

# **Experiência e interpretação: ensaio a partir de Mateus 8,5-13**

**Ulrich Schoenborn**

Preleção inaugural pronunciada em 18 de maio de  
1977 na Faculdade de Teologia da IECLB

## **1. Carta de um lavrador aos cristãos das Igrejas do Brasil**

“Hoje, dia 15 de setembro escrevo a vocês nesta carta uns terríveis acontecimentos de alguns fatos desumanos e no final desta dizerei o que sinto para ser cristão.”

Em seguida a carta descreve, até nos seus mínimos detalhes, alguns fatos de injustiça, em que a prepotência do poder deixou dois lavradores sem defesa e chegou a causar a morte de um deles. Depois a carta prossegue:

“Presados cristão, é verdade que nesta carta estou denunciando ao público estes fatos, e os opressores sempre quando vem isto ficam bravos, falando que a gente é comunista, perverso, doido, e até perseguem a gente, procuram meio para prender a gente bater, mas isto é velho, isto aconteceu com Cristo. Quando ele falou de cara que aquele povo de Israel não socorreu aquelas viúvas, aqueles doentes de lá. Cofira Lucas 4, 25 e 27. Quando ele disse isto, rastaram ele para jugar pelo alto abaixo Lucas 4, 28 e 29. Quando ele falava das injustiças dos fariseus, eles diziam este homem é louco, tem o demônio, faziam reunião para pegar ele, mas Jesus sempre falava a verdade, e por falar a verdade, a defesa dos pobres, ele foi muito ameaçado e ele fugia, porque precisava lutar, não podia morrer sem dar seu testemunho todo; por isto eu escrevo, eu vou continuar a denunciar em cartas todos problemas contra os pobres, mas chegando a minha hora eu falo, e provo a verdade do Evangelho sem medo de morrer, porque Jesus disse: Como o

Pai me enviou, eu também envio vocês João 20 verço 21. Se esta carta for lida por alguns opressores e me chingar de louco, eu lhes digo que louco é vocês, que não tem pena em fazer isto com os pobres, porque Cristo disse, quem ofender ao menor de seu irmão, é a ele que está ofendendo...

Não preciso dizer meu nome, sou lavrador seguidor de Jesus Cristo, o filho do homem, que sempre lutou pela libertação" (1).

O que espanta nessa carta é a ligação da experiência com os textos bíblicos. O autor lê os textos bíblicos na certeza de que estes se dirigem a ele. Compreende a sua situação com auxílio dos textos, e vice-versa, começa a entender os textos à luz da sua experiência. Ou para falar com Lutero: as palavras "lidas" no Livro antigo se lhe converteram em palavras "vivas" (cf. WA 31/1,67). Espanta-nos a proximidade que este homem sente com relação aos textos. A distância entre hoje e aquele tempo, os contextos culturais diferentes, a supra-estrutura dogmática, as questões histórico-críticas, tudo isto não preocupa o seu falar, o seu pensamento. Ele dá a impressão de ter um relacionamento amigável com a palavra da Bíblia. Para ele os textos só têm valor como textos presentes.

Eu interpretei o "espanto" que esta carta nos causa como o impacto dos textos bíblicos na experiência. Com que critérios e estruturas podemos aqui descrever "experiência"? — Pelo menos duas estruturas se tornam visíveis, as quais atingem a autocompreensão e a linguagem. Na encruzilhada de Evangelho e vida surgem diante do homem cada vez novas experiências com Deus, com o mundo e consigo mesmo. A própria existência se lhe torna transparente e aponta para além dele mesmo. Ele faz descobertas surpreendentes. Ao conhecer a verdade, ele se sente forçado a fazer uma opção. O texto abre-lhe um espaço, que é semelhante a um lar no qual se pode viver. Nesse espaço a sua situação fica resguardada e é alterada. "Experiência" não se limita à interiorização, mas radicaliza a realidade cotidiana.

Isto se torna evidente no poder da linguagem. O nosso autor lê os textos relacionados com a sua situação e retira deles critérios para avaliar a sua situação. O "background" bíblico cria a possibilidade de identificar terror, desumanidade, injustiça e abuso de poder e de denunciá-los. A partir do

---

1. Cf. Carlos Mesters, *Flor sem defesa*, SEDOC 1976, cols. 340a.

texto como "espaço vital" nasce a "liberdade da palavra", e daí, a coragem para fazer uso da palavra. Experiência manifesta-se como potencialidade crítica da linguagem. As conseqüências desse processo de conhecimento e linguagem convergem para a história de Jesus de tal maneira, que a história do indivíduo se encontra refletida na história de Jesus, ou então, que o observador reconhece a continuidade da história de Jesus hoje em dia. Experiência adquire forma como identificação. Experiência adquire forma como participação no processo de libertação iniciado por Jesus Cristo.

## 2. O fenômeno "experiência" em geral (2)

O conceito "experiência" é um dos mais discutidos e, sem dúvida, um dos mais usados na tradição filosófica do mundo ocidental (3). Mas isso não é motivo de espanto. Para uma melhor compreensão da carta antes citada, que fala em experiência sem usar o termo, e com ajuda da etimologia, gostaria de esboçar o fenômeno "experiência".

Experiência pressupõe um sair, uma separação. O conhecimento só chega a mim se saio de mim ("ex") e me entrego ao mundo que está fora de mim. Eu me confronto com o mundo "viajando através dele, sofrendo, suportando, aprendendo... Fazer uma viagem de navio é outra coisa do que ouvir um relatório sobre ela. Fazer uma experiência dá-nos uma evidência tal que não pode ser mediatizada por um relatório racional e por argumentos" (4). Nesse sentido experiência não é um conhecimento teórico ou livresco, mas é adquirida em contato com a realidade que se opõe e resiste ao homem.

Nesse processo eu recebo novos elementos para designar o meu ambiente, ou então, a realidade. Surgem novas categorias, expectativas e perspectivas que querem ser verificadas. Se eu me fechar ou ignorar esse processo, então recaio em atitudes ideológicas autoritárias e imaturas.

- 
2. Refiro-me neste parágrafo aos trabalhos de Leonardo Boff, art. em: *Experimentar Deus hoje* (Petrópolis, 1974), págs. 134ss, e *A graça libertadora no mundo* (Petrópolis, 1976), págs. 50ss.
  3. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. (1965), págs. 329ss; K. Lehmann, art. "Experiência", em: *Sacramentum Mundi*, I (1967), págs. 1117ss; G. Ebeling, "Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache", em: *Wort und Glaube*, III (1975), págs. 3ss.
  4. Boff, *A graça libertadora*, pág. 55.

O resultado da experiência é uma síntese de muitas observações e combinações que eu faço num objeto ou num ambiente. Por isso não há um desenrolar unilateral ou subjetivo. Pelo contrário, o objeto me influencia. Eu o vejo de vários lados. Eu vivo com ele. Quanto mais convivência, tanto mais experiência.

A base da experiência é a existência. A preposição "ex" indica ao homem o "para fora", a abertura, a intenção. Esse momento é fundamental, quer dizer, a existência se constitui num relacionamento e num diálogo com os outros e com o mundo. Existência significa então: decidir-se, assumir um compromisso, engajar-se, definir-se, festejar, chorar, mas também protestar contra a limitação, estar insatisfeito. Vivendo radicalmente a sua história é que o homem constrói a sua identidade.

Relacionando-se com algo fora de si mesmo, o homem carrega modelos de pensamento provindos da sua socialização, do passado ou da sociedade atual. Estes modelos sempre norteiam o pensamento. Agora inicia um processo de interpretação que contém elementos subjetivos e elementos objetivos. Na medida em que ambos os elementos se modificam, estrutura-se também a experiência. Observamos nisso uma quebra de modelos: destruição, correção, verificação ou enriquecimento. É um processo criativo. Até o negativo tem um sentido produtivo. Experiência é a maneira como "interiorizamos a realidade, como nos situamos no mundo e o mundo em nós" (5). É um fator histórico. Experiência "possui o caráter de um horizonte!" Ele é como que uma ótica que "nos permite ver os objetos" (6). É como uma luz que ilumina a realidade de tal forma que podemos fazer distinções.

### 3. Uma objeção

Seria fácil de terminar sistematicamente essa descrição fenomenológica apontando para o contexto de "experiência e teologia" como Lutero o viu. Ele complementou as afirmações exclusivas "solus Christus, sola scriptura, sola fide, solo verbo" pela frase "sola... experientia facit theologum" (7).

5. Boff, *Experimentar Deus hoje*, pág. 136.

6. Boff, *ibid.*, pág. 137. A respeito do fenômeno "horizonte" cf. H. G. Gadamer, *o.c.*, págs. 286ss, 356ss.

7. WA, *Tischreden* 1/16, 13 (Nr. 46; 1531). Cf. WA 25/106, 25-28.

Quer dizer, na convivência surge o posicionamento à externidade da revelação. Com esse procedimento nos exporíamos à acusação de ideologia. Com que direito o teólogo reclama a experiência?

Trata-se no conceito da experiência não só da palavra chave dos tempos modernos, mas também de um programa crítico que coloca limites e reclama a abertura de novos caminhos. Aqui vem à tona um afeto anti-autoritário (8). Em vez de confiar na tradição ou algo preconcebido confia-se no imediatamente acessível. A evidência direta dos objetos substitui os textos. As chamadas "ciências experimentais" prometem maior relação com a práxis e uma abertura mais verdadeira para a realidade. E a evidência dos objetos é aumentada para o inimaginável por instrumentos científicos cada vez mais sofisticados. Um rio imenso de experiências parece justificar esta tomada de caminho. Porém, o desenvolvimento produziu aporias (9), que colocam novamente o conceito de experiência em discussão aberta. Por que?

As chamadas "ciências experimentais" contêm um velado dogmatismo. Elas se arrogam uma validade absoluta, da mesma maneira como os padrões teológicos e filosóficos que elas refutaram. Em vez de demonstrarem a realidade do homem e do mundo, elas produzem um brilho metafísico. A causa está no fato de que elas só concedem a "dignidade do real" ao geral (10). O individual é sublimado por considerações generalizantes (cf. o papel da estatística). Isso não possibilita experiência em contraposição à afirmação, mas dá lugar a uma fuga diante da experiência. Nessa fuga surgiu um sentimento de vida, que nós conhecemos muito bem. Nós vivemos como se o nosso ser fosse somente um resultado das nossas atividades ou padrões intelectivos. Quer dizer, experiência como base da existência permanece um postulado das ciências experimentais (11). Na medida em que o concreto e o individual são nivelados e generalizados surge uma revolta contra a ditadura das ciências experimentais e há uma procura de libertação.

- 
8. Cf. Walter Mostert, "Erfahrung als Kriterium der Theologie", em: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 72 (1975), págs. 427ss; G. Ebeling, o.c., págs. 3ss.  
 9. W. Mostert, o.c. págs. 446ss; L. Boff, em: *Experimentar Deus hoje*, págs. 137ss.  
 10. W. Mostert, o.c., págs. 456s.  
 11. G. Ebeling, o.c., pág. 18.

#### 4. Interpretação como diálogo

Cada definição de experiência arrisca o malentendido de que se pode comprovar, antes da experiência consumada, o que é a experiência em si (12). Mas é possível, e torna-se necessário, criar normas para as relações que constituem a experiência.

Experiência surge do relacionamento com a vida, com as afirmações e com a realidade. Ela está intrinsecamente ligada ao presente. Do presente a experiência percebe o seu significado e a sua autenticidade.

Soará como um paradoxo, se digo que experiência está também ligada intrinsecamente à história (13). Ela não permanece como momento isolado, mas forma-se por meio de percepções muitas vezes repetidas, e liga-se à memória e à lembrança. Nós chamamos essa forma de experiência de "experiência de vida". E com isso nos referimos à nossa participação na história. Ao mesmo tempo sabemos que a própria experiência na história. Ao mesmo tempo sabemos que a própria experiência de vida se enrugam, se torna oca, na medida em que a experiência da história estagna.

A dimensão histórica de experiência tem um significado eminente para a teologia. Por isso a teologia como "prestação de contas da fé cristã" trata da experiência de duas formas: "na forma da experiência traditiva e na forma da experiência provocada" (14). Nesse sentido os textos bíblicos representam experiências feitas. Se Paulo, por exemplo, diz *kyrios Iêsous* (1 Co. 12, 3), esconde-se por detrás disso toda uma experiência da vida, que falsificou as exigências dos senhores deste mundo. Nós percebemos os textos bíblicos como experiências transmitidas apenas se a própria experiência é 'colocada em jogo'. Desta maneira não se trata de assumir os resultados da experiência repetindo-os, mas sim de que sejam feitas experiências próprias, sofridas e expostas ao exame da nossa própria história. É isso mesmo o que nós chamamos de exegese ou interpretação. Experiência ocorre sempre dentro de um contexto hermenêutico.

Experimentando identificamos e interpretamos o experimentado. Nisso a experiência influencia a interpretação e a provoca. Mas a interpretação também exerce um influxo

---

12. W. Mostert, o.c., pág. 442.

13. Cf. G. Ebeling, o.c., pág. 18.

14. *Ibid.*, pág. 25.

sobre a experiência. Momento de experiência e momento de interpretação não podem ser separados. Por isso vale a frase: "Interpretação é a maneira da experiência" (15). Quem concorda com a frase há pouco citada de Paulo, não o faz na base de conclusões lógicas, também não na base de evidência direta, mas por ter feito experiências com essa experiência. Será possível descrever mais de perto o comportamento metódico que corresponde ao relacionamento histórico?

Além das normas histórico-críticas devemos aceitar para o trato aos textos bíblicos as regras da comunicação, as regras a que nos subjugamos na discussão. O texto bíblico, desse modo, assume o papel de um parceiro no diálogo. Entra aqui a razão perceptiva (M. Buber). O texto narra a vida de um grupo de pessoas, de uma comunidade etc. Ele fala sobre esperanças e fracassos

Talvez eu me reconheça nessa história. Talvez eu me sinta aceito na minha individualidade. Ou eu me sinto provocado e reajo produtivamente. Eu brigo com o texto, faço perguntas e críticas, chamo a atenção dele para algo de que ele não se deu conta (16). Em todo caso o diálogo leva a um relacionamento engajado. Finalidade desse diálogo é que a experiência bíblica "se integre dentro da nossa experiência, e nossa experiência... se transforme em termos bíblicos e se torne enriquecida" (17). Esse comportamento rejeita os interesses adicionais, reducionistas e legitimadores da exegese, que usam os textos só para ornamentação ou decoração do espírito dominante. No comportamento dialógico todo o interesse fica na pesquisa das "possibilidades prospectivas da fé". Lemos os textos "como formas antecipadoras da nossa aventura cristã" (18). Vou terminar esta parte com uma citação de M. Buber, em que o texto dá informação sobre o papel que ele pretende desempenhar:

"Eu deponho a favor da experiência e apelo para ela... Eu digo a quem me ouvir: Isto é tua experiência. Reflete sobre ela e ousa alcançar como experiência aquilo sobre o qual tu não podes refletir... Eu não tenho nenhuma doutrina.

---

15. Cf. E. Schillebeeckx, "Glauben in der Erfahrung des Scheiterns", em: **Evangelische Kommentare**, 9 (1976), págs. 402ss.

16. Nessa discussão com o texto e contra o texto considera-se a "hermenêutica das conseqüências" (D. Sölle).

17. E. Rau, "Leben - Erfahrung - Erzählen", em: **Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft**, 64 (1975), pág. 355.

18. Alex Stock, **Umgang mit theologischen Texten** (1974), pág. 58. O texto é o nosso parceiro na busca da verdade!

Eu apenas mostro. Mostro realidade. Mostro aquilo que não foi visto na realidade ou foi visto muito pouco. Pego meu ouvinte pela mão e o levo até a janela. Eu a abro e mostro o que está lá fora. Eu não tenho nenhuma doutrina, mas entro em diálogo” (19).

### 5. Disposição e estrutura em Mt 8, 5-13

Já uma breve visão sobre Mt 8, 5-13 mostra que a perícopé contém elementos dramáticos (estrutura cênica, diálogo). Dessa maneira podemos diferenciar quatro pequenas cenas: vs. 5-7; vs. 8-10; vs. 11s; vs. 13.

#### (a) Vs. 5-7

Vs. 5 nos apresenta brevemente a situação e as pessoas envolvidas na cena. Cafarnaum, cidade limítrofe e área militar situada junto ao mar da Galiléia, é provavelmente o ponto central da atuação de Jesus (20). Essa indicação de lugar torna plausível a presença do militar. Ele é o comandante das tropas mercenárias de Herodes Antipas, as quais se compõem em sua maior parte de não-judeus (21). Sua posição na hierarquia militar pode-se deixar em aberto. O que importa é que ele era ‘alguém’ e que não era judeu.

Incomum é a situação inicial: um pagão se dirige a Jesus. Mais incomum ainda é a maneira de falar desse homem: o centurião se aproxima de Jesus. Ele conversa polidamente com Jesus, assim como ele estava acostumado a lidar com os poderosos. Ele chega a Jesus com uma petição, embora formulando-a como uma afirmação (vs. 6). Ele quer que Jesus o ajude, porém sua petição, um tanto emaranhada, não exige de Jesus uma ajuda direta. Também nem diz como ele se imagina esta ajuda, a saber, que Jesus o acompanhe até à casa onde está o doente. Esta frase soa muito mais como uma constatação oficial. Aparentemente ele quer informar Jesus sobre a situação do seu criado. É unicamente o fato de ter-se expressado que faz da informação um pedido de ajuda. Jesus responde em vs. 7. Na compreensão dessa frase decide-se a explicação de Mt 8, 5-13. Por isso é importante

19. Martin Buber, *Werke*, I (1968), pág. 1114.

20. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 6. Aufl. (1964), pág. 69; K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 2. Aufl., 1964, pág. 72; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 3. Aufl. (1938), pág. 73.

21. Cf. K. L. Schmidt, o.c., págs. 72s; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (1968), pág. 251; S. Schulz, *Q – die Spruchquelle der Evangelisten* (1972), pág. 242.

observar com cuidado esta frase e considerar as referências inexpressas nesta frase.

A inegável premissa desta história diz que Jesus pode curar, ajudar quando e onde Deus lhe concede força para tal. A sua vontade é a vontade de Deus. Isto está fora de qualquer discussão. O problema se encontra no nível estrutural. Trata-se aqui de uma frase de afirmação (22) ou de uma frase de interrogação?

Teremos que supor antes de tudo o pronto assentimento de Jesus, ou a sua repugnância por motivos cético-religiosos? Seria uma "indignada rejeição pela suposição" (23) de Jesus que não quer entrar na casa de um não-judeu? São sobretudo os seguintes argumentos que falam em favor da aceitação da última suposição.

(aa) Ao judeu piedoso era proibido pela *torah* manter contato com os gentios, ou mesmo se demorar em suas casas. Se Jesus se manifesta com estranheza sobre as implicações do pedido desse homem, então sem dúvida alguma ele recorre às prescrições da lei.

(bb) O 'eu' fortemente acentuado, só tem sentido numa pergunta (24), porém não numa afirmação, ou numa manifestação de assentimento.

(cc) Finalmente o contexto vs. 6-8 comprova a resposta de Jesus como rejeição. Pois também o vs. 8 pressupõe a expressão da estranheza de Jesus. Para que então um diálogo tão extenso, se Jesus está pronto para ir e ajudar? A resposta de Jesus mostra-se como uma suposição compreensível dentro do sistema, porém é uma suposição dura.

#### (b) Vs. 8-10

O diálogo continua. O centurião não foi abalado pela rejeição que sentia na reação de Jesus. Ele não retira seu pedido. Pelo contrário, ele insiste. Vemos que ele dá razão a Jesus e aceita as prescrições de comportamento da religião judaica. Ele retoma em fragmentos a resposta de Jesus em vs. 8a e torna

---

22. Assim E. Haenchen, "Johanneische Probleme", em: *Gott und Mensch* (1965), 82s; A. Schlatter, *Matthäus*, 4. Aufl. (1957), págs. 274; H. W. Surkau, *Göttinger Predigtmeditationen*, 1952, pág. 54; W. Jens, *Am Anfang der Stall – am Ende der Galgen* (1972), pág. 27.

23. R. Bultmann, o.c., pág. 39; cf. E. Klostermann, o.c., pág. 74; S. Schulz, o.c. pág. 242; E. Lange, em: *Predigtstudien*, I/1, (1972), pág. 90.

24. Cf. Blass/Debrunner, *Grammatik* (1965), § 277, 1.

seu pedido mais radical indicando a sua indignidade (25). Com isso foram descartados os impedimentos para uma visita à sua casa; Jesus nem precisa ir à sua casa. Somente uma palavra é suficiente para a cura (26). Essa interpelação ousada e ingênua no melhor sentido sofre uma escalada nos versículos seguintes. Com uma comparação de seu dia a dia como comandante ele enfrenta Jesus atrevidamente. Ele se dirige a Jesus, referindo-se ao seu poder, ao poder inerente da sua palavra. Ele arrisca colocar o seu poder de comandante ao lado do poder de Jesus. Com uma palavra figurada ele mostra como se imagina a capacidade de Jesus à qual ele está apelando. Assim como sua ordem é atendida, assim também Jesus deve ordenar lá onde a palavra do militar não tem mais valor. A doença é um poder contra o qual a sua palavra nada pode. Agora deve entrar em ação aquele que tem poder. É uma comparação ousada, pois grandezas incomparáveis entre si são colocadas no mesmo plano: o receptor da ordem e a enfermidade.

A palavra figurada deixa as conseqüências em aberto. A contribuição do centurião para o diálogo termina com esta comparação e com seu pedido encoberto. Nós constatamos que este homem consegue impressionar Jesus com seu pedido audacioso. A sua insistência descomedida tem sucesso. Um não-judeu, um gentio, dirige-se a Jesus, baseando-se na sua condição de *kyrios* e exige dele um posicionamento de autoridade: *amên legô hymin* (vs. 10b).

### (c) Vs. 13

O último versículo encerra a pericope em linguagem de fórmula (27). O "final narrativo do evangelista" e "a conseqüente complementação do diálogo" (28). A palavra chave *pistis* sublinha mais uma vez o ponto alto do relato. O centurião chega a Jesus com uma fé tão obstinada, com uma confiança tão firme, com uma petição a tal ponto desistente de si mesmo, que ele conseguiu superar a rejeição de Jesus. Ele depõe toda sua confiança em Jesus, como em Deus, e Jesus aprova, como Deus.

- 
25. Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT* (1963), s.v. *hikanos*, col. 740: "mit dem Beigeschmack von würdig".
26. A palavra é o único meio (instrumento) que pode ajudar (cf. At 4, 17; Tg 5, 17).
27. Cf. Mt 9, 22b par.; 15, 28b par.; 17, 18b par.
28. H. J. Held, "Matthäus als Interpret der Wundergeschichten", em: G. Bornkamm, G. Barth und H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1968), pág. 183.

## 6) Esboço da problemática histórico-traditiva

O encontro de Jesus com o centurião é relatado três vezes no NT (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Jo 4, 46-53). Vou restringir-me ao texto de Mateus e à tradição (transmissão) da fonte dos logia (= Q), que serve ao evangelista como base.

Mateus gosta de "formar diálogos e de aperfeiçoá-los" (29). Por isso um trecho traditivo em cujo centro está o diálogo lhe é muito afim. A sua maneira de pensar e escrever em forma de conversação é reforçada pela fonte. Portanto temos que presupor que Mateus, no todo, está mais próximo da fonte Q do que Lucas. Este modificou a fonte mais acentuadamente; ele dá preferência ao estilo de relatório, apoia-se fortemente na história de Jairo e introduz o momento do mensageiro. Seu interesse concentra-se no milagre e na disposição interior do militar (humildade). É provável que Lucas, além da tradição de Q, tenha ainda usado uma outra fonte (30).

(a) O que se pode dizer da intenção da fonte Q ? – Além de Mt 12,22 par., este é o único milagre em Q. No mais Q só se refere de um modo geral às ações de Jesus (cf. Mt 11,5 par.; 11,21 par.). Vemos pois, que a forma literária não é típica para Q (31). Isto tem razões teológicas. Nos relatos de milagre o papel de Jesus, na maioria dos casos é visto em analogia aos milagreiros contemporâneos. Mas justamente a designação desse papel, esta cristologia do *theios anêr*, é combatida por Q (32). Por isso, em seu caráter, o relato de modo algum corresponde às narrações de milagre. Unicamente o fato da cura é narrado. Relata-se apenas o estritamente necessário para que se reconheça uma ligação de conteúdo.

b) A crítica de conteúdo e a concentração no diálogo correspondem ao desmantelamento formal. Por isso R. Bultmann tem razão ao caracterizar a forma literária de Mt 8, 5-13 como "apoftegma" (33). Uma breve indicação de situação e diálogo conduzem à palavra de Jesus nos vs. 10 e 13. A palavra de Jesus visada pelo apoftegma está ligada com

29. H. J. Held, o.c., pág. 223.

30. S. Schulz, o.c., págs. 236 e 236; J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthäi* (Berlin, 1904), pág. 36; K. L. Schmidt, o. c., pág. 73; R. Bultmann, o.c., pág. 39; E. Haenchen, o.c., pág. 84.

31. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (1969), pág. 32.

32. Cf. R. Bultmann, o.c., pág. 256; S. Schulz, o.c., pág. 240.

33. Cf. R. Bultmann, o.c., págs. 39 e 70.

a indicação do milagre. O ponto alto, contudo, não é o milagre, mas "palavra e fé".

Q transmitiu este relato por causa de seu caráter de palavra. Naquela época milagres não causavam maior alvoroço. Mas a mensagem de que a bondade de Deus não exige pré-requisitos religiosos, de que a fixação de Deus na lei e no culto tenha chegado ao fim, isto era algo simplesmente novo. Foi isto que motivou a transmissão desse relato.

(c) Um outro motivo que justificou a transmissão foi a observação de que a presença poderosa de Deus não se detém frente aos limites traçados pelos homens. A antiga questão da relação entre Israel e os gentios sofreu uma reformulação, ou melhor, uma reinterpretação, e tornou-se um novo problema da primeira cristandade. Certamente Jesus nem encenou nem organizou a missão. Será que o encontro com a centurião aconteceu por acaso? Será que foi uma "exceção insignificante" (34)?

Não se pode deixar de reconhecer uma atitude positiva de Q para com os gentios. Em palavra e ação de Jesus trata-se justamente de uma integração, de uma transposição de limites. Com outras palavras, já em Q é "abordada a relação da Igreja com os gentios" (35). Talvez por detrás de Q esteja uma comunidade à qual tenham pertencido cristãos gentílicos. Em todo caso Q antecipa aqui exemplarmente o que Mateus depois reflete explicitamente. Quando na comunidade surgia esta questão, contavam-se histórias do "comportamento limítrofe" (36) de Jesus, eventualmente esta do centurião. Vimos que Mateus apresenta uma boa transmissão da tradição. Contudo ele introduziu suas reflexões e experiências.

(d) O vs. 11 está acrescido à fonte Q. Mt interpreta a palavra de Jesus (vs. 10) com esse logion, originalmente isolado (37). Já no vs. 10 ele tinha feito uma pequena modificação para radicalizar a afirmação (ele modifica *oude* = 'nem mesmo', como Lc 7, 9, em *par oudeni* = 'em ninguém').

O relato sobre o gentio no qual se encontrou fé, em Mateus se transforma em acusação contra Israel. Mateus

34. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (1966), pág. 101.

35. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, pág. 57.

36. E. Lange, o.c., pág. 91.

37. Cf. R. Bultmann, o.c., pág. 122. O logion encontra-se ainda em Mt 12, 11s; 15, 13. 14; 19, 28.

critica a auto-segurança, a consciência de eleito, expandindo compositivamente uma tese latente na tradição. Ele dirige as concepções escatológicas que estão por detrás (38) contra os seus próprios representantes. O contexto permite ainda reconhecer outra tendência. No fato de Mateus narrar novamente a história, ele se dirige também à comunidade cristã, aos que seguem (vs. 10) (39). Ao invés de se dar por satisfeito com experiências únicas, ele convida seus leitores à fé, isto é, a se tornarem sensíveis à presença de Deus.

### 7. Diálogo e conflito em Mt 8, 5-13

Cada diálogo é uma conversação movimentada. Fala e réplica se unem para um acontecimento dramático. Se porém um diálogo é transmitido como manifestação escrita, então no lugar de uma movimentação dramática surge um desenrolar linear. Nisso, entretanto, perdem-se o tom das palavras, os gestos dos interlocutores, o anseio pela verdade, pelo auxílio e pela conciliação. No desenvolvimento do estado oral para o estado escrito infiltra-se uma tendência acobertante.

O 'eu' acentuado em 8, 7 é a chave para a compreensão do diálogo em Mt 8, 5-13. Jesus rejeita a solicitação do centurião. Para junto das palavras expressas chega uma gesticulação e movimentação que não se pode ignorar. Linguagem e comportamento dos interlocutores cruzam-se.

A gente sente a tensão dramática e a problemática não expressa. O ponto crítico do diálogo é brevemente alcançado. Quase que se poderia ter a impressão de que estivesse havendo um campeonato de puxar corda. Distanciamento e insistência condicionam-se dialeticamente. O emaranhado de solicitação silenciosa e desejo expresso concede ao diálogo uma movimentação eminente. Pois o homem não está satisfeito com a "pergunta admirada e simultaneamente indignada" (40). Para ele, como militar, é incomum envolver-se com um concidadão em uma tal situação; além de tudo, ainda pedindo. Ele assimila as palavras de Jesus de maneira fragmentária (cf. vs. 8) e dá razão a Jesus. Simultaneamente ele vira o ponto de vista de Jesus, mudando

38. Cf. Is 2, 1-4; 25, 6-8; 49, 12; 51, 4-6; 59, 19; Jr 3, 17; Mq 4, 1; Zc 2, 15; Mt 1, 10ss; Sf 3, 13.

39. Cf. H. J. Held, o.c., pág. 186.

40. S. Schulz, o.c., pág. 242.

o sentido que o próprio Jesus tinha dado às suas palavras (cf. o relato de Mc 7,24ss) (41).

A coação argumentativa – topamos aqui com a típica conclusão “a minore ad maius” – tem um efeito simplesmente redundante. Jesus é vencido por uma argumentação habilidosa. Lutero comenta este acontecimento: “O gentio e homem de guerra se torna teólogo e principia a disputar tão bela e cristãmente que poderia ser alguém estudado, depois de exercer quatro anos de doutorado” (42).

É de se observar uma certa cômica na composição. A cena contrapõe um oficial influente e um judeu impotente, respectivamente o gentio e o verdadeiro *kyrios*. Não há congruência na ordem de grandeza das duas pessoas; não é possível colocá-los sob um denominador comum. Essa discrepância tem um efeito cômico. O centurião de fato consegue compreender e superar a incomensurabilidade.

Ele tem humor, o que lhe permite achar a palavra adequada para convencer o poderoso e puxá-lo para seu lado. A discrepância é relativizada, pois a verdade última é enquadrada com astúcia. No humor é expressa a própria transcendência (43). Jesus não é só superado na argumentação. Ele é comprometido pelo militar justamente naquilo que é sua capacidade. Ele pode ajudar quando e onde ele quer. Ele tem poder de ordem para isso. Sua palavra tem *exousia* (cf. 8, 8 com 8, 16). O centurião mostra fantasia, e este dom torna seu amor imaginativo no serviço ao próximo. Ele não se deixa intimidar por limites ideológico-religiosos, porém “descobre” (44) Jesus nas suas possibilidades. Ele leva Jesus justamente para aquele ponto onde ele não pode ser diferente, onde ele está em seu elemento. O homem leva a sério o Reino de Deus irrompido, e o inclui. Pelo fato de ele esperar ajuda de Jesus, ele se torna imaginativo. Encontra a palavra adequada. A sua reserva distanciada na realidade é insistência audaz, portanto fé. Por isso esta perícopie nos dá informação sobre uma raiz da fé. Não é uma experiência grandiosa que assegura o início da fé. É muito mais a necessidade do próximo que torna a fé necessária. “Um ser

41. Lutero diz sobre essa mulher: “Sie ergreift Christum bei seinen Worten, da Er am zornigsten ist, und macht aus seinen harten Worten eine tröstliche Dialektik (= Folgerung), dass sie ihm solch Wort bald umkehrt und für sich zu ihrem Besten deutet” (*Evangelien-Auslegung*, 1857, pág. 178).

42. M. Luther, o.c., pág. 112.

43. Cf. P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel* (1970), págs. 100ss.

44. Cf. R. Bohren, *Predigtlehre* (1971), págs. 465ss.

humano sofre, e a gente não pode ajudá-lo. Os dois fatos falam contra Deus... Ele leva esta contradição para aquele de quem é dito que ele se esforça pela chance do amor" (45).

Onde se percebem sofrimento e necessidade de ajuda, deve haver fé por amor àquele que sofre e precisa de ajuda. Por isso a fé não se conforma com as realidades, não é incondicionalmente feliz (46), porém invoca "Deus contra Deus". O centurião reinvidica Deus para o outro. Pois ele mesmo nem está doente. O que ele faz, não traz vantagem para ele mesmo, mas para aquele por quem ele intercede. A situação de origem da fé aparece à medida em que Deus é reinvidicado desinteressadamente para o outro. O homem somente "tem" Deus, quando ele não nega Deus ao próximo, mas lhe permite tornar-se obra de Deus.

O diálogo entre Jesus e o centurião vive da "liberdade da palavra" (E. Fuchs). O homem não tomou esta liberdade por si mesmo. Ela lhe foi concedida. Nisto expressa-se o Reino de Deus e rompe limites. Do diálogo brota a libertação. Deus se imiscui na vida e linguagem dos homens. Quem deposita alguma confiança no diálogo, fia-se na palavra de um modo quase absurdo (47). Isto é surpreendente devido ao fato de que, de um modo geral, a liberdade da palavra está soterrada e de que a linguagem se degenerou em instrumento ideológico de poder. É a própria palavra que luta justamente no diálogo contra o abuso da palavra em termos de poder político.

No diálogo, precisado como vontade para a verdade e transcendentalização para o amor, demonstra-se o poder transformador da palavra. Isto porque, ao final, não há vitoriosos nem vencidos, mas abrem-se novas relações e surgem novas possibilidades de expressão.

## 8. Resumo

Expusemos o "conflito hermenêutico" (P. Ricoeur) com o qual o teólogo tem que se confrontar, na interferência de experiência e interpretação. O texto-base para tal foi Mt 8, 5-13. O "diálogo obstinado" do centurião nos trouxe ante os

45. E. Lange, o.c., pág. 92.

46. *Ibid.*, pág. 93: "Der Glaube ist verliebt in die Unzufriedenheit."

47. Cf. M. Luther, o.c., pág. 177: "Aber wie weh thut das der Natur und Vernunft, dass sie sich so nackt ausziehen und alles lassen sollen was sie fühlt, und allein am blossen Wort hängen, dass sie auch das Widerspiel fühlt."

olhos a situação origem da fé e a situação da experiência de Deus.

Pudemos perceber como este texto de esperança, como esta narrativa de libertação luta contra a negatividade da existência humana.

Pudemos perceber como essa narração circunscreve retrospectiva e antecipadamente a força transcendente do amor.

O discurso teológico-lógico não pode produzir experiência, mas pode prepará-la. São as narrações ou a carta narrativa, a prédica, o canto ou até a poesia que testemunham experiência, que vivem da "apropriação de Deus" que é o amor.

Se eu agora encerro com um trecho de poesia (48), após ter tratado de uma carta narrativa e texto narrativo, não o faço para amenizar. Antes quero abrir e provocar a discussão sobre experiência. Pois, omiti um momento crucial na experiência: Todos que se envolvem com fé coxeiam um pouco como Jacó no AT (Gn 32). Ou tornam-se pobres e perseguidos, como as pessoas das bem-aventuranças. A isto corresponde exatamente o fato de que Deus se encarnou na nossa história, que Deus se exteriorizou no amor. A ausência de poder como força. A impotência de Deus como poder. Somente isto pode estimular a nossa experiência. Disso deveriam tratar os nossos discursos teológicos.

#### **D. Bonhoeffer, Cristãos e pagãos**

"Homens na sua angústia chegam a Deus,  
imploram por auxílio, felicidade e pão;  
para que os salve de doença, de culpa e de morte.  
Assim fazem todos, todos: cristãos e pagãos.

Homens se aproximam de Deus quando Este padece necessidades,  
acham-n'O pobre, insultado, sem agasalho, sem pão.  
Vêm-n'O vencido pelo pecado, pela fraqueza e morte.  
Cristãos permanecem com Deus em sua paixão.

Deus chega a todos quando padecem necessidades.  
Ele satisfaz corpo e alma com seu pão eterno.  
Sofre a morte da cruz por cristãos e pagãos e perdoa-os."

---

48. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistência e submissão* (1963), págs. 176s.