Nesse sentido, não haverá mais novidade porque, felizmente, ele pôs às claras todas as chaves fundamentais – não todos os detalhes!” (QUEIRUGA, 2001, p. 46-47). Nesta concepção teológica, a autêntica figura de Deus é captada por Jesus, e é nele que culmina a plenitude da captação humana do que Deus, desde sempre, quis ser para o ser humano (MENDITTI, 2003, p. 79). Sendo assim, “para Queiruga, Jesus recolhe do Antigo Testamento não os fantasmas, mas o melhor que a consciência religiosa foi descobrindo a respeito de Deus” (MENDITTI, 2003, p. 79). Nas palavras do próprio Queiruga:

Jesus conduzirá, com plena clareza, esse espírito à sua consumação. Sua vida, tanto quanto sua palavra, torná-la-á uma parábola viva do amor; um amor que se funda em Deus, como Abbá que ama sem restrição e perdoa sem condições, e que se abre aos homens e mulheres como padrão único e supremo de conduta: “mandamento novo”. João, o presbítero, não fará senão tirar disso a consequência ao elaborar a definição ousada e insuperável: “Deus é amor” (2001, p. 111).

Na concepção deste teólogo espanhol Jesus teria sido, por algum tempo, discípulo de João Batista, mas rompeu com ele justamente por conta de sua própria percepção de Deus. Assim, mais uma vez busca-se auxílio nas palavras de Queiruga:

[Jesus] rompeu inclusive com esse resto de *tremendum* que continua sempre presente no anúncio profético do “dia de lahweh” e que encontrara no Batista seu último representante. Apesar de sua evidente admiração por este - “não nasceu de mulher ninguém maior do que ele” (Mt. 11,11) – e de ser por algum tempo discípulo dele, Jesus rompeu precisamente neste ponto com sua doutrina: nele desaparecem as ameaças escatológicas, para centrar-se na prédica do reinado como salvação. É salvação para todos: para os pecadores e marginalizados, para os pobres, os doentes e os excluídos (2003, p. 69).

Esta mesma percepção aparece de forma semelhante no romance, pois João Batista, enquanto encarcerado, ao ser informado por seus discípulos da maneira pela qual Jesus agia e exercia seu ministério, questiona-se: “Será ele o enviado? Mas por que age com tanta tolerância e bonomia?” (BETTO, 1999, p. 181). E o

próprio Jesus comenta o distanciamento de seu ministério e de sua pregação daquela apregoada por João em passagem que é similar à dos evangelhos²², mas que ganha uma toada específica na narrativa:

Ora, veio João, que não come nem bebe, e dizem – “Um demônio o habita”. Vem o Filho do Homem, que come e bebe, e acusam – “Eis aí um glutão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores”. **Se um é asceta, esta geração olha-o desconfiada e não se penitencia de seus pecados; se outro é compassivo, também é rejeitado por convidá-la a celebrar a vida**” (BETTO, 1999, p. 184, grifo nosso).

Para Queiruga, até mesmo os autores neotestamentários tiveram certa dificuldade em captar esta nova imagem de Deus e de acreditar num amor tão grande e incondicional tal qual proposto por Jesus e, por este motivo frequentemente aparecem na boca de Cristo palavras de condenação e algumas referências ao inferno (MENDITTI, 2003, p. 83). Em vista disso, seria coerente com a presente proposta teológica que o Jesus de Frei Betto não apresentasse nenhuma perspectiva de juízo ou de condenação, pois se a intenção do romancista é propiciar ao leitor uma imagem positiva de Deus, nada melhor do que extirpar toda e qualquer perspectiva apocalíptica; porém não é isto o que ocorre.

É fato que a faceta amorosa e misericordiosa do Pai na vida e nas palavras da personagem Jesus, sem dúvida alguma, é a que mais sobressai na narrativa; contudo, em alguns poucos episódios isolados do romance é possível encontrar “resquícios” daquilo que Queiruga denomina de “fantasmas do Antigo Testamento”, os quais, segundo ele, geram conflito com a proposta primeira de um Deus que é única e exclusivamente amor, uma vez que na perspectiva teológica de Queiruga em Deus não há ambiguidade: “Nós podemos ver ambíguo a Deus: bom por um lado e ameaçador por outro, clemente e castigador, fascinante e pavoroso; mas ele é unívoco: ‘sim sem possibilidade de não’ (cf. 2 Cor 1,17-19), amor sem castigo, perdão sem limites nem condições” (2003, p. 67).

O episódio mais sombrio do romance, no que concerne à condenação, é quando Jesus pronuncia juízo contra as cidades de Betsaida, Corazim e Cafarnaum:

Foi nessas três cidades que, até agora, realizei a maior parte dos sinais de Deus. No entanto, excetuando vós que aqui viestes, os habitantes não mudaram suas atitudes. Infeliz de ti, Corazim! Infeliz de ti, Betsaida! Porque se em Tiro e em Sidônia tivessem sido realizados os sinais que merecestes,

²² Esta passagem encontra-se em Mateus 11:18-19 nos seguintes termos: “Pois veio João, que não comia nem bebia, e dizem: Tem demônio! Veio o Filho do Homem, que come e bebe, e dizem: Eis aí um glutão e bebedor de vinho, amigo de publicanos e pecadores! Mas a sabedoria é justificada por suas obras”.

há muito se teriam se arrependido, a ponto de vestirem-se de cilício e cobrirem-se de cinzas. Asseguro-vos, no Dia do juízo haverá menos rigor para Tiro e Sidônia do que para vós. Vira-se de lado: E tu, Cafarnaum, por acaso te elevarás ao céu? Antes, descerás ao inferno! Se em Sodoma tivessem ocorrido os milagres que presenciaste, ela existiria ainda hoje. Não tenhas dúvida, no Dia do Juízo Sodoma receberá sentença menos dura que a tua (BETTO, 1999, p. 224-225).

Nesta passagem, a se pensar pelo viés teológico de Queiruga, há um destoamento quase total do Cristo que anuncia uma imagem de Deus extremamente afetuosa e amorosa. Assim, muito embora a proposta teológica de Frei Betto esteja muito próxima da de Queiruga, rompe com ela em determinado momento para se aproximar da Teologia da Libertação, pois a condenação destas cidades se dá, principalmente, por conta de questões econômicas. Em sequência, a narrativa apresenta Tadeu – um dos discípulos de Jesus – indagando-o a respeito do mal que estas cidades teriam feito para serem merecedoras de tal castigo. A resposta, por sua vez, auxilia os leitores na compreensão deste rompimento brusco com a teologia queirugiana e a aproximação da Teologia da Libertação:

És jovem, Tadeu, e não prestaste atenção às palavras de Isaías, Amós e Zacarias sobre aquelas cidades, prostituídas por excesso de orgulho. Preferem seus ídolos a Javé; estão mais interessadas no lucro de seus mercados que na justiça de Deus (BETTO, 1999, p. 225).

O que se percebe, portanto, é que o Juízo é proferido contra o orgulho e a ganância desenfreada dos habitantes daquelas cidades. O entendimento de Storniolo a respeito desta condenação parece estar de acordo com a proposta do romance. Assim, para este biblista, Jesus condena estas cidades

Porque nelas estavam os poderes, principalmente os poderes intelectuais, concentrados sobretudo nas sinagogas, onde o povo entrava para ouvir a Palavra de Deus. Só que esses intelectuais, que possuíam todo o conhecimento para reconhecer que na ação de Jesus o Reino estava chegando, resistiam. Claro. Se reconhecessem, iriam perder o poder e a influência sobre o povo. Nessa região, onde todos os povos cruzavam rotas de comércio, Jesus realizava a libertação de todos. Mas o que acontece quando as pessoas se libertam? Muitos aproveitadores irão perder os seus rendosos empregos... (STORNILOLO, 2008, 87)

O que se pode apreender é que, embora haja um rompimento com a totalidade da teologia queirugiana, ainda assim não se afasta totalmente dela, uma vez que a Teologia da Libertação tem uma proposta antropológica semelhante à de Queiruga. Por isso a seguir será apresentada a antropologia formulada a partir da teologia de Queiruga.

2.2.2 – A imagem do ser humano na teologia de Queiruga

Uma readequação na imagem de Deus pede uma nova formulação antropológica, pois assim como é Deus, o homem o é em menor grau. Desta feita, a partir desta nova imagem de Deus, Queiruga propõe uma nova antropologia - um novo discurso sobre o homem -, pois se o mais próximo que o Novo Testamento conseguiu expressar a respeito do ser de Deus é “Deus é amor” (QUEIRUGA, 2001, p. 118), isto significa, que “Deus consiste em amar. Em nossa linguagem deficiente, devemos dizer que ele nem sabe, nem quer, nem pode fazer outra coisa” (QUEIRUGA, 2001, p. 139), sendo assim, Deus nos criou por amor pensando em nossa salvação, realização e felicidade (QUEIRUGA, 2001, p. 140). Ora, um Deus que é amor não pode ter outra motivação para criar a não ser o seu amor, pois “se Deus é amor e se Deus é a origem, intuímos que o amor é, então, a essência da realidade” (QUEIRUGA, 2001, p. 115). Um Deus que cria por amor não cria para se tornar rival de suas criaturas, mas, ao contrário, cria para estar ao lado delas afirmando sua vida e empenhado em sua realização.

Não obstante, no entendimento de Queiruga, há uma contaminação muito profunda no inconsciente cristão que leva o homem a pensar em Deus como alguém que busca seus próprios interesses e põe o homem a seu serviço (2003, p. 79). Esta imagem distorcida de Deus leva também à distorção da imagem do homem e, torna-se, por assim dizer, um obstáculo à realização humana; portanto, nesta nova perspectiva teológica “a glória de Deus – seu interesse – está, como já se disse, não em conveniência própria, mas na ‘vida do homem’” (QUEIRUGA, 2003, p. 80-81). Sendo assim, por esta ótica, “o que ocorre de Deus para conosco é transbordamento de amor, amor louco, ajuda sem limites, complacência por nosso “êxito” [...] e gozo de Deus por nosso gozo: ‘haverá mais alegria no céu por um só pecador que se arrependa’” (QUEIRUGA, 2003, p. 225).

Um bom exemplo desta relação amistosa de Deus para com o ser humano se encontra no romance de Frei Betto e diz respeito às doenças. Na concepção dos sacerdotes e fariseus, as enfermidades eram fruto do pecado e, por isso os enfermos eram considerados impuros. A teologia do romance *Entre todos os homens* rompe com este raciocínio: “Não, Deus não pune ninguém com doenças ou desgraças, diz Jesus; Deus é amor” (BETTO, 1999, p. 156). Destarte, antes de curar um paraplégico, Jesus, propositalmente, perdoa seus pecados com a intenção de

“mostrar que uma pessoa pode estar enferma e ao mesmo tempo, plenamente agraciada por Deus” (BETTO, 1999, p. 158). Queiruga, partindo da indagação “Está Deus na doença ou na desgraça?” tenta resolver este problema²³:

Deus não está na doença, pois esta representa precisamente o “fracasso” de sua ação criadora, de sua influência amorosa, tendentes essas inteiramente à salvação e ao bem-estar humano. Não, Deus não está na doença, mas no doente: está com ele contra a doença; está apoiando-o, compadecendo-se dele, dando-lhe coragem; está no ambiente, agindo na eficácia dos remédios, promovendo a generosidade na família e nos funcionários da saúde; alegra-se quando se consegue a cura, e entristece-se quando não se consegue curar a doença [...] (2003, p. 98).

Outro exemplo de que Deus preocupa-se com a realização do ser humano – e isto em todas as áreas da vida e, não apenas em algumas, mais santificadas do que outras - encontra-se na cura da mulher que sofria de hemorragia. O desejo daquela mulher era ser curada para voltar a ter relações com seu marido: “esse fluxo de sangue impede-me de traduzir sentimentos em carícias. Suspiro de vontade de deitar com o meu amado” (BETTO, 1999, p. 194). A despeito de suas motivações, a mulher fora agraciada por Jesus com a cura.

É interessante pontuar ainda o fato de Queiruga criticar a espiritualidade excessiva em detrimento da humanidade quando afirma que: “Deus não criou homens e mulheres ‘religiosos’, mas, homens e mulheres ‘humanos’” (2003, p. 81). Desta feita, a vontade de Deus é que cada homem e cada mulher vivam plenamente sua humanidade. Neste sentido, recorre-se mais uma vez às palavras desse teólogo galego:

De sorte que aquilo por que Deus se interessa no homem e na mulher é tudo, enquanto realização positiva de seu ser. Literalmente, tudo: corpo e alma, cultura e alimento, trabalho e religião... Agora compreenderá o leitor o sentido, certamente provocativo, do título que preside esse capítulo. Deus não é, com efeito, nada ‘religioso’, porque, se religião é pensar em Deus e servir a Deus, o Abbá de Jesus não pensa em si mesmo nem busca ser servido. Ele pensa em nós e busca exclusivamente nosso bem: não quer “servos” nem deseja “incensários” que proclamem sua glória. Busca-nos a nós mesmos, deseja a nossa existência e nossa felicidade (QUEIRUGA, 2003, p. 81).

²³ Faz-se necessário compreender o problema do mal na perspectiva de Queiruga: “Deus, ‘o antimal’, que não ‘manda’ nem ‘permite’ a desgraça, porque essa é inevitável na realidade finita. Em todo caso, é claro que a presença de Deus não consiste em um estar abstrato e neutro, mas em um fazer-se presente ativo e orientado. O que se diz ‘estar’, Deus está unicamente nos dinamismos positivos: no funcionamento de sua criação para frente e para cima; nas forças, circunstâncias e realidades que ajudam o avanço da humanidade. Tudo o mais – o peso da finitude, a entropia do real, a inércia da história, o pecado da liberdade... -, à medida que se opõe a esse avanço, opõe-se igualmente a Deus, que luta contra isso conosco, em nós em nosso favor” (2003, p. 98).

Isto significa que Deus não se interessa apenas e tão somente pela nossa religiosidade ou por nossa ascese. Muito pelo contrário, Deus se interessa pela vida humana como um todo. Cabem aqui, mais uma vez, as palavras da personagem Jesus há pouco transcritas referentes à diferença entre o ministério de João e o seu: “Se um é asceta, esta geração olha-o desconfiada e não se penitencia de seus pecados; se outro é compassivo, também é rejeitado por convidá-la a celebrar a vida” (BETTO, 1999, p. 184). Esta nova imagem de Deus – proposta pelo romance e endossada pela teologia de Queiruga - convida o ser humano a “celebrar” a vida, isto é, a vivê-la plenamente em busca de realização e felicidade.

Não obstante, é preciso ressaltar que a realização plena do homem – na perspectiva teológica de Queiruga – encontra-se no momento em que esse ser toma consciência da magnitude do amor de Deus e responde ativamente também com amor. Mais uma vez, recorre-se às palavras de Queiruga:

E só quando nos deixamos transformar pelo amor divino, quando a consciência desta gratuidade absoluta – e, portanto, criadora – se vai abrindo passagem em nosso interior, é que começamos a entrever que também estamos capacitados a responder ativamente: que nossa resposta é também amor, amor real e verdadeiro, no qual se regozija Deus e se compraz (2003, p. 226).

Uma última questão referente à lei ou à moral no pensamento teológico de Queiruga carece ser desvendada, haja vista que ela também acena para a realização plena do homem. Muito embora a resposta humana rumo a sua própria realização seja essencialmente o amor, é necessário entender que o aspecto moral da religião, na perspectiva teológica em apreço, não corresponde a uma exigência, nem a uma imposição divina sobre o homem. A bem da verdade, a moral também auxilia na construção do ser humano. Segundo Queiruga, no entendimento de Menditti:

A moral não é um ‘fardo’ imposto pela religião. Ela constitui uma tarefa essencialmente humana, pois é algo intrínseco ao ser humano. Isso porque a pessoa humana, apesar de seguir as leis da natureza, não nasce pronta ou acabada, mas mediante a liberdade, é chamada a ser sempre mais, a ser o que ainda não é. A conduta ética ou a responsabilidade moral é para o ser humano seu destino ou o modo de sua realização [...] Desse modo, não é a religião que torna a vida pesada com a imposição da moral. É o próprio fato de ser humano, de se realizar como pessoa, uma tarefa árdua e difícil (2003, p. 130).

O Jesus de *Entre todos os homens* é totalmente avesso à lei que oprime, e este é mais um ponto de contato entre a teologia de Queiruga e a teologia do romance. A moral, em ambos os pontos de vista, não deve ser vivida no âmbito da

imposição, mas na gratuidade do amor. Neste sentido, Deus e a religião aparecem como apoio para a realização da moral e, conseqüentemente, como apoio para a salvação e a realização plena do homem.

No próximo tópico haverá uma confrontação entre a ética contida no romance *Entre todos os homens* e a ética proposta pelo evangelho de Mateus. A escolha deste evangelho se deu por conta da interpretação tipológica de Santo Ireneu, pois, na concepção deste teólogo patrístico, o evangelho de Mateus corresponde ao evangelho da humanidade de Cristo, e se a intenção da presente pesquisa é avançar antropologicamente, nada mais justo, do que refletir sobre o evangelho que melhor apresenta a perspectiva humana do Deus encarnado.

2.3 – O Evangelho de Mateus e a humanidade de Jesus

Ireneu de Lião, em sua obra *Contra as heresias* (1995), faz algumas considerações sobre o fato de os evangelhos – apesar de conterem uma única verdade – serem, ao mesmo tempo, quadriformes. Ele trabalha tipologicamente as quatro faces dos querubins, apresentadas tanto em Ezequiel quanto no Apocalipse²⁴, e os quatro evangelhos. Desta forma, cada uma das faces dos quatro seres viventes representa a forma como Cristo é apresentado em cada um dos evangelhos²⁵.

²⁴ É interessante pontuar que os dois textos bíblicos são muitos semelhantes, modificando-se apenas a ordem em que se dispõem as faces dos quatro animais. O texto bíblico encontrado em Apocalipse 4:7 tem a seguinte ordem: “O primeiro ser vivente é semelhante a leão, o segundo, semelhante a novilho, o terceiro tem o rosto como de homem, e o quarto ser vivente é semelhante à águia quando está voando”. De acordo com Ezequiel 1:5: “A forma de seus rostos era como o de homem; à direita, os quatro tinham rosto de leão; à esquerda, rosto de boi; e também rosto de águia, todos os quatro”. A análise de Ireneu não se encontra na ordem de nenhum dos dois textos. Na verdade, ele aplica a face dos animais de acordo com a sua interpretação/percepção de cada um dos evangelhos.

²⁵ Eis as palavras de Lião: “O primeiro animal é semelhante a leão’, caracterizando o poder, a supremacia e a realeza; ‘o segundo é semelhante a novilho’, manifestando a sua destinação ao sacrifício, ao sacerdócio; ‘o terceiro tem rosto semelhante a homem’, o que lembra claramente a sua vinda em forma de humana; e o ‘quarto assemelha-se à águia que voa’, sinal do dom do Espírito que sopra sobre a igreja. Os evangelhos, portanto, correspondem a estes animais, acima dos quais está assentado Jesus Cristo. Um conta a geração preeminente, poderosa e gloriosa que tem do Pai, com estas palavras: ‘No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus; e: Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito’. É por isso que este evangelho está cheio de pensamento sublimes; pois este é seu aspecto. O evangelho segundo Lucas, portador de caráter sacerdotal, começa com o sacerdote Zacarias que oferece a Deus sacrifício do incenso, porque já estava pronto o vitelo gordo que devia ser imolado por causa da volta do filho menor [...] Marcos, por sua vez, inicia pelo Espírito profético que do alto investe o homem: ‘Princípio do Evangelho; conforme está escrito no profeta Isaías...’, dando uma imagem alada do Evangelho. Por isso exprime-se de maneira concisa e rápida: é o estilo profético [...] Em suma, da forma como se apresenta a atividade do Filho de Deus assim é o aspecto dos animais, e igual ao aspecto dos animais é a característica do Evangelho: quadriformes os animais, quadriforme o Evangelho, quadriforme a atividade do Senhor”

Assim, na representação de Ireneu, o evangelho de Mateus é aquele que propõe de forma mais evidente a humanidade de Jesus, justamente, por principiar retratando sua linhagem humana através de uma árvore genealógica:

Mateus, por sua vez, narra a geração humana dizendo: “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”. E em seguida: “A origem de Jesus Cristo foi assim”. É, portanto, o evangelho da humanidade de Cristo, por isso Jesus é constantemente apresentado como homem humilde e manso (LIÃO, 1995, p. 284).

Ao abalizar a linhagem humana de Jesus, Mateus o faz pensando na ascendência judaica, ou seja, seu intuito é apresentar Jesus como um legítimo judeu e, ao que parece esta também é a compreensão de Eagleton a respeito desta genealogia:

Todo o objetivo dessa extensa genealogia é estabelecer as credenciais de Jesus: primeiro, ele é descendente de Abraão, o pai fundador do povo judeu; segundo, é parente de Davi, o arquetípico rei judaico. O Jesus de Mateus é amplamente considerado o mais judeu dos que aparecem nos quatro evangelhos (2009, p.38).

Não obstante, a árvore genealógica proposta por Lucas remete o leitor ao princípio da raça humana, remontando ao primeiro homem, Adão, o que significa dizer, no entendimento de Miles, que Jesus antes de ser um judeu, era mais um dentre todos os homens (2002, p. 117).

No romance de Frei Betto também existe referência à genealogia de Jesus e, ainda que tal linhagem esteja embasada no evangelho de Mateus²⁶, a lista enfatiza como ancestrais da personagem tão somente algumas mulheres. A conversa sobre a origem humana de Jesus ocorre entre o copista Natanael e, Filipe, discípulo de Cristo, que, entusiasmado com sua mensagem, veio anunciá-la ao amigo, que, não acreditando ser Jesus o Messias, reage apresentando a genealogia de Jesus de forma negativa. A conversa se passa nos seguintes termos:

Esqueces que conheço galhos e ramos da ascendência e da descendência de quase todos na Galileia? diz Natanel. O pai deste nazareno era da casa de Davi. Na árvore dele aparecem mulheres como Tamar, Raab, Rute e Betsabé. E elas não prestavam? Pergunta Filipe. Natanael ri irônico: Morto

(1995, p. 283-284). A parte referente ao evangelho de Mateus foi omitida propositalmente nesta nota, pelo fato de ter sido transcrito no corpo do texto, haja vista ser o evangelho em destaque nesta pesquisa.

²⁶ A ênfase genealógica de Jesus apontada por Frei Betto focando apenas as mulheres é encontrada de forma muito similar no comentário de Storniolo sobre o evangelho de Mateus: “Tamar se disfarçou de prostituta para assegurar uma descendência a seu marido falecido, e para si mesma um lugar na sociedade patriarcal (Gênesis 38). Raab foi a prostituta que protegeu os espiões israelitas por ocasião da entrada na Terra Prometida (Josué 2). Rute era uma estrangeira moabita, provavelmente idólatra, que se solidarizou com o povo e o Deus de Israel (livro de Rute). Betsabeia (“aquela que foi mulher de Urias”) cometeu adultério com Davi e teve influência decisiva para que Salomão se tornasse rei (2 Samuel 11; 1 Reis 1)” (2008, p. 21-22).

o marido, Tamar disfarçou-se de prostituta para seduzir o sogro e ter um filho do mesmo sangue. Raab era meretriz em Jericó. Rute, bisavó de Davi, era moabita; portanto, pagã, e seus descendentes, segundo a Torá, não poderiam ser contados como verdadeiros israelitas até a décima geração. Betsabé, mulher de Urias, deixou-se seduzir por Davi, enquanto seu marido guerreava (BETTO, 1999, p. 113) .

A árvore genealógica da personagem Jesus, tal qual proposta por Natanael, acaba por torná-la ainda mais humana, uma vez que seus ancestrais eram homens e mulheres comuns, portanto, propensos ao pecado como qualquer ser humano. Tal como já foi pontuado, a listagem genealógica foi extraída de Mateus, mas, ao invés de apresentar um Cristo de linhagem puramente judaica, Frei Betto deixa transparecer de forma evidente que entre as ascendentes de Jesus havia uma moabita e, desta forma, é mais do que certo que ele não tinha sangue puramente judeu. Esta miscigenação de Jesus leva o leitor à conclusão semelhante ao do evangelista Lucas: Jesus, antes de ser judeu, era um legítimo membro da raça humana.

A seguir, confrontar-se-á a perspectiva de julgamento e compaixão no romance e no evangelho de Mateus, na tentativa de aprofundar ainda mais a compreensão teológica apregoada por Frei Betto nesta obra literária.

2.3.1 – O evangelho de Mateus, o julgamento divino e a compaixão

Segundo Matera, é possível perceber, entre os sinóticos, o papel central que o juízo desempenha no evangelho de Mateus (1999, p. 321). Concomitantemente, compaixão e misericórdia também são componentes centrais no retrato mateano de Jesus (MATERA, 1999, p. 71), porém, muito embora estes dois temas sobressaíam, fica evidente que Mateus dá um destaque maior ao juízo do que à compaixão.

Para esse estudioso do Novo Testamento, “a ameaça de julgamento e a promessa de recompensa desempenham papel destacado na ética do Jesus mateano” (MATERA, 1999, p. 77). Na verdade, a motivação deste Jesus para seus leitores e discípulos cumprirem seus ensinamentos é nada mais nada menos que a retribuição escatológica e a perspectiva de julgamento. Assim, em sua leitura do evangelho de Mateus, Matera observa que

Há frequentes referências a julgamento (5,21-23; 12,41-42; 23,33), ao dia do juízo (10,15; 11,22.24; 26,36), à geena (5,22.29.30; 10,28; 18,9; 23,33), e à recompensa (5,12.46; 6,2.5.16; 10,41-42). De mais a mais, a descrição de Jesus da exclusão do reinado como ser lançado a lugar “onde haverá

choro e ranger de dentes” (8,12; 13,48.50; 22,13; 24, 51; 25,30) e às “trevas exteriores” (8,12; 22,13; 25,30) ecoa por todo o evangelho (1999, p. 77-78).

Por outro lado, a motivação do próprio Jesus para o cumprimento de sua missão é a compaixão. Desta feita, mais uma vez, busca-se auxílio em Matera:

Por exemplo, quando vê as multidões como ovelhas sem pastor, tem compaixão delas (Mt. 9,36) e em seguida envia seus discípulos em missão exclusivamente para as ovelhas perdidas da casa de Israel (10,5-6). Igualmente, antes de alimentar os cinco mil, Jesus tem compaixão da multidão e cura os doentes (14,14). Mais tarde, sua compaixão leva-o a alimentar uma multidão de quatro mil no deserto (15,32). O Jesus compassivo, responde a gritos por misericórdia da mulher Cananeia (15,22-25), do pai de menino epiléptico (17,15), e dos cegos (9,27; 20,30.31). Suas ações de poder apontam para sua compaixão, especialmente para com os da margem da sociedade: leprosos, endemoninhados, paralíticos, cegos, etc. (1999, p. 72).

O Jesus do romance *Entre todos os homens* demonstra uma ética diferente do Jesus mateano. Por todo o romance o que se percebe é uma forte ênfase no amor e na misericórdia. Tal qual o Jesus mateano, suas ações e curas demonstram excessiva compassividade: “Não faço curas para dar provas de quem eu sou, nem para reforçar meu nome. Importa manifestar o amor e os desígnios do Pai. Não vim fazer gesto de sedução, e sim de compaixão” (BETTO, 1999, p. 126).

Por outro lado, ainda que existam referências ao inferno no romance e, até mesmo à condenação eterna, tais alusões são isoladas e quase nulas. Sem dúvida, o momento que menos se coaduna com a compassividade extrema do Jesus de Frei Betto é a sentença de juízo contra Betsaida, Corazim e Cafarnaum (BETTO, 1999, p. 224-225); entretanto, em alguns momentos da narrativa (a maior parte desta perspectiva escatológica e de juízo concentra-se em algumas parábolas no final do romance²⁷) é possível encontrar expressões como “Dia do Juízo”, “Ali haverá choro e ranger de dentes” e “castigo eterno”.

Todavia, diferentemente do evangelista Mateus, Frei Betto não se preocupa em pormenorizar detalhes daquilo que espera os pecadores depois desta vida, a não ser na parábola do rico e do mendigo (BETTO, 1999, p. 255) – que embora não

²⁷ Cito aqui passagens do romance onde Jesus pronuncia palavras de condenação e juízo: na parábola intitulada “O trigo e o joio” encontra-se o seguinte: “Tirai primeiro o joio e atai-o em feixes para ser queimado; quando ao trigo, recolhei-o ao meu celeiro” (BETTO, 1999, p. 229); Em atrito com os fariseus Jesus apregoa: “Eu vos digo que de toda palavra inútil que os homens disserem, darão contas no dia do Juízo” (BETTO, 1999, p. 257); Na parábola do grande banquete ecoa a expressão: “Amarrai-lhe os pés e as mãos e lançai-o nas trevas exteriores. Ali haverá choro e ranger de dentes” (BETTO, 1999, p. 295); Na parábola dos talentos há uma citação semelhante à anterior: “Quanto a esse servo inútil, lançai-o nas trevas exteriores. Ali haverá choro e ranger de dentes” (BETTO, 1999, p. 308); No texto referente ao grande julgamento Jesus fala em “castigo eterno” (BETTO, 1999, p. 309).

contenha nenhuma inovação do ponto de vista literário – surge, no entanto, logo em sequência ao episódio em que o homem rico não teve o desprendimento necessário dos bens materiais para seguir a Jesus. Na posição que ocupa dentro da narrativa, fica evidente que a parábola mais do que apresentar o quadro de tormento pós-morte aos pecadores, tem a intenção de apresentar o fim daqueles que se negam a partilhar e a promover a justiça.

Outro ponto válido na análise que aqui se faz do evangelho de Mateus - em comparação com o romance - é a ênfase na necessidade de obras de justiça e misericórdia como prerrogativa de entrada no reino dos céus. Diferentemente do evangelho de João, onde a fé é essencial, em Mateus o que se têm é a retribuição a cada um segundo as suas obras. Com relação à perspectiva escatológica do capítulo 25 Matera faz o seguinte comentário:

Mateus conclui seu discurso escatológico descrevendo o régio Filho do Homem sentado em seu trono glorioso e julgando as nações com base em seis ações: alimentar os famintos, dar de beber a quem tem sede, oferecer hospitalidade a estrangeiros, vestir os nus, cuidar dos doentes, e visitar os prisioneiros (25,31-46). As últimas palavras de Jesus antes de sua paixão complementam as do sermão da montanha, pois o critério do julgamento será a misericórdia e compaixão descrita no sermão e exemplificada no comportamento de Jesus (1999, p. 79).

No romance este texto escatológico surge com um subtítulo um tanto quanto positivo e sugestivo, a saber, “O sacramento do próximo” (BETTO, 1999, p. 308-309). Para uma melhor compreensão da relação entre este subtítulo e o texto a que ele equivale, faz-se necessário compreender o significado da terminologia “sacramento” tal qual utilizada na narrativa e, para tanto, busca-se auxílio nas palavras de Boff, pois, segundo ele, os sacramentos “são sinais que contêm, exibem, rememoram, visualizam e comunicam uma outra realidade diferente deles, mas presente neles” (2002, p. 18). A se pensar desta maneira, Jesus de fato torna o ser humano um sacramento de sua pessoa ao afirmar: “Em verdade vos digo: cada vez que fizestes a um desses meus irmãos pequeninos, a mim o fizestes” (BETTO, 1999, p. 308). O ser humano necessitado comunica, por sua vez, uma realidade diferente, ou seja, torna-se símbolo do próprio Cristo. O que se observa, portanto, é que o romance, ao invés de enfatizar a perspectiva negativa do julgamento, prefere pontuar o lado positivo, isto é, o lado sacramental do ser humano. Assim, após o ensinamento de Jesus a respeito deste ato sacramental, Pedro questiona se a salvação se dará pelo serviço ao próximo, uma vez que a ênfase do juízo encontra-se na misericórdia. A resposta se passa da seguinte maneira: “Simão, há quem sirva

aos famintos e oprimidos sem consciência de que, ao fazê-lo, é a mim que servem, pois vim solidarizar-me com os deserdados” (BETTO, 1999, p. 309).

Assim, a maior divergência entre o Jesus mateano e o Jesus bettiano – levando-se em conta os quesitos juízo e compaixão - é a seguinte: enquanto a ênfase do Jesus mateano encontra-se no julgamento divino, ainda que nele exista certa compassividade, a ênfase do Jesus bettiano está na compassividade excessiva, e ainda que nele exista juízo, este é apresentado de forma menos acentuada. Percebe-se, deste modo, que a perspectiva destes dois textos é inversamente proporcional. No próximo tópico, o autor pensará a questão da lei e do amor tanto no evangelho de Mateus como no romance.

2.3.2 – O evangelho de Mateus, a lei e o amor

Ao que parece, o Jesus mateano é observante e afeito à lei. Para ele “a lei e os profetas” permanecem válidos. Na perspectiva de Matera:

[...] o evangelho de Mateus provavelmente foi escrito para um grupo de cristãos judeus e gentios, talvez em Antioquia da Síria, que se debatiam penosamente com a sinagoga judaica acerca da observância da lei mosaica. Mateus tem que se esforçar, conseqüentemente, para mostrar que Jesus não aboliu a lei, que seus discípulos continuam a observar a lei [...] (1999, p. 52).

Assim, no entendimento deste estudioso do Novo Testamento, é preciso compreender que “o Jesus mateano não desafia a autoridade de Moisés nem abroga a lei. Antes, exorta os discípulos a viverem a vontade original de Deus interpretando o verdadeiro sentido da lei” (MATERA, 1999, p. 64).

Diferentemente do Jesus mateano, o bettiano, por sua vez, é antilegalista. Desde menino tem certa aversão à lei e muitos de seus pronunciamentos dão a perceber seu antinomismo - por exemplo, quando, após realizar uma cura em pleno sábado: “Sugiro o desprezo a toda a lei que não serve à vida, diz Jesus. Aqueles que foram criados à imagem e semelhança de Deus estão acima de toda lei, sobretudo quando sofrem e padecem necessidades” (BETTO, 1999, p. 161).

Para Matera, no evangelho de Mateus “a compaixão e a misericórdia de Jesus não se opõe a lei de Deus. Após purificar um leproso, instrui o homem para que se apresente aos sacerdotes e faça a oferenda prescrita por Moisés” (1999, p.72). Há uma passagem no romance totalmente avessa a este posicionamento do

Jesus mateano. Logo após ter curado um homem de perna atrofiada que esperava pela cura havia trinta e oito anos, Jesus o encontra no Templo e lhe diz:

Se estás curado, por que insistes em permanecer no Templo? Não percebes que a tua atrofia era mais de espírito do que de corpo? Se não és capaz de levantar-te e caminhar, ficarás de novo paralisado pelo legalismo religioso, pela servidão voluntária dos sacerdotes, pelos escrúpulos de pureza. Não tornes a vir aqui, para que não te aconteça algo pior (BETTO, 1999, p. 199).

Por este episódio, fica perceptível a antipatia de Jesus pela lei, como também pelos sacerdotes e pelo Templo. Para o Jesus bettiano, Jerusalém tornara-se túmulo de Javé: “Tão viva em seu comércio, aplicada nos preparativos para a festa, devotada à liturgia do Templo e, no entanto... túmulo de Javé!” (BETTO, 1999, p. 287). Assim, na perspectiva deste Jesus, não é o cumprimento da lei que tem importância, pois o que realmente importa é o amor: “Diante do Pai, ao chegarem à vida após a vida, saberão que, ao servirem aos empobrecidos, a mim serviram, ainda que desprovidos de fé. O amor é o que importa” (BETTO, 1999, p. 309). Jerusalém tornou-se “túmulo de Javé” por causa do legalismo excessivo - tanto de fariseus como de sacerdotes - que sobrepõe a lei ao amor e à vida. Para o Jesus de Frei Betto, Deus é amor e “onde há amor, há Deus” (BETTO, 1999, p. 251).

Por fim, no momento em que Jesus e seus discípulos foram flagrados pelos fariseus apanhando espigas no sábado por estarem famintos, sua resposta em retribuição à represália deles é a seguinte: “Onde enxergas letra, desvendo o espírito; onde acentuas observâncias, introduzo liberdade; onde exiges preceitos, defendo o direito; onde nutres o legalismo, instauro o amor. A sacralidade que pretendes confinar no Templo, eu a desloco para o famélico. Este é o verdadeiro Templo de Deus (BETTO, 1999, p. 203). Como, então, o Templo de Deus encontra-se nos esfomeados - portanto, nos pobres -, nada mais propício do que pensar na questão da justiça que também faz parte da temática central do Reino apregoado tanto no evangelho de Mateus como no romance de Frei Betto.

2.3.3 – O evangelho de Mateus e a justiça

Tanto Matera²⁸ quanto Storniolo afirmam que a chave de leitura para adentrar o evangelho de Mateus é a justiça. Para Storniolo, o ponto fundamental para esta

²⁸ Ao comentar sobre a ética do evangelho de Mateus este estudioso do Novo Testamento apresenta o seguinte título: “Fazer a justiça maior: o evangelho segundo Mateus” (MATERA, 1999, p. 51). Entretanto é necessário pontuar que justiça em Mateus, para Matera, é diferente do que para

interpretação encontra-se no marco inicial do ministério de Jesus, mais especificamente em seu batismo. Segundo esse biblista, “quando Jesus se apresenta para o batismo de João, há um diálogo interessante, que apresenta o programa de todo o evangelho de Mateus. João resiste. Jesus responde a ele: ‘Devemos cumprir toda a justiça’ (Mt. 3:15)” (STORNILOLO, 2008, p. 13).

Surge, então, uma questão fundamental: O que é cumprir a justiça? Ou o que significa a justiça²⁹? Para Storniolo:

É a vontade, ou o desígnio, ou projeto de Deus para a vida humana. É aquilo que desde a eternidade Deus sempre projetou para toda a sua criação, e principalmente para a humanidade, a parte mais significativa da criação. Deus quer que todos possam usufruir da liberdade (livro do Êxodo) e da vida (livro do Gênesis) (2008, p. 40).

A se pensar desta maneira, o desejo de Deus para todos os seres humanos é o de que vivam de forma digna e sejam plenamente felizes; entretanto, como ser feliz se a liberdade é cerceada e se não há vida digna para todos? Como ser feliz se não há justiça? Assim, no entendimento de Storniolo, Jesus veio inaugurar o Reino de Deus que, acima de tudo, é um Reino de justiça que gera liberdade e vida para todos.

Esta mesma perspectiva é evidenciada no romance, por exemplo, através da quinta bem-aventurança pronunciada pela personagem Jesus: “Bem-aventurados os que trazem nas entranhas a fome de liberdade e têm a garganta ressecada pela sede de justiça, porque serão saciados” (BETTO, 1999, P. 164). Muito embora a palavra “justiça” esteja presente nas bem-aventuranças originais, a inovação de Frei Betto encontra-se no acréscimo do termo “liberdade”. No que concerne à vida, a personagem Jesus parece totalmente favorável a ela, tanto é assim que chega a afirmar: “Sugiro o desprezo a toda lei que não serve à vida” (BETTO, 1999, p. 161).

Storniolo. Eis o que fala Matera acerca da justiça no evangelho de Mateus: “O tema central do sermão de Jesus é a justiça, importante conceito que ocorre sete vezes no evangelho de Mateus (3:15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32) [...] Enquanto muitos estudiosos tentaram transferir a noção paulina de justiça como dom ao evangelho de Mateus, estou convencido pelos que argumentam que justiça no evangelho de Mateus refere-se à conduta em conformidade com a vontade de Deus enquanto expressa na lei” (1999, p. 61).

²⁹ Em outro momento de seu comentário, Storniolo define justiça com outra citação muito parecida com a citada no corpo do texto, mas que a complementa: “O Antigo Testamento apresenta os dois pontos fundamentais desse projeto. No livro do Êxodo podemos ver que Deus quer liberdade para todos, em primeiro lugar para os que não a têm, uma vez que foram roubados pelos que são dominados pela ganância do poder. Por outro lado, o livro do Gênesis mostra que Deus criou tudo vivo, e endereçou tudo para a vida. O projeto de Deus é, portanto, liberdade e vida. Estranho? Não. Também nós, lá no fundo de nós mesmos, desejamos ardentemente a mesma coisa. O único problema entre Deus e nós é que Deus quer isso para todos. E isso é justiça” (2008, p. 14).

Portanto, o Jesus do romance *Entre todos os homens* preocupa-se, tal qual o Jesus mateano, com que todos tenham liberdade e vida.

A “liberdade” da qual fala Storniolo passa, segundo ele mesmo, pela quebra tanto de preconceitos religiosos quanto de preconceitos sociais:

A lei proibia a um leproso aproximar-se dos outros e também que alguém o tocasse. Também proibia tocar ou ser tocado por uma mulher menstruada ou com corrimento. E ainda de comer com os pecadores ou gente de má fama. O risco era ficar impuro e, portanto, ficar separado de Deus. Ora, Jesus faz tudo isso, e ele é o “Deus conosco”. Mostra-nos assim que devemos jogar os preconceitos, e os preconceitos religiosos principalmente no lixo [...] Lei que impede a liberdade e a vida não vem de Deus, mas de nossa pequenez (2008, p. 75).

Tanto é assim que nos evangelhos Jesus aparece sempre relacionado a quatro grupos de pessoas: pobres, pecadores, enfermos, mulheres (QUEIRUGA, 2001, p. 275). Ao se relacionar com tais pessoas Jesus está quebrando preconceitos enraizados em sua sociedade, portanto, fazendo justiça a esta gente.

No romance, como não poderia deixar de ser, a personagem Jesus também rompe preconceitos, por exemplo, quando reintegra à sociedade a prostituta Terpolé, da qual expulsara cinco demônios e que, num episódio muito comovente, conta a Jesus e a André como se iniciara na vida de prostituição. O narrador conclui este momento contando que “Jesus e André ficam o resto do dia com a mulher e convencem os vizinhos a aceitá-la na cidade” (BETTO, 1999, p. 172).

Cumprido ressaltar que, no tocante à quebra de preconceitos relativamente aos evangelhos, a grande inovação de Frei Betto está ligada à homossexualidade. Além da cura do servo do centurião com quem este era amasiado, assunto a ser relatado no próximo capítulo, vale pontuar outro momento da narrativa, onde o discípulo Tomé faz a seguinte afirmação:

Bobagem isto de dizer que, do Templo, as orações chegam mais diretamente aos ouvidos de Javé. Deus ouve muito mais aqueles que são proibidos de entrar nos átrios sagrados: o surdo, o cego, o coxo, o sarnento, o pobre o pagão, a criança, **o homem e a mulher de sexos duvidosos** (BETTO, 1999, p. 147, grifo nosso).

Ao romper com os preconceitos, Jesus acaba por libertar o pobre também de sua condição subumana, pois, segundo Gesché, Jesus foi o primeiro homem a proclamar o valor dos pobres e marginalizados³⁰. Na concepção desse teólogo

³⁰ Para maiores esclarecimentos seguem transcritas as palavras de Gesché: “Ninguém contesta que a Grécia falou admiravelmente do ser humano (Sócrates, Platão, Sófocles...), do cidadão, do herói, do homem e da mulher belos e inteligentes. No entanto, a Grécia e o humanismo (com ligeira exceção de Epicteto) não falaram, não souberam falar do pobre, do ser humano arruinado, do

belga, “o evangelho nesse aspecto é a invenção do pobre, a invenção do pobre como ser humano” (GESCHÉ, 2004, p. 38). Jesus restitui a dignidade humana não apenas aos pobres, mas também aos rejeitados e excluídos dos ritos cultuais do judaísmo. Neste sentido, o Reino apregoado por Jesus é dos pobres, e isto pode ser averiguado a partir de algumas das parábolas do Mestre, como, por exemplo, a parábola do juízo final, há pouco citada, a qual, no entendimento de Queiruga “mostra de modo irrefutável seu sentido de reivindicação do pobre, do marginalizado, do oprimido e do indefeso, diante dos vários operadores de injustiça (por ação ou omissão)” (2001, p. 275).

Esse resgate da dignidade humana – onde o pobre readquire *status* de ser humano a partir de Cristo, torna-se ainda mais evidente no romance por conta de recursos literários, por exemplo, através da primeira bem-aventurança, que nasce como fruto da indagação de ninguém mais ninguém menos que um mendigo sobre a quem o Reino de Deus traria felicidade. Jesus, então, responde: “Bem-aventurados os pobres, condenados involuntariamente à privação do essencial ao dom da vida [...]” (BETTO, 1999, p. 164). Isto significa que os pobres ocupam esta posição não porque gostem ou queiram, mas porque foram “condenados” a isto contra sua vontade, por conta do regime de injustiça; e muito embora o tema da justiça seja a chave do evangelho de Mateus, a marca distintiva do evangelho de Lucas, segundo Eagleton, é a importância dada aos pobres, aos impotentes e aos oprimidos (2009, p. 134). Isto significa que, ao pronunciar tal bem-aventurança, o Jesus bettiano aproxima-se também, neste momento, do Jesus lucano, afirmando juntamente com ele: “Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc. 6:20).

A passagem referente a Zaqueu – chefe dos fiscais de renda de Jericó - também traz à tona a questão da justiça, pois, ao chegar à porta da casa de Zaqueu, Jesus assevera: “Zaqueu, entro se prometeres fazer justiça a quem fraudaste. Senhor, prometo; darei a metade dos meus bens aos pobres. Esta é a exigência da lei, observa Jesus. A tua justiça, Zaqueu, deve suplantar a dos fariseus” (BETTO,

rejeitado, do ser humano que, por ser economicamente inútil, fisicamente desfigurado, afetivamente insignificante ou socialmente não integrado, deve ser ignorado, colocado fora da humanidade [...] O evangelho é uma afirmação do pobre e do rejeitado, pedindo e exigindo de nossa parte uma prioridade de atenção e de respeito. Sua quase identificação com Jesus Cristo, que se fez pobre entre os pobres e cuja loucura proclamou a eminente dignidade, marcou uma reviravolta na civilização. **O pobre é chamado ao mesmo destino do ser humano que teve êxito e até mesmo se diz que poderá precedê-lo no Reino. O miserável, e não mais somente o cidadão ou o gênio, tornou-se ser humano**” (2004, p. 38, grifo nosso).

1999, p. 275). Assim, é possível perceber que, enquanto no evangelho de Lucas³¹ a iniciativa da restituição parte do próprio Zaqueu, no romance ela surge como uma exigência de Cristo, de modo que, da mesma forma que Zaqueu, todos os seres humanos são chamados à prática da justiça, ou seja, a produzir liberdade e vida.

2.4 - Conclusão

O presente capítulo teve a intenção de compreender o discurso teológico apresentado no romance *Entre todos os homens*. O que se pode perceber através desta análise é uma nova imagem de Deus: a de um Deus mais afeito às suas criaturas. A bem da verdade, a proposta teológica do romance é humanizadora, pois evidencia um Deus preocupado com a realização de suas criaturas e, mais ainda, um Deus que deseja que o ser humano viva plenamente sua humanidade. Assim, pode-se afirmar com Queiruga:

[...] Deus é também “camarada no prazer e na alegria”. Com efeito, o é ainda mais diretamente, visto que nosso prazer e nossa realização constituem a intenção expressa e a meta definitiva da ação criadora: Deus nos quer felizes, e nossa felicidade e nossa realização verdadeira são sua ‘alegria no céu’ (Lc. 15,7); Deus é justo porque nos quer felizes e nos acompanha no sofrimento (2003, p. 115).

Destarte, o artifício teológico do qual Frei Betto lança mão para construir um Cristo plenamente humano - tal qual será possível apreender na análise literária da personagem no próximo capítulo – é, sem dúvida alguma, a substituição da imagem de um Deus aterrorizador, tido como rival da humanidade, por uma imagem mais acessível e assimilável. Como expressa Carlos Casares – escritor espanhol – no prefácio à obra de Queiruga: “O Deus que [Queiruga] ajuda a encontrar é um Deus digno do homem: melhor que ele, e não pior; mais inteligente, e não menos; mais justo, não tão arbitrário; mais maduro, não tão infantil... Crer nele não implica, portanto, nenhuma extravagância” (2003, p. 8).

Assim, o Deus que o romance oferece a seus leitores é amor infinito e incondicional e, por este motivo, exige única e exclusivamente de suas criaturas que

³¹ O texto evangélico referente a Zaqueu encontra-se em Lucas 19:1-10. Transcrevo aqui apenas os versículos que mais interessam para comparação com o trecho do romance citado no corpo do texto: “Zaqueu, desce depressa, pois me convém ficar hoje em tua casa. Ele desceu a toda pressa e o recebeu com alegria. Todos os que viram isto murmuravam, dizendo que ele se hospedara com homem pecador. Entrementes, Zaqueu se levantou e disse ao Senhor: Senhor, resolvo dar aos pobres metade dos meus bens; e, se nalguma coisa tenho defraudado alguém, restituo quatro vezes mais”.

amem o seu semelhante, pois na concepção do Jesus de Frei Betto, “Quem ama o próximo, ama a Deus” (BETTO, 1999, p. 254) e mais, “onde há amor, há Deus” (BETTO, 1999, p. 251). A partir destas afirmações, há novamente uma proximidade com a proposta teológica de Queiruga, uma vez que, para este teólogo espanhol, “onde alguém ama, está tornando visível e operante a presença de Deus” (2001, p. 165). Isto equivale a dizer que “Deus acontece no amor” (2001, p. 165).

Após as observações até aqui levantadas, no terceiro e último capítulo haverá uma tentativa de analisar literariamente a personagem Jesus procurando compreender, a partir de suas características humanas, o viés antropológico no qual recai o discurso teológico do romance. Na concepção de Manzatto,

o homem pode tanto mais aproximar-se de Deus quanto mais homem ele se faz [...] Por isso, para que o homem se aproxime de Deus não é necessário que ele deixe de ser homem, mas é exatamente ao viver sua humanidade que ele pode aproximar-se do Deus que o criou e que quer sua felicidade eterna” (1994, p. 355).

Em vista disto, a proposta do próximo capítulo é perceber como a personagem Jesus, conquanto mantenha uma relação íntima e filial com Deus, ainda assim não deixa de afirmar e de viver plenamente sua humanidade. Isto ficará evidente no decurso da narrativa, haja vista que o discurso teológico presente no romance em si mesmo é humanizador, ajudando, desta maneira, a se evidenciar a humanidade plena da personagem Jesus. A respeito da profunda relação existente entre Jesus e o Amor (para usar terminologia similar à do romance) e da concomitante afirmação do humano na pessoa de Cristo, pode-se então afirmar que “como se mostra na humanidade prototípica de Jesus, um máximo de entrega do homem a Deus corresponde sempre a um máximo de afirmação da própria e autêntica humanidade” (QUEIRUGA, 2001, p. 147).

CAPÍTULO III

ANÁLISE LITERÁRIA DA PERSONAGEM JESUS NO ROMANCE *ENTRE TODOS OS HOMENS*

Se Cristo veio para anunciar Deus, veio também para anunciar o ser humano. Dizemos corretamente “anunciar”, pois trata-se de uma forma própria de falar do ser humano: não é a de defini-lo (filosofia), de descrevê-lo (sociologia) ou de compreendê-lo (psicologia), mas, mais precisamente de “profetizá-lo”. Antropologia teologal que não entra em rivalidade com as antropologias científicas, sociais ou filosóficas, mas que pretende, como que a mais, anunciar, proclamar e revelar o ser humano tal como Deus o concebe.

(GESCHÉ, 2004, p. 35)

A personagem é, sem dúvida, uma das peças mais importantes do romance. Segundo Prado, embora a personagem seja apenas um dos vários elementos constituintes da obra romanesca, ainda assim é o principal deles (1992, p. 84). Para Rosenfeld, é “a personagem que com mais nitidez torna patente a ficção [...]” (1992, p. 21). Candido, por sua vez, assevera que a personagem parece ser o que há de mais vivo no romance e, por vezes, se tem pensado - ainda que erroneamente - que o essencial no romance seja a personagem (1992, p. 54). Sendo assim, neste último capítulo, o autor se ocupará em analisar literariamente a personagem Jesus protagonista do romance *Entre todos os homens*, de Frei Betto.

Como o método utilizado na presente pesquisa para relacionar teologia e literatura é o antropológico, a intenção, ao se analisar esta personagem, será, sem dúvida, a de melhor compreender sua antropologia. Segundo Manzatto, precursor deste método, “[...] os personagens podem tornar-se um lugar privilegiado para perguntar-se sobre a antropologia num romance [...]” (1994, p. 145). Isso ocorre porque, assim como “o mundo da obra faz referência ao mundo real, o mesmo acontece com seus habitantes, que revelam formas possíveis de habitar o mundo e, dessa maneira, possuem um grande interesse antropológico” (MANZATTO, 1994, p. 145).

A análise da personagem se dará numa perspectiva tanto descritiva quanto interpretativa³², de modo que ela contemplará, num primeiro momento, não só as possíveis relações exteriores ao romance, como a relação autor-personagem, mas também a relação da obra com o mundo; em sequência se considerará a trama do romance, mas com enfoque exclusivo na personagem principal. Desta forma, a compreensão da personagem será mais completa e mais nítida, pois, no entendimento de Candido, a verdade da personagem não depende apenas de suas relações exteriores ao texto, mas também de sua função na estrutura do romance (1992, p. 75).

Apesar, porém, de a análise passar e contemplar os aspectos acima propostos, ela priorizará a compreensão das características humanas que governam a personagem em foco para estudo. Esta é a proposta apresentada por Manzatto, uma vez que o interesse de seu estudo é fundamentalmente antropológico (1994, p. 147). Destarte, a presente pesquisa, valendo-se do método antropológico, há de ter certa preocupação em realçar as características humanas da personagem Jesus.

Diante disso, a intenção de tal análise será apreender a antropologia na qual desemboca o discurso teológico apregoado no romance, uma vez que há uma peculiaridade presente nesta personagem que a torna singular: o fato de ser homem e Deus ao mesmo tempo. Daí as palavras de Boff: “O Deus que em e por Jesus se revela é humano. E o homem que em e por Jesus emerge é divino” (1997, p. 132-133). Deste modo, não se está tratando, aqui, de qualquer personagem, mas de um em especial que viveu de forma plena sua humanidade nas páginas do romance por conta de sua íntima relação com Deus e, por este motivo, sua perspectiva antropológica se torna relevante para a compreensão de que a glória de Deus – isto é, seu interesse – está na vida do homem (QUEIRUGA, 2003, p. 81).

Uma última ressalva deve ser feita antes de se iniciar o estudo da personagem, e diz respeito à sua proximidade com o enredo. Candido afirma que “o enredo existe através das personagens” e que “as personagens vivem no enredo” (1992, p. 53). Diante do entrelaçamento total e mútuo entre enredo e personagem, o presente capítulo aproveitará a complementaridade destes dois elementos

³² Sigo o mesmo caminho trilhado por Manzatto em sua análise literária das obras de Jorge Amado, pois, apesar de ele não se valer da terminologia aqui proposta “análise descritiva” e “análise interpretativa”, ainda assim, toma como critério de análise não somente a materialidade do texto, mas também fatores externos a ele. Para maiores esclarecimentos, *vide* segundo capítulo da obra *Teologia e Literatura* (1994) de Antonio Manzatto.

constitutivos do romance para fazer menção ao enredo à medida que for analisando a personagem Jesus. Não haverá, portanto, um momento específico para se pensar o enredo do romance, pois isso acontecerá concomitantemente à análise da personagem. Ademais, pelo fato de boa parte do romance manter-se fiel ao texto bíblico, as passagens extraídas para análise da personagem serão, em sua grande maioria, aquelas que destoam de alguma maneira do texto primeiro.

3.1 – A personagem Jesus segundo Frei Betto: relação autor-personagem

Neste primeiro momento é importante e necessário pensar a relação autor-personagem que é levantada por Candido na obra *A personagem de ficção* (1992). Valendo-se do pensamento de Mauriac, o autor de *Literatura e Sociedade* observa que “há uma relação estreita entre a personagem e o autor” (1992, p. 67).

Deste modo, Candido indaga: “Qual a substância de que são feitas as personagens? Seriam, por exemplo, projeção das limitações, aspirações, frustrações do romancista?” (1992, p. 67). A resposta a tais questionamentos, ainda embasada em Mauriac, é negativa em certo sentido, mas positiva em outro. Na verdade, as personagens, embora, extraídas das projeções ou aspirações - boas ou más - dos romancistas, não são as projeções e as aspirações reais, mas sim, modificações destas, uma vez que o romancista sempre transfigura a realidade, pois a modificação da realidade, seja por acréscimo seja por alteração, é um dos pontos-chave da ficção (CANDIDO, 1992, p. 67).

Diante disso surge um novo questionamento: Qual a relação entre a personagem Jesus no romance *Entre todos os homens* e seu autor? Penso que as palavras de Frei Betto em artigo que aborda questões referentes à criação literária possam ajudar a desvendar esta questão:

A literatura ficcional não tem que ser de esquerda nem de direita. Tem que ser bela. Fazer da ficção um palanque de causa é aprisioná-la numa camisa de força, transformando-a num espelho que não reflete o leitor, reflete o autor e seu proselitismo. A ficção não tem de ser engajada, o escritor sim, tem o dever ético de se comprometer com a defesa dos direitos humanos neste mundo tão conflitivo e desigual (BETTO, 2010a).

Apesar de tal declaração, fica perceptível que a postura ideológica de Frei Betto transparece no romance *Entre todos os homens* e, mais especificamente, no Cristo por ele produzido, uma vez que este autor desde jovem foi e continua envolvido em movimentos sociais e pastorais.

Frei Betto é considerado um dos mais importantes teólogos da Libertação do Brasil e da América Latina. Desde muito jovem esteve envolvido com a militância estudantil católica, e foi como noviço incorporado a uma rede de dominicanos que fazia resistência ao regime militar³³ estabelecido no Brasil em 1964 que Frei Betto ficaria quatro anos na prisão, sob a acusação de “encaminhar para fora do país pessoas procuradas por razões políticas” (BETTO, 1989, p. 132). Posteriormente, dedicou-se a movimentos pastorais e sociais, tais como as Comunidades Eclesiais de Base e a Pastoral Operária e, mais recentemente, nos anos de 2003 e 2004, atuou como assessor especial do Presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva e, também, como coordenador do programa Fome Zero.

Destarte, além do método antropológico e do fato de estudar um autor que ainda vive e continua escrevendo, existe, ao menos, ainda que coincidentemente, mais uma semelhança entre a tese de Manzatto e a presente dissertação: o fato de Frei Betto, assim como Jorge Amado, simpatizar com movimentos políticos de esquerda. Isso, na compreensão de Manzatto³⁴, de alguma maneira, refletiu-se na obra do escritor baiano:

Neste sentido, a obra de Amado obedece a uma lógica e, **se é verdade que seus romances têm muito a ver com sua vida, também é verdade que eles têm a ver com sua opção ideológica. Mas não se trata de um romance de propaganda partidária, e sim de denúncia da difícil condição de vida dos que mais tarde serão chamados ‘menores abandonados’, porém não se trata de um proselitismo partidário, mesmo se ele parece apontar a solução política do comunismo.** O romance é antes de tudo uma manifestação de amor e respeito pelo ser humano e a afirmação de um otimismo que se funda no homem. **É menos um romance comunista que humanista** (1994, p. 99, grifo nosso).

O mesmo pode ser dito em relação ao romance de Frei Betto e, mais especificamente, à personagem Jesus. Sem dúvida, de certa forma seu posicionamento político-ideológico se faz perceber em seu escrito - o que, entretanto, não significa que o romance seja pura e simplesmente propaganda partidária a fim de se fazer proselitismo ideológico. Tal qual Jorge Amado, que

³³ Frei Betto em quatro de seus livros denuncia as barbáries cometidas no regime militar e são eles: *Cartas da Prisão* (1985); *Das Catacumbas* (1978); *Batismo de Sangue* (1983); *O Aquário Negro* (1986).

³⁴ Manzatto observa que existem duas fases na obra de Jorge Amado, mas, segundo ele, embora a primeira fase seja mais engajada politicamente, a segunda também não o deixa de sê-lo. Nas palavras de Manzatto: “A primeira fase da literatura de Jorge Amado, vai até *Gabriela*, é assim marcada pelo realismo, pelo socialismo, pela realidade da sociedade, pela denúncia da exploração do homem pelo homem e pela luta em favor da liberdade. Trata-se de uma literatura engajada [...] A sua segunda fase é mais satírica, mais humorada, mais fantástica, sem por isso deixar de ser engajada [...] Assim não existe ruptura entre as duas fases da literatura de Amado, entre o narrador social da primeira fase e o escritor sorridente da segunda” (1994, p. 112-113).

independentemente de fazer literatura engajada, ainda assim foi um dos mais respeitados e reconhecidos escritores brasileiros, Frei Betto, de igual modo, também tem seu lugar ao sol na literatura brasileira³⁵.

Nesse contexto, a relação do autor de *Entre todos os homens* e seu protagonista pode ser entendida da seguinte maneira: em ambos, autor e personagem, existe certa preocupação com a defesa da vida e com a luta pelos direitos de cada ser humano, especialmente dos menos favorecidos e daqueles que se encontram excluídos da sociedade. Obviamente, esta faceta do Cristo é proposta também pelos evangelhos canônicos, porém na literatura isto salta aos olhos do leitor de maneira mais evidente e convincente, por conta dos recursos literários dos quais o autor lança mão.

Por vezes transparece no Jesus de Frei Betto um discurso muito semelhante ao da Teologia da Libertação³⁶, como, por exemplo, no episódio do homem rico quando este indaga Jesus acerca da vida eterna e, então, Cristo manda-o vender tudo o que tem e dar aos pobres e, por fim, segui-lo. O homem vai embora resmungando e Jesus faz o seguinte pronunciamento aos discípulos:

Quem tem assegurada a vida terrena parece interessar-se apenas em garantir a eterna. Isso não me agrada. Vim para que todos tenham vida... neste mundo! Já notaste, Judas, que os pobres nunca me indagam sobre a vida após a morte? Pedem vida nesta vida: a cura da cegueira, da mão atrofiada, da paralisia; a saúde do filho e a paz de espírito. A perfeição exige partilhar o direito dos pobres à justiça (BETTO, 1999, p. 253).

A teologia da Libertação está centrada na opção preferencial pelos pobres e na busca de sua libertação terrena, portanto, na afirmação de que veio “para que todos tenham vida neste mundo”, somada ao fato de os pobres pedirem “vida nesta vida”, o personagem Jesus identifica-se com a postura teológica de seu autor.

Desta feita, vale a pena conferir mais pronunciamentos da personagem Jesus e, deste modo, apreender melhor sua atitude ante a vida numa tentativa de aprofundar a relação autor-personagem. Assim, o primeiro episódio proposto para tal análise ocorre quando Jesus e seus discípulos são surpreendidos e questionados pelos fariseus por colherem espigas em pleno sábado, enquanto a lei condenava tal ato. A resposta de Jesus é incisiva: “Todas as coisas, por mais sagradas, devem

³⁵ Isto pode ser observado pelos dois prêmios Jabuti – premiação literária mais importante do Brasil - recebidos por Frei Betto: o primeiro em 1982 por seu livro de memórias *Batismo de Sangue* e o segundo em 2005 agora na categoria contos e crônicas com a obra *Típicos Tipos – perfis literários*. Além destes, Frei Betto recebeu também em 1986 o prêmio Juca Pato pelo livro *Fidel e a Religião*.

³⁶ Muito embora isto já tenha sido afirmado no capítulo anterior, a intenção agora é aproximar personagem e autor pela vertente teológica.

estar a serviço da vida humana, mormente se ameaçada pelo mais cruel dos suplícios: a fome” (BETTO, 1999, p. 203). Em outro momento, quando indagado com respeito ao próximo, a personagem responde: “A Deus não se ofende diretamente [...] Ofende-o tudo que vai contra a vida de seus filhos” (BETTO, 1999, p. 233). Em outra passagem, agora questionado pelos discípulos acerca do real sentido da proclamação do reino, Jesus sintetiza sua missão da seguinte maneira: “Minha proposta, Simão, é mais ampla: expulsar do mundo toda forma de opressão e, do coração toda espécie de egoísmo” (BETTO, 1999, p. 183).

Muito embora tais declarações da personagem sugiram um discurso político de esquerda, a bem da verdade, são antes de tudo discursos humanitários. Desse modo, o personagem Jesus de Frei Betto é menos um revolucionário – como se tem pensado³⁷ - e mais um humanista. Isto tudo até aqui exposto é prova da humanidade da personagem Jesus, e não de seu engajamento político-revolucionário, uma vez que o simples fato de existir, nesta personagem, preocupação e identificação com o ser humano não o torna comunista nem socialista, mas, torna-o, antes de tudo, humano (no sentido mais pleno e positivo que esta palavra possa assumir).

Nota-se, assim, certa relação entre os ideais do autor e sua personagem; porém estas aparentes projeções de anseios do escritor na personagem Jesus sofrem alterações e metamorfoses para que possam chegar a ser ficção. O autor trabalha arduamente numa tentativa constante de lapidar estes valores éticos e, assim, enquadrá-los numa história por ele imaginada – ou, no caso específico desta dissertação - uma história superconhecida que sofre modificações a partir do ponto de vista humanitário de seu autor-narrador. Pode-se, assim, observar que o Jesus

³⁷ Esta é a interpretação de Norma Couri a respeito do personagem Jesus de Frei Betto, em artigo intitulado *Um Cristo latino-americano* publicado no jornal *A Notícia* de Florianópolis e citado por Ferraz: “Em 1997, o dominicano Frei Betto lança sua biografia de Jesus, tentando ‘demonstrar a identidade entre Jesus Cristo e Ernesto Che Guevara’, na tentativa, talvez, de delinear para Che o perfil de Cristo latino-americano” (1998, p. 24). Ainda no que diz respeito ao fato de ser Jesus ou não um revolucionário, o crítico literário norte-americano Eagleton, faz a seguinte ponderação: “Terá sido Jesus, então, um revolucionário? Não em qualquer sentido que Lênin ou Trotski pudessem reconhecer. Mas isso acontece por que Jesus era mais ou menos revolucionário que Lênin ou Trotski? Decerto que Jesus era menos revolucionário do que Lênin e Trotski, no sentido de que não propôs derrubar a estrutura de poder com que se defrontou. Mas isso se deve, entre outras razões, ao fato de que Jesus esperava que ela fosse logo substituída por uma forma de existência mais aperfeiçoada em sua justiça, paz, fraternidade e exuberância do espírito do que Lênin e Trotski jamais poderiam ter imaginado” (2009, p. 36). Embora tal afirmação tenha sido proferida levando-se em conta o Jesus dos evangelhos canônicos, ainda assim, ela também é válida em relação ao Jesus de Frei Betto, pois ele de igual modo, não atentou contra as forças romanas. De modo que o Jesus por ora analisado tinha tão somente a pretensão de substituir a forma opressiva de existência por uma mais aperfeiçoada e fraterna, pois em suas palavras a um dos discípulos: “[...] vim para criar um mundo no qual todos possam dar bons frutos a cada dia do ano” (BETTO, 1999, p. 284).

de Frei Betto tem lá sua semelhança com seu autor e com seus valores éticos, morais, teológicos e espirituais, mas acima de tudo, com seus valores humanitários e sociais³⁸.

Ante o que foi até aqui exposto com relação ao autor, sua obra e sua personagem, e diante do veredito positivo dos críticos para se estudar um autor ainda vivo, o próximo tópico se ocupará da relação entre a personagem de ficção e a realidade.

3.2 – A personagem Jesus segundo Frei Betto: um ser fictício³⁹

É mais do que certo que o personagem Jesus é transportado da história bíblica para o romance. Este personagem tem uma origem muito conhecida: os evangelhos canônicos. Assim, Candido, ao fomentar o debate relativo à criação de personagens, propõe um tipo específico de personagem no qual se enquadra perfeitamente o Jesus de Frei Betto: a daquelas “personagens transpostas de modelos anteriores, que o escritor reconstitui indiretamente, - por documentação ou testemunho, sobre os quais a imaginação trabalha” (CANDIDO, 1992, p. 71).

Forster também fornece seu parecer em relação a personagens de romances extraídos da história. Segundo a concepção deste crítico:

Se uma personagem num romance é igual à rainha Vitória – não parecida, mas exatamente igual, então de fato é a rainha Vitória, e o romance, ou toda a parte dele que aludir a essa personagem, tornar-se-á uma Memória. Uma *mémoire* é história, é baseada nos fatos. Um romance é baseado nos fatos + ou – x, sendo a incógnita o temperamento do romancista, e essa incógnita sempre modifica o efeito dos fatos e, algumas vezes, os transforma inteiramente (FORSTER, 1998, p. 44-45).

O Jesus de Frei Betto, deste modo, não é uma memória tal qual o Jesus da história. Há nele um toque especial de imaginação do seu autor, pois, embora

³⁸ Isto não significa, contudo, que o Jesus de Frei Betto seja melhor ou pior do que o Jesus dos evangelhos. Ao contrário, cada um deles a sua maneira responde a um determinado fim específico proposto por seu autor. Como exemplo, pode-se citar a intenção com que o evangelho de Mateus foi escrito, pois, segundo Mounce, estudioso do Novo Testamento, o evangelho de Mateus foi organizado com vistas à necessidade de catequese da comunidade primitiva que crescia e, portanto, seu enfoque está no ensino de Jesus (apud. FERREIRA, 2005, p. 18). No caso específico de Frei Betto, a intenção parece ser a de apresentar uma teologia humanizadora que encontra na personagem Jesus o foco da plenitude humana e que se exemplifica através de falas e atitudes solidárias, compreensivas e sensíveis à causa dos demais seres humanos.

³⁹ O presente subtítulo causa ao leitor mais atento certa estranheza, tanto por conta de sua paradoxalidade quanto de seu aparente pleonasma; entretanto, o autor da presente pesquisa apoia-se nas palavras de Candido quando ele diz que “a personagem é um ser fictício, – expressão que soa como paradoxo. De fato, como pode uma ficção ser? Como pode existir o que não existe?” (1992, p. 55).

baseado mais ou menos em registros e documentos, ainda assim o Jesus romanceado não é totalmente igual ao Jesus histórico. Ele é, por sua vez, mais completo e até mesmo mais verossímil, embora seja apenas um ser fictício. Na compreensão de Forster, isto ocorre porque, num determinado sentido, “a ficção é mais verdadeira que a História, pois vai além dos fatos comprovados, e cada um de nós sabe, pela própria experiência, que existe algo além dos fatos [...]” (1998, p. 61). Há um pensamento de Todorov a respeito da relação literatura-realidade que parece, por sua vez, complementar a citação de Forster:

Mais densa e mais eloquente que a vida cotidiana, mas não radicalmente diferente, a literatura amplia o nosso universo, incita-nos a imaginar outras maneiras de concebê-lo e organizá-lo [...] **Ela nos proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real se tornar mais pleno de sentido** e mais belo (TODOROV, 2009, p. 23-24, grifo nosso).

Desta forma, pode-se apreender que a literatura, com seus recursos de linguagem, coloca os leitores dentro do mundo da ficção e, enquanto dura o jogo, eles consideram esse mundo verdadeiro (COMPAGNON, 1999, p. 136). Isto acontece porque a literatura cria um efeito de real ou uma impressão de verdade à história narrada e tal efeito denomina-se verossimilhança. Candido comenta isto focando especificamente a personagem quando afirma que “[...] o problema da verossimilhança no romance depende desta possibilidade de um ser fictício, isto é, algo que, sendo uma criação da fantasia, comunica a impressão da mais lídima verdade existencial” (1992, p. 55).

Sendo assim, é possível compreender que, ao apresentar Jesus nadando no rio Jordão, o narrador está retratando um Jesus mais verossímil do que aquele que se está habituado a ver, pois, de fato, muito provavelmente, Jesus terá tomado banho de rio em suas andanças pela terra de Israel. Ou ainda, pode-se pensar a verossimilhança a partir do episódio em que Jesus repara na beleza de uma personagem do sexo feminino que se encontrava endemoninhada:

Jesus ordena que a desatem e aprecia quão linda é a mulher: os lábios são favos; os quadris, colares; os seios, adivinhados sob linho, metades de romãs; o pescoço, torre de marfim; os olhos, piscinas de Jericó; e a cabeça se alteia como o Carmelo. Admite, no íntimo, a perfeita sintonia entre a pessoa e o nome – Terpolé, *prazer aos olhos* (BETTO, 1999, p. 172).

Neste momento o narrador adentra os pensamentos da personagem Jesus e, assim, nitidamente percebe-se que o Jesus personagem da ficção é mais completo do que o Jesus da história, uma vez que, no entendimento de Candido, uma das funções da ficção é a de nos fornecer um conhecimento mais completo dos seres

(1992, p. 64). Este é, sem dúvida, um dos recursos literários dos quais o autor lança mão para que a personagem Jesus adquira uma roupagem mais compassiva e mais compreensível do que aquela apresentada pelos evangelistas. O Jesus de Frei Betto, por conta de artifícios literários, é mais humano que o Jesus dos evangelhos, uma vez que, sendo mais completo em todos os aspectos, não o deixa de ser neste quesito.

Pode-se ainda apreender pelos episódios propostos para análise que a personagem Jesus comunica ao leitor a impressão de que ela realmente existiu ou de que quase salta das páginas do livro para a realidade, haja vista o fato de que, na compreensão de Forster, “uma personagem é real quando o romancista sabe tudo a seu respeito” (1998, p. 60) “ou dá esta impressão, mesmo que não o diga⁴⁰” (CANDIDO, 1992, p. 66). É justamente pelo fato de o narrador dar a impressão de saber tudo a respeito do personagem Jesus – pois sendo onisciente⁴¹, conhece até seus pensamentos - que ele não apenas aparenta ser vivo, mas também cria a ilusão de ser mais humano.

Por outro lado, não ficaria a verossimilhança prejudicada por conta dos milagres de Jesus, já que eles são inverossímeis? Não ficaria a verossimilhança prejudicada por conta do nascimento virginal de Cristo, como também, por sua ressurreição? Para responder a estas questões existem três caminhos a trilhar: o do romance propriamente dito, o da teoria literária e o da relação entre o Jesus da história, o da fé e o da ficção.

O primeiro caminho é buscar auxílio no próprio romance, numa tentativa de ele mesmo solucionar este problema. Assim, basta uma rápida leitura para averiguar os muitos milagres feitos pelo personagem Jesus ao longo da narrativa; contudo, em determinado momento do texto, há um milagre que não é milagre: a partilha dos peixes e dos pães. Diferentemente dos textos sagrados, o que ocorre no romance não é a multiplicação, mas a divisão. Tadeu, um dos discípulos, que não se encontrava presente no momento da partilha, fica sabendo do fantástico milagre do mestre e comenta com Natanael, que em reprimenda faz o seguinte comentário:

Falam-te em multiplicação? Essa gente enxerga camelos voadores onde só vejo pardais. Não te deste conta de que multiplicar é prestidigitação e que o

⁴⁰ Candido faz uso da mesma citação de Forster com a complementação aqui proposta, também, baseada, por sua vez, no crítico inglês.

⁴¹ Segundo Rosenfeld, as pessoas históricas, ao serem focalizadas pelo narrador onisciente, passam a ser personagens (1992, p. 26) e, ao que parece, é exatamente isto que ocorre com a personagem Jesus no romance de Frei Betto.

mestre não faz mágicas? Havia ali muitos pães e peixes, trazidos pelos comerciantes dos povoados vizinhos ao verem se juntar tantas pessoas. Jesus não pronunciou nenhuma palavra cabalística sobre uns poucos pães e peixes fazendo aparecer, ao lado, uma casa de pão e uma banca de peixes. Operou, sim, um milagre. Não o da multiplicação, mas o da divisão, raiz de toda justiça. Levou aquela gente a repartir entre si os pães e os peixes que trazia consigo [...] O milagre, Tadeu, não foi multiplicar. Foi dobrar o coração dos que tinham alimentos para si e se tornaram capazes de partilhá-los com os demais (BETTO, 1999, 168).

Neste suposto milagre o que sobressai não é a divindade de Jesus, mas sim, sua humanidade. Ao valer-se da demitização⁴², Frei Betto racionaliza ao máximo seu texto, o que constitui um recurso interpretativo para enfatizar a humanidade da personagem. Assim, não são necessários recursos sobrenaturais. Ao contrário, os recursos são puramente humanos, pois a personagem teria apelado à partilha daquilo que se tinha à disposição para matar a fome da multidão. Não fizera nada mais do que um ato humanitário devido a sua compaixão por aquelas pessoas. Não obstante, é justamente após este episódio, ainda como parte de sua resposta a Tadeu, que Natanael faz um comentário imprescindível acerca dos milagres de Jesus que deve ser levado em consideração:

Filho de Jacó, ainda não percebeste que Jesus não faz milagres de acréscimos? Se um dia Mateus ou João for contar a história dele, como têm prometido, jamais poderá escrever que “um homem sem a perna direita aproximou-se de Jesus. Ao vê-lo, o mestre tomou um galho, apoiou-o no dorso do enfermo e ele saiu andando com as duas pernas”. Ou que “uma mulher não tinha a mão esquerda. Jesus tomou um punhado de barro, soprou e ela recuperou a mão”. **Todos os milagres têm sido de revitalização** (BETTO, 1999, p. 168-169, grifo nosso).

⁴² Conquanto seja somente neste milagre que Frei Betto valha-se da teoria da demitização - que tem em Rudolf Bultmann um de seus principais formuladores -, logo no início da narrativa, mais especificamente, no capítulo denominado “A Vocação” (BETTO, 1999, p. 83-89) há igualmente outra racionalização do texto, pois diferentemente dos evangelhos canônicos onde Jesus é levado pelo Espírito ao deserto para ser tentado por Satanás, no romance em apreço, Jesus desloca-se ao deserto por conta das muitas dúvidas que o perturbam. Destarte, os muitos questionamentos que afligem a personagem são também indícios de sua humanidade. Assim, vale observar ainda o pensamento de Tillich a respeito da demitização em Bultmann, pois no entendimento deste autor, “Bultmann combinava a pesquisa histórica radical com certa tentativa de sistematização. Chamava-a de ‘desmitologização’. Achava que deveríamos libertar a mensagem bíblica da linguagem mitológica em que se expressava para que o homem moderno que não aceita a visão de mundo da Bíblia, possa, honestamente, aceitar a mensagem bíblica” (1986, p. 212). Ao invés da desmitologização, Tillich propõe a desliteralização, que seria uma forma mais honesta de comunicar a mensagem cristã aos pagãos contemporâneos. Eagleton também comenta a respeito dos milagres de Jesus e segundo este crítico “[...] cabe observar que aqueles que liam sobre eles, logo que os Evangelhos foram escritos, não teriam aceitado a todos literalmente. Antes os considerariam narrativas de atos tomados de empréstimo a antigas fábulas, e que algumas vezes estavam ali a título de parábolas, e não de relatos históricos. O Novo Testamento não precisou esperar pelos liberais e revisionistas de hoje para ser lido alegórica ou metaforicamente” (2009, p. 10).

Fica claro, por esta citação, que Jesus não faz milagres de todo e qualquer jeito. Os milagres são apenas de revitalização e nunca de acréscimo. Existe, pois, certa regularidade que marca seus milagres, e é exatamente esta regularidade que torna o romance verossímil, independentemente de milagres ocorrerem ou não nos dias de hoje.

Em segundo lugar, a verossimilhança numa obra literária não depende apenas do fato de a obra ser pautada pela realidade. A literatura trabalha com mundos possíveis que contêm uma realidade própria (COMPAGNON, 1999, p. 135). Desta feita, “a verossimilhança, portanto, se estabelece exatamente quando nos coloca em sintonia com o que acontece na história do romance sem precisar de referências concretas da realidade” (REYES, 2009, p. 617). A verossimilhança, assim, depende simplesmente da lógica interna contida no romance. Deste modo, muito embora os milagres do personagem Jesus, assim como seu nascimento virginal e sua ressurreição, sejam impossíveis de acontecer na lógica do mundo real, ainda assim, literariamente falando-se, podem ser considerados verossímeis dentro do contexto interno da obra.

A terceira questão, para se pensar a verossimilhança, diz respeito à relação existente entre o Jesus da ficção, o Jesus da história e o Jesus da fé. Desta feita, é necessário que se faça - ainda que de forma sucinta - a devida distinção entre os três. Segundo Gesché, “a historiografia atual é unânime em reconhecer a existência histórica de Jesus” (2004, p. 51), mas muita coisa a respeito do Jesus histórico continua em aberto. Os evangelhos, por sua vez, não são biografias, mas sim, “uma releitura crente do que aconteceu com Jesus” (2004, p. 51), e por este motivo o Jesus histórico se encontra encoberto sob a ótica dogmática dos evangelhos, sendo possível reconhecê-lo, ainda que somente através de apurada investigação exegética. É interessante pontuar que na compreensão de Gesché o Jesus da história e o da fé se confundem, pois, segundo ele, “A maneira pela qual Jesus foi compreendido pela fé como Cristo, Filho de Deus, presença encarnada de Deus, é, de certo modo, igualmente um fato histórico, fato que pertence à história [...]” (2004, p. 62). Jesus foi reconhecido como Filho de Deus na história, e não fora dela. Se os discípulos entenderam ser Jesus quem ele é, foi por causa da interpretação e da leitura que eles fizeram daquilo que viram e ouviram. A história, portanto, para Gesché, é nada mais do que fatos que são vistos e interpretados pelos seres humanos (GESCHÉ, 2004, p. 63).

O Jesus da ficção, diferentemente dos anteriores, não participou da história e, muito menos, se fez presente entre os homens. Deste modo, não foram suas ações o que motivou a interpretação que dele se faz, mas sim, a imaginação de seu autor que o criou e o delineou – ainda que tal imaginação esteja alicerçada de alguma maneira no Jesus da história e no Jesus da fé. A bem da verdade, o Jesus da ficção é nada mais do que fruto da fantasia de seu autor, ainda que, por conta da verossimilhança, pareça bastante humano e real pelos motivos acima delineados. Sendo fruto da imaginação, o Jesus da ficção poderia perder-se no mundo da fantasia, contudo não é isto o que ocorre. Frei Betto, ao criar seu personagem, percorre o caminho da verossimilhança, preservando várias características da personagem original, inclusive a grande maioria de seus milagres.

Desta feita, o Jesus romanceado, na condição de personagem, é um ser fictício, nada além disso. Até porque uma personagem que fosse igual a um ser vivo seria, na perspectiva de Cândido, a negação do romance (1992, p. 69). Logo, por mais real que a personagem Jesus queira ser, por mais real que ela pareça, ela é um ser da ficção, ou seja, “um ser construído por meio de signos verbais” (FRANCO, 2005, p. 38).

A seguir se fará uma análise da complexidade da personagem Jesus. Tal análise levará em conta o grau de densidade psicológica desta personagem, ou seja, procurará perceber se as ações da personagem se coadunam com seu ser.

3.3 – A personagem Jesus segundo Frei Betto: um ser surpreendente

Os evangelhos apresentam um Cristo que surpreendia seus concidadãos por romper com os costumes, com as leis e com os ritos de seu povo; contudo, devido à distância histórica e cultural que afasta o homem moderno daquele período e por conta das dificuldades exegético-hermenêuticas, os leitores contemporâneos dos evangelhos perderam muito da capacidade de se surpreender diante de Jesus. Miles observa que “a crucificação, a cena fundamental da religião e da arte ocidentais, perdeu muito do seu poder de chocar” (2002, p. 17). Pode-se, então, concluir que não apenas a cruz, mas também o próprio Jesus perdeu bastante de seu poder de chocar ou surpreender o homem hodierno.

A personagem Jesus é um ser extremamente surpreendente e, por vezes, o texto bíblico permite no máximo observar alguém à frente de sua época. Gesché

observa que “há consenso hoje em dizer que, embora Jesus realmente pertença ao mundo judaico de seu tempo, foi ao mesmo tempo diferente, e que isso realmente pertence a sua figura histórica, e não a uma construção legendária ou de fé” (2004, p. 58).

Não obstante, suas atitudes não chegam a impressionar como deveriam. Um bom exemplo disto pode ser averiguado através da forma como Jesus lida com a mulher adúltera. Na interpretação de Miles, que é a de um estudioso, “quando o Senhor se recusa a condenar a adúltera, violando sua própria lei, leva sua misericórdia ao extremo que seria razoável inferir que ele não deve ser o Senhor. Ele fez algo claramente contrário à sua personalidade [...]” (2002, p. 229). Apesar de Miles partir da premissa de Jesus em relação a Javé – transcrito por Senhor - fica claro que há um abismo entre Jesus e os princípios da religiosidade judaica de seu tempo, portanto é mais do que certo que Jesus tenha chocado a todos os judeus com sua bonomia e benevolência extrema.

Outro bom exemplo é a Parábola do Bom Samaritano, que hoje tornou-se nada mais que símbolo de assistência ao necessitado; contudo, segundo Eagleton, ela vai muito além e tem uma interpretação um tanto inopinada:

Se essa história versasse apenas sobre ajudar os necessitados, quaisquer que fossem eles, teria sido suficiente colocar o samaritano como a vítima e um judeu laico como a pessoa que ajudasse. Aqui, porém, o que têm importância crucial é que o odiado samaritano é elevado à condição de exemplo moral. Assim fica sugerida uma conclusão muito mais radical: devemos superar a intolerância religiosa (2009, p. 159).

Mais uma ressalva deve ser feita tomando por base uma reflexão de Ferraz no que diz respeito à leitura e interpretação do *Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de Saramago: “A maior ou a menor compreensão, aceitação ou rejeição por parte do leitor dependerão, evidentemente, do grau de conhecimento que ele tem do texto primeiro: os evangelhos bíblicos” (1998, p. 52). O mesmo pode ser dito em relação ao romance *Entre todos os homens*, haja vista que, quanto maior o conhecimento do leitor em relação ao texto primeiro, mais ele se surpreenderá com a personagem de Frei Betto. Isto posto, faz-se necessário perceber como o autor reconstrói este velho personagem afim de que readquiria condições de surpreender o leitor contemporâneo.

Sem dúvida, a classificação das personagens em planas e redondas é uma das maiores contribuições de Forster para a crítica literária. Basicamente, uma personagem é plana quando pode ser expressa numa única frase (FORSTER, 1998,

p. 66). A personagem redonda é mais complexa e, segundo definição do próprio Forster,

O teste para uma personagem redonda está nela ser capaz de surpreender de modo convincente. Se ela nunca surpreende, é plana. Se não convence, é plana pretendendo ser redonda. Possui a incalculabilidade da vida - a vida dentro das páginas de um livro (1998, p. 75).

O Jesus segundo Frei Betto é uma personagem imprevisível, possuindo esta “incalculabilidade da vida”, muito embora a vida dentro das páginas de um romance seja muito mais lógica e previsível do que a vida real. No entendimento de Candido, por mais fragmentária e complexa que seja a personagem - tal qual o ser humano - ela será relativamente mais lógica e mais fixa do que os seres humanos (1992, p. 58).

Tal imprevisibilidade da personagem encontra-se no fato de que, embora seja extremamente compreensível e amável em grande parte da narrativa, surpreendendo em muitos momentos pelo excesso de compaixão, ainda assim, em alguns outros poucos momentos da trama, apresenta uma faceta apocalíptica. Assim, a perspectiva de juízo nesta personagem, embora seja mínima, acaba ocasionando certo contraste e embaraço quando confrontada com o excesso de compassividade, o que gera a incalculabilidade da vida.

É imprescindível pontuar que o nome Jesus está encerrado em paradigmas, portanto encontra-se carregado de significados. Na concepção da análise do discurso, “o dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua” (ORLANDI, 2005, p. 32). O substantivo Jesus - nome próprio - é uma dessas palavras. Ele traz consigo o peso de dois mil anos de história. Por este motivo é tão difícil romper com o estereótipo ocidental do Cristo ao refletir sobre esta personagem; e justamente por isso, é igualmente difícil pensá-lo sem levar em conta o Jesus da fé e o da história. A proposta de Frei Betto ao tornar Jesus uma personagem da ficção parece ser exatamente esta: romper paradigmas para que esta personagem volte a surpreender.

Ao longo da leitura do romance *Entre todos os homens* é possível perceber quanto a personagem Jesus não se encontra fechada nos padrões habituais propostos e difundidos pelo cristianismo contemporâneo, principalmente pelo neopentecostalismo, no qual Jesus é tido, ao menos na prática - senão também na

teoria⁴³ - apenas como uma divindade ou um ser supra-humano, em detrimento quase total de sua humanidade. Sendo a personagem Jesus Deus encarnado, muitas de suas atitudes e falas apresentadas no decorrer do romance surpreendem por não se coadunarem com aquilo que um cristão ortodoxo espera do Filho de Deus.

A personagem Jesus é mais humana do que se possa imaginar, e é justamente a riqueza de detalhes com relação a sua humanidade que gerará a complexidade da personagem, o que a tornará redonda. A riqueza de detalhes no que diz respeito à humanidade de Cristo é uma diferença apresentada entre o Jesus personagem da ficção e o Jesus dos evangelhos canônicos que precisa ser pontuada. Segundo o crítico literário e filósofo Eagleton,

Os Evangelhos não pretendem ser biografias de Jesus. Não estão preocupados com sua aparência, ou se tinha algum passatempo preferido, etc. Não nos dizem se tinha animal de estimação, se repartia o cabelo para a direita ou se preferia correr a nadar. Mais precisamente, estes textos são documentos da igreja dos primeiros tempos, nos quais os eventos são modelados e padronizados para ilustrar o que o autor assume serem verdades teológicas (2009, p. 35).

No caso específico do romance que serve de objeto de investigação para esta pesquisa, a personagem principal dá a impressão de semelhança com o ser humano⁴⁴ e, não obstante ser Deus e homem ao mesmo tempo, ainda assim vive, nas páginas do romance, sua humanidade de modo pleno. Segundo Forster, ao se pensar em personagens que se assemelham a pessoas, como no caso de nossa personagem, os principais fatos da vida dentro da ficção acabam sendo os mesmos da vida real (1998, p. 46-47).

Assim sendo, na compreensão deste crítico inglês, embora os fatos principais da vida sejam cinco⁴⁵, os mais estranhos, para ele, são o nascimento e a morte. Tais fatos são considerados estranhos por serem e não serem experiências. A bem da verdade, são experiências das quais não é possível se lembrar, a menos que alguém nos conte sobre elas; e no caso específico do romance, esse alguém é o

⁴³ Na concepção de Bloom enquanto na teoria Jesus é 100% homem 100% Deus na prática Jesus é mais Deus do que homem (2006, p. 121).

⁴⁴ As questões referentes à verossimilhança entre o ser fictício e o ser real já foram pontuadas no tópico anterior. Cabe aqui, portanto, distinguir entre uma personagem que cria a noção de pessoa e personagens antropomórficas, ou seja, animais e seres inanimados que adquirem atributos humanos ao tornarem-se personagens de uma narrativa.

⁴⁵ Para Forster os fatos principais da vida humana são cinco: nascimento, alimentação, sono, amor e morte (1998, p. 47).

narrador. Vale a nota que estas duas experiências são de suma importância na vida da personagem Jesus⁴⁶.

Com relação ao nascimento de uma criança num romance, Forster afirma: “Quando um bebê aparece num romance, tem o ar de quem foi enviado pelo correio: é entregue” (1998, p. 50). Isto, ao que parece, não acontece com a personagem Jesus no romance de Frei Betto. Jesus não chega como uma encomenda, muito embora o narrador não se atenha em contar detalhadamente o período de gestação de Maria.

Segundo o narrador, Maria, mãe de Jesus, “não tinha pressa em se casar, embora sonhasse com a maternidade” (BETTO, 1999, p. 24). Com esta declaração do narrador a respeito da vontade de Maria de ser mãe, aparece o anjo do Senhor – semelhantemente aos relatos dos evangelhos sinóticos – e diz: “Eis que ficarás grávida, [...] e darás à luz um filho, e tu o chamarás com o nome de Jesus [...] O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua ternura. Aquele que nascerá é o Filho de Deus” (BETTO, 1999, p. 25). Por este relato, o leitor fica a par dos acontecimentos: o Jesus apresentado por Frei Betto é Deus encarnado e seu nascimento é virginal, ou seja, é obra do Espírito Santo no ventre de Maria. Tal evento será de grande valia para pensar a personagem Jesus no restante da obra, uma vez que aqui está definida e registrada sua identidade.

Um segundo momento, tão importante quanto o nascimento na vida desta personagem, é aquele em que ela se torna um rapazinho e passa, então, a frequentar as aulas na sinagoga de Nazaré. Segundo o narrador,

A Jesus só não atraem as cansativas lições sobre a lei mosaica. Gosta das histórias do *Gênesis* e do *Êxodo*, diverte-se com a mula de Balaão nos *Números*, fica atento aos princípios éticos do *Deuteronomio*. Contudo, a longa lista de permissões e proibições do Pentateuco causa-lhe enfado (BETTO, 1999, p. 54).

Muito embora, como foi observado há pouco, Jesus seja Filho de Deus - portanto, Deus encarnado - ainda assim sente enfado pela lei dada por seu próprio Pai. Este é um quesito que desde já aponta certa irregularidade no personagem. Ele não será tão ortodoxo quanto parece no anúncio de seu nascimento. Por outro lado,

⁴⁶ Estes dois acontecimentos na vida da personagem Jesus são muito semelhantes aos apresentados nos textos primeiros, isto é, nos evangelhos. Sendo assim, embora na presente análise o autor se valha, no corpo do texto, do nascimento de Jesus, não trará a tona sua morte, uma vez que na maior parte das vezes, a humanidade de Jesus tem se resumido a esta cena (BLOOM, 2006, p. 180).

o narrador faz saber que Jesus sente-se profundamente atraído pelos textos proféticos, pelos livros históricos e sapienciais (BETTO, 1999, p. 54-55).

Outro episódio bastante conhecido da vida de Jesus que Frei Betto traz à tona em seu romance é o momento em que Jesus, ainda menino, é esquecido no templo de Jerusalém por seus pais. Do ponto de vista do narrador, Jesus estaria diante de Gamaliel e, após ouvi-lo atentamente, teria dito a este famoso mestre: “Teus ensinamentos me parecem legalistas...” (BETTO, 1999, p. 61). Tal fala do personagem Jesus é um reflexo de sua antipatia pela lei. Deste modo, parece que, por onde quer que passe, o personagem Jesus vai surpreendendo a tudo e a todos. Tanto é assim que Gamaliel, admirado com a petulância e com a sabedoria do menino, assevera: “Falas como um adulto” (BETTO, 1999, p. 62).

Em sequência, o romance assim como os evangelhos canônicos, dá um salto na história e a narrativa transporta o leitor para a comunidade monástica dos essênios⁴⁷ em Qumran, onde se encontrava João Batista, primo e precursor de Jesus. Ao visitá-lo, Jesus aproveita para conhecer a vida e os costumes na comunidade da qual João fazia parte. Neste momento da narrativa, João se decepciona com o primo pelo fato de ele não apresentar as prerrogativas para a vida ascética que os essênios tanto prezavam. Pelo contrário, Jesus mostra-se entusiasmado com a vida em sociedade. Eis a resposta de Jesus a João após este tentar convencê-lo a entrar para a comunidade dos essênios:

Acho louvável, João, meditar uma hora por dia. Também costume fazê-lo. Admiro-vos por não imolar animais e respeitar a justiça aos pobres. Mas por que fazer do sábado, dia de repouso, prenúncio de morte? Por que se privar do vinho e da carne? Por que se vestir tão diferente do comum da gente, e viver afastado das praças onde se decide a vida de muitos? **Não, creio João que Deus tenha plantado em mim as sementes da vida monástica. Atraem-me o calor da gente, o debate, a comensalidade [...]** (BETTO, 1999, p. 71, grifo nosso).

As bodas de Caná refletem as palavras de Jesus a seu primo João Batista e representam outro importante momento na vida de nosso personagem, onde se pode perceber um Jesus que não se privaria de prazeres em sua curta vida pela

⁴⁷ Os essênios eram um grupo religioso existente no tempo de Cristo - tal qual os saduceus, os fariseus e os zelotes – e, segundo Gesché, cada um a sua maneira tentava resgatar no povo judeu o respeito à Torá (GESCHÉ, 2004, p. 52). Ainda procurando apoio em Gesché é possível compreender que: “Os essênios levam vida comunitária no deserto de Judá, longe do Templo e do sacerdócio por eles julgado impuro, e praticam ritos diários de purificação, partilhando uma refeição sagrada e segundo uma regra muito estrita. Em parte influenciados pela teologia iraniana, escrevem muito (basta lembrar os escritos de Qumrã) [...] O que procuram, no fundo, é uma interiorização da Lei e uma santidade mais ascética que legalista, e isso na expectativa da vinda do Messias” (2004, p.53). A Bíblia não faz menção aos essênios.

face da terra. Tanto é assim que, segundo o narrador, “Animado pelo vinho e pela música, Jesus repuxa a túnica sobre o cinto e entra na dança que alegra os convivas [...] Maria observa orgulhosa a alegria do filho. Exuberante, ele atrai olhares casadoiros de jovens que requebram aladas na roda do baile” (BETTO, 1999, p. 104).

Os dois últimos episódios aqui transcritos trazem explícita referência ao fato de Jesus não apenas apreciar vinho, mas também de se encontrar animado por ele. Nos evangelhos canônicos existem igualmente referências a esta faceta do Cristo, como por exemplo, a última ceia, em que Jesus faz do vinho símbolo de sua pessoa e de seu sangue. Não obstante, as referências bíblicas são mais discretas do que as propostas pelo romance, sendo justamente a indiscrição do narrador ou sua imaginação com relação a este gosto extravagante da personagem Jesus que surpreende o leitor.

Outros três episódios merecem destaque, a saber: o da cura do servo do centurião, o encontro entre Jesus e a mulher samaritana e, também, o da mulher apanhada em flagrante adultério. A releitura que Frei Betto faz destas passagens propicia ao leitor o encontro com um Jesus extremamente compassivo e compreensível para com os seres humanos, que surpreende pela ousadia das atitudes e falas pouco ortodoxas.

No caso do centurião, o quesito surpresa encontra-se no fato de este importante oficial romano ser amasiado com seu servo que estava adoentado, e, a despeito desta relação homossexual, Jesus não apenas curar o criado, mas até admirar-se da fé do centurião e categoricamente afirmar: “Ainda não achei ninguém em Israel que tivesse tamanha fé” (BETTO, 1999, p. 178). Somado a isto, após um julgamento maldoso e preconceituoso por parte do discípulo André, Jesus mais uma vez toma partido do centurião, dizendo: “André, não julgues ninguém pela maneira de ser. Não se conhece a árvore pela casca, mas pelos frutos. Como nesta casa, em cada homem e mulher coabitam o masculino e o feminino” (BETTO, 1999, p. 178).

Ao que parece, nesse momento da narrativa o autor faz uso de elementos da filosofia chinesa, e não da tradição judaica. Ao afirmar que cada ser humano possui elementos masculinos e femininos, Jesus remete suas palavras à simbologia oriental do Yin-Yang, representação do feminino e do masculino, onde o Yin representa o feminino e o Yang o masculino. A simbologia do Yin-Yang afirma que o Yin possui o Yang e o Yang possui o Yin, em outras palavras, todo ser do sexo feminino possui

um lado masculino e vice-versa (BIACA, 2008, p. 75). Deste modo, nota-se que neste trecho do romance Frei Betto permite-se uma enorme licença poética ao romper radicalmente com conceitos judaicos, adentrando na milenar cultura chinesa.

Com relação à mulher samaritana, que tivera cinco maridos e se encontrava amasiada com o sexto, as palavras de Jesus aos discípulos também soam de maneira surpreendente:

Eis uma mulher veraz e voraz, Simão. Se teve tantos parceiros é porque nunca suportou a mediocridade. Só o verdadeiro amor lhe interessa [...] Onde o preconceito vê adultério, Simão, eu distingo uma enorme fome de Deus. Onde o moralista aponta uma mulher a ser apedrejada, descubro um espírito irrequieto, propício à acolhida do Amor (BETTO, 1999, p. 148).

Vale ainda observar a resposta de Jesus a Pedro quando este se sentiu incomodado por ter Jesus absolvido a mulher que fora apanhada em flagrante adultério e, então, o discípulo questiona o Mestre sobre o fato de ser pecado ou não o adultério:

Pecado, Simão, é escolher-se a si mesmo em detrimento do outro. Aquela mulher pecou por infidelidade e luxúria. Deus, contudo, não é um administrador que faz de condenações multas por cada falta cometida. É o Pai bondoso que, como uma mãe, compadece-se das fraquezas de seus filhos. Por isso exortei-a a não mais pecar, sem no entanto condená-la (BETTO, 1999, p. 239, grifo nosso)

Tais palavras assemelham-se muito ao que fora dito por Jesus à mulher adúltera nos evangelhos; contudo, neste pronunciamento a compaixão acirra-se e o conceito de pecado difere bastante daquele a que um cristão ortodoxo está habituado.

Os atributos de Jesus não são meramente humanos. Ele possui características divinas, e suas ações, aos olhos do leitor, parecem destoar do lugar-comum acerca do qual se está acostumado a pensar o Deus encarnado. Esta alinearidade entre seus atributos divino-humanos e suas ações faz com que Jesus surpreenda o leitor a cada episódio do enredo. Desta feita, Jesus pode ser considerado uma personagem complexa e ser classificado como redondo por surpreender de maneira convincente.

Assim, após todas as constatações até aqui transcritas, cabe pontuar que o artifício literário usado por Frei Betto para que este velho personagem volte a surpreender é o fator humano, uma vez que esta faceta de seu ser não se coaduna - ao menos para aqueles que conhecem o texto primeiro - com sua personalidade

divina. A seguir, o protagonista será analisado a partir de suas relações com as outras personagens do romance.

3.4 - O ambiente da personagem Jesus

Para que se possa refletir sobre o ambiente é necessário primeiro defini-lo, para que não seja confundido com o espaço, pois são duas coisas diferentes. Na concepção de Franco,

O ambiente é o que caracteriza determinada situação dramática em determinado espaço, ou seja, ele é o resultado de determinado quadro de relações e “jogos de força” estabelecidos, normalmente entre as personagens que ocupam determinado espaço na história. O ambiente é, portanto, “o clima”, a “atmosfera” que se estabelece entre as personagens em determinada situação dramática (2005, p. 44).

O ambiente, então, é a relação estabelecida entre as personagens dentro do romance no decorrer da narrativa. Sendo assim, são inúmeras as possibilidades de se pensar a interação entre Jesus, personagem principal, e as personagens secundárias. É importante ressaltar que o ambiente do romance *Entre todos os homens* é semelhante ao dos evangelhos, uma vez que, sendo as personagens praticamente as mesmas, o jogo de relações entre elas também o é; entretanto, os recursos de ambientação⁴⁸ da obra literária romanesca, além do fato de as personagens retiradas da história bíblica, ao serem romanceadas, tornarem-se mais completas, acabam por criar uma situação dramática mais viva.

Sem dúvida, o clima mais hostil ocorre entre o personagem Jesus e as autoridades religiosas dos judeus. Tanto é assim que serão essas personagens quem protagonizará o conflito central, ao fazerem oposição a Jesus até levá-lo à morte de cruz. No decorrer da narrativa esta relação vai ficando cada vez mais tensa. Os conflitos ocorrem pelo fato de Jesus não apenas se negar a cumprir determinadas leis que são sagradas aos olhos dos sacerdotes, escribas e fariseus, mas até combatê-las explicitamente. Assim, na concepção do personagem Jesus,

⁴⁸ A ambientação é o “modo como o ambiente é construído pelo narrador e, portanto, ela identifica também o trabalho de escrita do autor do texto, as escolhas que ele faz para construir deste ou daquele modo os ambientes” (FRANCO, 2005, p. 44). No caso específico do romance *Entre todos os homens* a ambientação é franca, ou seja, “é produzida por meio de um narrador heterodiegético ou um narrador que não participa dos eventos fabulares que narra. Esse narrador, explicita, compõe o ambiente que caracteriza um espaço e determinada situação dramática” (LINS apud. FRANCO, 2005, p. 44).

“para quem tiver amor ao próximo, já não haverá lei nem castigos” (BETTO, 1999, p. 97).

Enquanto, por um lado, a tensão entre Jesus e os fariseus acirra-se, por outro, a relação de Jesus com as personagens do sexo feminino é sempre muito amistosa. Na verdade, o narrador apresenta Jesus como um feminista ou alguém que luta pelo direito das mulheres em um momento histórico-cultural em que a elas nada era devido. Isto pode ser percebido pelo número de mulheres que faziam parte de seu grupo⁴⁹, como também pelo fato de algumas delas ocuparem papel de liderança e, mais especificamente, pelo episódio em que Jesus conhece Maria Madalena - que viria a ser uma de suas discípulas - a qual, naquele exato momento, estava prestes a ser apedrejada por transmitir os ensinamentos da Torá a suas amigas. Tal tarefa era destinada apenas aos homens e, por este motivo, aquela mulher seria apedrejada: por agir como homem sendo mulher. Jesus, então, toma as rédeas da situação e apregoa um discurso feminista:

A palavra de Javé criou-nos homem e mulher ou tão somente homens? [...] Seriam as mulheres filhas de Lúcifer? Ora, a mesma palavra divina que nos fez homem e mulher deu-nos um por um os livros da Torá. As letras contidas nos rolos ganham vida pelos olhos e pelo espírito de seus leitores. E às mulheres foi dado também o dom de ler, entender e ensinar. Quem de nós não aprendeu com sua mãe? Por vezes, as mulheres são mais sábias que os homens (BETTO, 1999, p. 115)

O feminismo de Jesus leva a perceber sua sensibilidade para com todos os seres humanos e, desta forma, evidencia ainda mais sua humanidade. Ademais, apesar de os evangelhos conferirem às mulheres um papel social maior do que elas realmente tinham – conforme explicitado em nota de rodapé -, o romance *Entre todos os homens* faz transparecer ainda mais esta percepção, colocando as mulheres não apenas em pé de igualdade com os homens, mas até mesmo fazendo-as sobrepujá-los em determinados momentos, conforme manifesto nas palavras da personagem acima transcritas.

⁴⁹ O evangelho de Lucas narra sobre as mulheres que assistiam a Jesus em Lucas 8: 1-3. Não se pode invalidar o fato de que foram as mulheres as primeiras testemunhas da ressurreição, conforme Mateus 28: 1-10. Sobre isto comenta Eagleton: “[...] foram Madalena e as mulheres que a acompanhavam as primeiras a testemunhar que o túmulo onde Jesus fora enterrado encontrava-se vazio. Como as mulheres não eram consideradas testemunhas válidas naquela época, é improvável que isso tenha sido inventado, qualquer que fosse a razão para a tumba estar vazia [...] O Novo Testamento, desse modo, atribui às mulheres uma significação bem maior do que a que lhes era conferida pelo seu costumeiro estatuto cultural” (2009, p. 29), e, muito embora os evangelhos confirmem às mulheres um papel social maior do que elas realmente tinham, o Jesus do romance evidencia ainda mais esta percepção, colocando as mulheres em pé de igualdade com os homens e até os sobrepujando.

A relação entre Jesus e os discípulos é marcada pela amizade. Esta, sem dúvida alguma, é mais uma forma de se pensar a humanidade de Cristo. A amizade é tão verdadeira e profunda que os discípulos têm intimidade suficiente para alertar Jesus sobre o fato de ele ter usado palavras ásperas e duras com Gebara, mulher sirofenícia que clamara pela cura de sua filha possuída por maus espíritos. Então, “Jesus apoia a mão no ombro do amigo: Filho de Alfeu, obrigado por me dizeres isto. Nos últimos dias, ferido pela morte de João, meus olhos se fecham à noite, mas meu espírito permanece em vigília” (BETTO, 1999, p. 209).

3.5 - O estilo de vida da personagem Jesus

Manzatto, ao analisar as personagens do romance *Tenda dos Milagres*, preocupa-se em relatar até mesmo seu estilo de vida (1994, p. 149). Por isto, neste momento tratar-se-á do estilo de vida da personagem Jesus entendendo ser este outro ponto relevante para se compreender um pouco mais de sua antropologia.

Para os discípulos de João Batista a personagem Jesus “vive a vida como quem se alegra numa festa nupcial” (BETTO, 1999, p. 181). Também pudera: no decurso da narrativa, Jesus sempre está em algum banquete, seja na casa de um publicano⁵⁰ seja na casa de um fariseu a tomar vinho, a comer carne vermelha. Segundo o próprio protagonista, o que lhe agrada é a comensalidade. Deste modo, é possível apreender através da percepção dos discípulos de João outra característica humana desta personagem a partir de seu estilo de vida: fazer do dia a dia uma festa. Isto significa que Jesus viveu intensamente cada momento e não abriu mão de ter prazeres e de ser feliz em sua vida terrena.

Outro aspecto do estilo de vida da personagem Jesus – estritamente relacionado com o anterior - é o fato de Jesus, ao longo da narrativa, demonstrar bom humor, por aparecer sorrindo em vários momentos. Por vezes seu sorriso expressa compaixão para com os discípulos que não compreendiam seus ensinamentos; outras vezes, o riso de Jesus brota de metáforas produzidas por algum de seus discípulos, como no episódio na casa de Zaqueu. Ao entrarem na casa Jesus afirma: “Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é filho

⁵⁰ O próprio romance desvenda para o leitor mais desavisado quem eram os publicanos: “Os publicanos envergonham o povo judeu, diz Selas. Compram o cargo de fiscal para cobrar impostos a favor de quem nos domina. Simão Pidoeus intervém: São impuros, lidam com dinheiro” (BETTO, 1999, p. 99).

de Abraão. Ah, se os escribas ouvissem isso! Brinca Mateus. E acrescenta: Chamar um publicano de filho de Abraão é recheiar pães ázimos com carne de porco. Jesus ri da metáfora [...]” (BETTO, 1999, p. 276). Sobre isto, comenta Manning, ao falar sobre a alegria de Jesus:

Portanto é inconcebível imaginar um Jesus de cara fechada, austero, sombrio e censor, que se reclinava à mesa com os maltrapilhos. A personalidade humana de Jesus é subestimada quando vista como uma máscara passiva para discursos dramáticos da divindade. Essa timidez rouba Jesus de sua humanidade, encerra-o num molde de gesso e conclui que ele não dava risada, não chorava, não sorria nem se magoava – apenas passava pelo mundo sem qualquer envolvimento emocional (2010, p. 64).

A liberdade é, sem dúvida, outro importante ponto no que diz respeito ao estilo de vida de Jesus. Esta personagem vivia sua vida livre das amarras da lei, pois, em sua concepção: “A lei não pode ser um fardo. Se não liberta, não merece respeito [...]” (BETTO, 1999, p. 203). Assim, é possível perceber que Jesus transgredia preceitos da lei que em sua concepção são insignificantes, tais como, por exemplo, os rituais de purificação anteriores às refeições, a guarda do sábado e a proibição de tocar em cadáveres, sob pena de se tornar impuro. Além disso, Jesus condena as leis de pureza e impureza registradas no livro do Levítico⁵¹ e acusa os sacerdotes e fariseus de imporem outras tantas leis além destas sobre o povo:

Ai de vós, doutores da lei, que impondes aos homens fardos insuportáveis e, vós mesmos, não tocais neles com um dedo sequer! Pregais estrita obediência a seiscentos e treze mandamentos, dos quais duzentos e quarenta e oito são preceitos, e trezentos e sessenta e cinco proibições e, vós mesmos não praticais o mais elementar de todos, o amor aos semelhantes. Vossa mania de pureza leva o povo a crer num deus meticuloso, suscetível, que por ninharias vira as costas aos fiéis. **Chegais ao cúmulo de incutir culpa e indignidade perante Deus ao declarar impuras a menstruação das mulheres e a ejaculação involuntária dos homens** (BETTO, 1999, p. 257-258, grifo nosso)

Jesus era um ser livre não apenas da lei, mas também livre do misticismo religioso que fazia com que os sacerdotes exercessem poder sobre o povo. Na concepção do personagem Jesus, “em Deus, a compaixão se sobrepõe à ira, o

⁵¹ As leis de pureza e impureza permeiam os capítulos 11 a 15 do livro de Levítico e, as questões referentes à menstruação e a ejaculação encontram-se especificamente no capítulo 15. Storniolo observa que a leitura do livro do Levítico é útil para compreender a ascensão progressiva da classe sacerdotal no pós-exílio, “que graças à ideologia da mediação, no tempo de Jesus se havia tornado detentora de todos os poderes – econômico, político, religioso e judiciário. **Sabemos o quanto Jesus foi oposto ao Templo e à classe sacerdotal que, a partir do Templo, dominava todos os âmbitos e níveis da vida do povo. Por que Jesus teria sido tão radical assim?** (STORNILOLO, 2005, p. 7, grifo nosso). Assim, na concepção deste biblista “o livro do Levítico seria, portanto, a base em que se define o estatuto do poder e do governo sacerdotal no pós-exílio” (STORNILOLO, 2005, P. 8). Assim, ao que parece, Frei Betto segue a teoria de Storniolo sobre o Levítico, muito embora esta teoria não seja comprovada.

perdão ao juízo, a graça à condenação” (BETTO, 1999, p. 95). Assim, a compreensão de Deus proposta por Jesus liberta o ser humano do medo de um Deus vingativo e cruel, e, ao propor uma nova faceta para Deus, Jesus acaba por nomeá-lo de “Amor”.

Outra questão que faz parte do estilo de vida desta personagem é o fato de estar sempre no meio do povo. O que agrada a Jesus, como ele próprio diz a seu primo João, é “o calor da gente”. Ele tem prazer em estar com as pessoas, sejam elas quem forem. e como se não bastasse, sua compaixão o leva a dedicar boa parte de sua vida e de seu ministério àquelas pessoas que se encontram marginalizadas ou, para usar um linguajar bíblico, pessoas que se encontram impuras e, que por este motivo, na concepção dos sacerdotes, não são merecedoras da graça de Deus.

3.6 – Conclusão

Segundo Manzatto, o autor de uma obra literária não é simplesmente um técnico que sabe manejar palavras; para ele, é necessário que o escritor tenha uma compreensão da existência humana neste mundo e comunique isto através de sua obra (1994, p. 22). Sendo assim, ao formular sua interpretação acerca da personagem Jesus – que é um ser fictício - Frei Betto transmite sua compreensão daquilo que seria à existência humana em toda a plenitude, uma vez que Jesus é o protótipo de Deus para a humanidade.

Para Boff, “o que seja o homem em sua radicalidade e verdadeira humanidade nós cristãos o aprendemos meditando a vida humana de Jesus Cristo” (1997, p. 132). Destarte, o presente capítulo procurou analisar literariamente a personagem Jesus pontuando, principalmente, seu aspecto antropológico na intenção de descrever - através das atitudes e falas desta personagem – uma compreensão da vida humana vivida em sentido pleno. Deste modo, sem dúvida, a antropologia contida na personagem Jesus leva o leitor a refletir sobre sua própria vida, pois, segundo Todorov, é exatamente isto que o leitor não profissional busca em suas leituras:

Em regra geral, o leitor não profissional, tanto hoje quanto ontem, lê [...] não para melhor dominar um método de ensino, tampouco para retirar informações sobre as sociedades a partir das quais foram criadas, mas para

nelas encontrar um sentido que lhe permita compreender melhor o homem e o mundo, para nelas descobrir uma beleza que enriqueça sua existência; ao fazê-lo, ele compreende melhor a si mesmo (2009, p. 32-33).

Em continuidade ao texto acima transcrito, Todorov ainda observa que a literatura “longe de ser um simples entretenimento, uma distração reservada às pessoas educadas, ela permite que cada um responda melhor à sua vocação de ser humano” (2009, p. 24). Diante disso, fica evidente que a literatura constitui importante ferramenta para a afirmação do humano - tal qual a teologia proposta pelo romance - que vem, através de recursos literários, ressaltar a humanidade da personagem Jesus. Desta forma, é possível pontuar que, neste caso específico, tanto a literatura com seus recursos literários quanto o discurso teológico veiculado pelo romance – cujo capítulo anterior demonstrou ser muito semelhante ao de Queiruga – são, por sua vez, humanizadores.

Desse modo é possível perceber que os recursos literários dos quais Frei Betto lança mão para que esta velha personagem volte a surpreender são puramente antropológicos. Isto significa que o protagonista de *Entre todos os homens* demonstra-se tão mais humano quanto mais divino ou tão mais divino quanto mais humano, pois: “quanto mais homem se apresenta Jesus, tanto mais se manifesta aí Deus. Quanto mais Deus é Jesus tanto mais se revela aí o homem” (BOFF, 1997, p. 133).

Deste ponto de vista, é pelo fato de a personagem ter estreito relacionamento com o “Amor” e, por ser o próprio Amor encarnado, que ele apresenta em sua vida a plenitude da afirmação e da realização do humano; portanto, “a presença de Deus na vida humana só pode ter sentido e meta se afirmar ou confirmar de imediato sua plenitude” (QUEIRUGA, 2003, p. 78). Conclui-se, assim, que quanto maior a relação filial entre o homem e Deus, maior será a evidência de sua humanidade. Em outras palavras, “tudo na vida é divino quando é verdadeiramente humano” (QUEIRUGA, 2003, p. 84).

Sendo assim, fica mais que evidente que o discurso teológico veiculado no romance acaba, sem dúvida alguma, por influenciar também o discurso antropológico. A imagem de Deus (analisada no segundo capítulo) apregoada pelo romance leva à construção de um ser humano pleno (tal qual a personagem Jesus): mais apaixonado pela vida e menos legalista, mais compreensível e menos asceta,

mais bem-humorado e menos preconceituoso, grávido por solidariedade e pela partilha, comprometido com a justiça e com a liberdade - enfim, um ser humano realizado, que até por isto, tem motivos de sobra para fazer da vida uma grande festa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo procurou-se um ponto de contato entre teologia e literatura, no caso específico desta dissertação, o antropológico. Desta forma, evidenciou-se que o interesse da teologia pela literatura é antropológico, como também o é o da literatura pela teologia, de modo que “a questão da utilização teológica de um autor determinado [...] depende de sua maneira de enfrentar e de responder às questões sobre o homem, de sua maneira de fazer antropologia” (MANZATTO, 1994, p. 73). Além da preocupação com o método, o primeiro capítulo tratou ainda de pesquisas dos críticos norte-americanos Miles e Bloom acerca de Jesus na condição de personagem literária, como também do Jesus romanceado.

No segundo capítulo ocorreu o sincretismo do método de Manzatto com a proposta de Barcellos visando à análise de uma obra literária com conteúdo especificamente teológico e, como se não bastasse, houve ainda a inversão da forma como Manzatto conduz sua pesquisa. Assim, ao invés de se caminhar da antropologia à teologia - como faz o criador do método antropológico - ocorre justamente o inverso, isto é, caminha-se da teologia à antropologia. Deste modo, o que se percebe é que a imagem calorosa de Deus veiculada no romance moldará a imagem do ser humano, pois “nossa visão de Deus molda nossa vida” (MANNING, 2010, p. 40). Para tal empreitada teológica utilizou-se como aporte o teólogo galego Torres Queiruga, como também uma confrontação do romance com o evangelho de Mateus, apontando, desta forma, tanto as divergências quanto as convergências existentes entre estes textos. Sendo assim, após apurada análise concebeu-se uma teologia essencialmente humanizadora, ou seja, uma teologia a serviço da vida.

Por fim, no terceiro capítulo, a análise literária recaiu sobre a personagem Jesus focalizando, principalmente, suas características antropológicas. Confirmou-se, então, que esta personagem, a despeito de seus atributos divinos, é essencialmente humana, sendo possível apreender que o Jesus de *Entre todos os homens* surpreende o leitor, especialmente, aqueles que conhecem o texto primeiro por conta de seus predicados humanos.

Destarte, quanto ao problema norteador desta pesquisa, que diz respeito aos artifícios teológicos e literários de que Frei Betto lança mão para (re)construir Jesus de tal forma que este velho personagem readquira condições de surpreender o leitor

contemporâneo, chega-se, então, à seguinte conclusão: tanto o discurso teológico do romance quanto seus recursos literários na construção da personagem estão alicerçados em bases puramente antropológicas. Por um lado, a análise teológica forneceu uma teologia humanizadora, na qual a glória de Deus é a afirmação do homem. Por outro lado, a literatura em si mesma ocupa-se da problemática humana, a que se soma o fato de os recursos de linguagem na criação da personagem a tornarem mais completa do que os seres reais, dando a impressão de ser mais humana do que realmente é, além de surpreender por conta de seus aspectos antropológicos ressaltados. Assim, a personagem Jesus torna-se um ser fictício que surpreende convincentemente o leitor contemporâneo tanto pela vertente antropológica da teologia quanto pela vertente antropológica da literatura.

É interessante ressaltar, à guisa de conclusão, que a antropologia descrita através da análise da personagem Jesus é fruto de uma teologia otimista e positiva que está a serviço do humano. Tanto é assim que nesta teologia a espiritualidade leva o homem a viver de forma mais intensa esta vida, e não a ficar tão somente a espera da outra. Recorre-se, assim, a Queiruga no que diz respeito à verdadeira espiritualidade, que, por vezes, tem sido resumida simplesmente à vida futura:

É a redução da espiritualidade o “espiritualismo” desencarnado e abstrato, distanciando da vida real e alheio ao corpo. Como se a espiritualidade remetesse à “outra” vida e não chamasse antes a viver a fundo “esta” vida aqui da terra com a máxima qualidade em todas e cada uma de suas dimensões: corporais e anímicas, individuais e comunitárias, em sua fugacidade e em sua permanência (aqui, sim, insere-se a maravilha já vivida desta “outra” vida, porque “esta” já é “vida eterna”) (2003, p. 79).

Grande parte da espiritualidade e da teologia contemporânea, ao invés de contribuir para a afirmação do humano, tem, ao contrário, desumanizado e alienado o homem de sua humanidade. A espiritualidade atual tem produzido homens e mulheres “superespirituais”, que vivem num mundo imaginário, numa bolha, apenas à espera da vida pós-morte. Por conta disto, Thoureau observa que muitos homens estão incertos, sem saber se a vida é obra de Deus ou do demônio (2001, p. 95). A bem da verdade, a espiritualidade parece contrária a tudo aquilo que é humano, convertendo homens e mulheres espirituais em seres celestiais, ao passo que, no entendimento de Manning, “o retrato de Jesus traçado pelos evangelhos é de alguém que abraçava a vida e especialmente as outras pessoas como dádivas amorosas do Pai” (2010, p. 62). Queiruga, também sensível a esta questão, oferece sua contribuição:

[...] convém tomar consciência de que temos os cristãos a sorte de contar plena e conscientemente com o modelo insuperável de Jesus de Nazaré. Figura que com sua liberdade, a toda prova, por apoiar-se no amor; com sua entrega sem limites, por estar – a partir dos pobres; sem artifício, portanto – a serviço dos outros; com sua acolhida da vida até ao extremo, por fundar-se na confiança filial em Deus [...] A nova cristologia, superando os velhos espiritualismos, afirma cada vez com mais vigor que ele é o “Filho de Deus” em sua humanidade, tanto mais divino quanto mais humano. Torna-se assim palpável a verdade da frase de Ireneu que toda essa secção comentou sob vários aspectos: “*gloria Dei, vivens homo*”, ou seja, que se realizam a presença de Deus, sua glória e seu prazer, com mais plenitude onde se realiza mais verdadeira e genuinamente nossa humanidade (2003, p. 92).

Desta feita, conclui-se que “a plenitude da comunhão com Deus marcará a plenitude de nossa realização humana” (QUEIRUGA, 2003, p. 148). Assim, enquanto grande parte das teologias é elaborada sobre o pressuposto de que o aumento do divino gera automaticamente a negação do humano, a teologia do romance *Entre todos os homens* apregoa exatamente o contrário, isto é, quanto mais próximo de Deus estiver o homem, mais humano ele se tornará. Enfim, “o interesse de Deus é que sejamos plenamente humanos” (MENDITTI, 2003, p. 129).

Concluindo, vale lembrar que no início desta pesquisa houve uma aproximação da teologia e da literatura pela doutrina reformada da graça comum que promoveu, de alguma forma, as pazes entre elas após um longo período de desconfianças de ambas as partes. Agora, no encerramento volve-se novamente a ela, pois, segundo Manning, o mundo moderno está carregado da graça divina e esta graça “abunda em filmes, livros, romances e na música contemporânea” (2010, p. 96). A partir desta premissa, o romance *Entre todos os homens* também pode ser entendido como um veículo contemporâneo da graça divina, uma vez que auxilia na construção de uma teologia humanizadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem – *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.

BARCELLOS, José Carlos – *Literatura e Teologia*. In. ALMEIDA, Edson Fernando; LONGUINI NETO, Luiz. *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Mauad X Instituto Mysterium, 2007, p. 113 - 128.

_____. – *Literatura e Espiritualidade*. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. – *Teologia e Literatura*. Disponível em http://www2.fcsh.unl.pt/invest/edtl/verbetes/T/teologia_literatura.htm. Acessado em 11/10/2010.

BETTO, Frei – *Entre todos os homens*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1999.

_____. - de Frei Betto. [texto recebido por e-mail]. 18/08/2010.

_____. - *Criação Literária*. Disponível em www.domtotal.com/colunistas/detalhes.php?artId=861. Acessado em 24/08/2010a.

_____. – *Literatura e experiência de Deus*. Disponível em www.correiodacidadania.com.br/content/blogcategory/17/55/14/70/. Acessado em 18/11/2010b.

_____. – *Cartas da Prisão*. São Paulo: Círculo do livro, 1985.

_____. – *O dia de Ângelo*. São Paulo: Círculo do livro, 1989.

_____. – *Das Catacumbas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

_____. - *O Aquário Negro*. 2. ed. São Paulo: DIFEL, 1986.

_____. – *Batismo de Sangue os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1983.

BIACA, Valmir et al. – *O sagrado no ensino religioso*. Curitiba: SEED, 2008.

BÍBLIA SAGRADA. Edição revista e atualizada. 2. ed. Tradução João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil: São Paulo, 1993.

BLOOM, Harold – *Jesus e Javé os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BOFF, Leonardo – *Jesus Cristo Libertador*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. – *A águia e a galinha*. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. – *O Pai-Nosso: A oração da libertação integral*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. – *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. 22. ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

BRAIT, Beth. *A personagem*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2004.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro – Teologia e Cultura: Uma introdução à estética filosófica em perspectiva da teologia reformada, com ênfase na literatura. *Fides Reformata*. São Paulo: Mackenzie, 2000, vol. 6, nº 1, p. 139 a 153.

_____. - Elementos religiosos em Moby Dick, de Herman Melville: Da (re)descoberta da importância da literatura para o estudo da religião. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, Ano 2, nº 2, São Paulo: Mackenzie, 2004, p. 161 - 175.

_____. – Deus Ama? Um Diálogo com Jack Miles. *Fides Reformata*. São Paulo: Mackenzie, 2002, vol. 7, nº 1, p. 127 a 135.

CALVINO, João – *Institucion de La Religion Cristiana*. Barcelona: Felire, 1999.

CANDIDO, Antonio – A personagem do Romance. In: ROSENFELD, A. et. al. *A personagem de ficção*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 53-80.

COMPAGNON, Antoine – *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

COSTA, Juarez Aparecido – *A contribuição de Andrés Torres Queiruga para uma releitura moderna do cristianismo*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

EAGLETON, Terry – *Jesus Cristo os evangelhos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

FERRAZ, Salma – *O quinto evangelista: o (des)evangelho segundo José Saramago*. Brasília: UNB, 1998.

FERREIRA, João Cesário Leonel – *“E ele será chamado Emanuel” o narrador e Jesus Cristo no evangelho de Mateus*. 2006. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

FORSTER, Edward M. – *Aspectos do Romance*. 2. ed. São Paulo: Globo, 1998.

FRANCO JUNIOR, Arnaldo – Operadores de leitura da narrativa. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (org.). *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 2. ed. rev. e ampl. Maringá: UEM, 2005, p. 33-56.

GESCHÉ, Adolphe – *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOUVÊA, Ricardo Quadros – Kierkegaard lendo Agostinho: Introdução a um diálogo filosófico-teológico. *Fides Reformata*. São Paulo: Mackenzie, 1999, vol. 4, nº 2, p. 25 a 44.

GREGGERSEN, Gabriele – A poética da Graça Comum. *Fides Reformata*. São Paulo: Mackenzie, 2000, vol. 6, nº 1, p. 115 a 130.

JAEGER, Werner – *PAIDÉIA: A Formação do Homem Grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAZANTZAKIS, Nikos – *A última tentação de Cristo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

KIERKEGAARD, Sören – *Ponto de Vista explicativo de minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.

KUSCHEL, Karl Josef – *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

KUYPER, Abraham – *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

LIÃO, Ireneu de – *Contra as heresias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

MAGALHÃES, Antonio Carlos – *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. – Notas introdutórias sobre teologia e literatura. In: *Cadernos de pós-graduação ciências da religião*, nº 9. UMEP: São Bernardo do Campo, 1997, p. 7 a 40.

MAIA, Hermisten – *Fundamentos da Teologia Reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

MANNING, Brennan – *O evangelho maltrapilho*. 14. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

MANZATTO, Antonio – *Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. – *Teologia e Literatura: aproximações pela antropologia*. Disponível em www.alalite.org/files/rio2007/docs/manzatto.pdf. Acessado em 27/04/2010.

MARIANO, Alex Villas Boas Oliveira – *O sentido da vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade: reflexão teológica a partir da antropologia contida na obra de drumondiana*. 2008. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2008.

MATERA, Frank J. – *Ética do Novo Testamento os legados de Jesus e de Paulo*. Paulus: São Paulo, 1999.

MELO, José Joaquim Pereira – *A herança epicurista nas propostas de formação de Paulo de Tarso*. In: *Ensaio sobre o cristianismo na Antiguidade*. MELO, José Joaquim Pereira; PIRATELI, Marcos Roberto (org.). Maringá: Eduem, 2006, p. 15 a 36.

MENDITTI, Carlos Henrique – *Deus e o ser humano: rivalidade ou companheirismo? Um estudo teológico-crítico sobre a relação entre Deus e o ser humano no romance de Saramago O evangelho segundo Jesus Cristo à luz da teologia de Andrés Torres Queiruga*. 2003. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MORAES NETO, Joaquim José – *A recepção platônica do cristianismo na igreja primitiva*. In: Ensaio sobre o cristianismo na Antiguidade. MELO, José Joaquim Pereira; PIRATELI, Marcos Roberto (org.). Maringá: Eduem, 2006, p. 37 a 66.

MILES, Jack – *Cristo uma crise na vida de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ORLANDI, Eni – *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 6. ed. Campinas: Pontes, 2005.

PELLEGRINI, Domingos – *Andando com Jesus*. São Paulo: Ática, 1994.

PRADO, Decio de Almeida – A personagem no teatro. In: ROSENFELD, A. et. al. *A personagem de ficção*. 9. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 11-49.

QUEIRUGA, Andrés Torres – *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. - *Recuperar a criação por uma religião humanizadora*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

RENAN, Ernest - *Vida de Jesus*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

REYES, Daniela Piva – A verossimilhança em “Memórias Póstumas de Brás Cubas” de Machado de Assis. *Revista EUTOMIA*, Ano I, nº 01, Recife: UFPE, p. 614-620.

ROSENFELD, Anatol – Literatura e personagem. In: ROSENFELD, A. et. al. *A personagem de ficção*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 11-49.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano – *A humanização do humano a partir de Maria*. Conferência de abertura da 3ª Mostra Cultural "O rosto materno de Deus - padroeiras dos países da América Latina", realizada no dia 5 de maio de 2010, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba).

SABINO, Fernando – *Com a graça de Deus: Leitura fiel do Evangelho inspirada no humor de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

SARAMAGO, José - *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. 29. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOUZA, Ronaldo Ventura – *O Jesus de Saramago e a literatura que revisita Cristo*. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

STORNILOLO, Ivo – *Como ler o livro do Levítico*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. – *Como ler o evangelho de Mateus*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

TENÓRIO, Waldecy – *A bailadora Andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral*. São Caetano do Sul: Atêlie Editorial, 1996.

THOREAU, Henry – *WALDEN ou a Vida nos bosques*. 6. ed. São Paulo: Aquariana, 2001.

TILLICH, Paul – *História do Pensamento Cristão*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. – *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

TODOROV, Tzvetan – *A Literatura em Perigo*. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

VIDAL, Gore - *Ao vivo do calvário – o evangelho segundo Gore Vidal*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

WELLEK, René; WARREN, Austin – *Teoria da Literatura*. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa América, 1962.