

humanitas

Vol. I - Vol. II

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HVMANITAS

VOL. L • TOMO II
MCMXCVIII

2.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA
DO DOUTOR JOSÉ GERALDES FREIRE



O CREPÚSCULO DE DEUS NAS GUERRAS DOS
HOMENS. UMA LEITURA DO *IN NOMINE DEI*
DE JOSÉ SARAMAGO

JOÃO DE OLIVEIRA LOPES
Professor liceal e investigador

É, no mínimo curioso, se não desconcertante, que, apesar do seu “*discreto ateísmo*”¹, Saramago manifeste uma apetência tão acentuada para tratar temas e problemáticas de carácter religioso, numa época que assistiu à secularização das grandes utopias. Se o faz do lado da heterodoxia, obedecendo apenas às exigências da razão crítica e às leis reguladoras da codificação literária, é problema que só preocupa quem da realidade perfilha uma visão unívoca e monológica. Não o entende assim o nosso autor que tem aproveitado o espaço, constitutivamente plural, da criação literária, para questionar as bases do universo religioso do homem ocidental, com os seus signos e rituais, crenças, medos e fantasmas. E, para escândalo de muitos, tem-no feito com aquela liberdade crítica que é, segundo R. Garaudy, o maior contributo que o Ocidente deu à civilização².

Do vasto conjunto da sua produção literária destacam-se quatro títulos em que a relação do homem com Deus, no contexto cristão, católico e europeu, é especialmente focada, com um saber histórico e teológico assinalável para um autor autodidacta cujo percurso intelectual assenta fundamentalmente num esforço quase heróico de autoformação. Assim, em *Memorial do Convento* (1982) é toda a religiosidade portuguesa do séc. XVIII que, num estilo saborosamente barroco, passa pelo filtro da crítica irónica e impiedosa do romancista: as relações da ciência e da religião, as devoções particulares e públicas do rei e

Dedico este texto ao Professor Doutor José Galdes Freire, investigador incansável das Letras humanas e divinas.

¹ Saramago, J. *In Domine Dei*, Teatro, Lisboa, Caminho, 1993, 2.^a ed., p. 9.

² Garaudy, Roger: *Será que precisamos de Deus?*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995, p. 158 [Título original: *Avons-nous besoin de Dieu?* Paris, Desclée de Brouwer, 1993].

do povo, a Inquisição no seu papel de polícia omnipresente do pensamento e dos costumes, enfim, todo um imaginário cristão já institucionalizado, e que pouco ou nada tem que ver com a essência evangélica do cristianismo.

Segue-se, dentro da mesma linha, crítica e subversiva, a peça de teatro *A Segunda Vida de Francisco de Assis* (1987), uma deliciosa fantasia onde se assiste a uma despidorada exibição da cedência da Ordem dos Franciscanos às tentações do monoteísmo de mercado. Passado algum tempo, Francisco regressa (ou ressuscita) e não reconhece a sua Ordem, transformada numa empresa comercial e financeira de porte internacional. Baldados os esforços para reconverter às origens, Francisco e Clara saem da organização. E, contra todas as expectativas do leitor (espectador), o nosso herói propõe-se não mais levar uma vida pobre, mas “*lutar contra a pobreza*”³. Resta saber com que meios! O autor não o esclarece e a ambiguidade ou incoerência da personagem mantém-se, caindo assim por terra mais uma criação poética e mítica dos crentes e até de alguns agnósticos.

E a estratégia da desmitificação total prossegue num tom de exaltação íntima, de embriaguez de linguagem, agitada aqui e ali pelo sopro do niilismo de F. Nietzsche. O alvo agora a abater é o próprio Deus⁴. Para isso, avalia o seu papel profundamente negativo na história da civilização; atribui-lhe um carácter despótico e sanguinário, que chega a sacrificar o seu único filho, cordeiro da tradição mosaica, só para ampliar o seu poderio sobre toda a terra. Essa empresa de ataque contra o Deus dos Exércitos e suas metamorfoses bíblicas, e que acaba por minar o resto da racionalidade justificativa da sua existência, é levada a cabo pelo romance *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1991) e pela peça de teatro *In Nomine Dei* (1993), a qual, de alguma forma, já naquele texto se anuncia e ideologicamente se configura⁵.

A minha reflexão incide sobre o texto dramático desta peça, o qual, pelas suas virtualidades cénicas, serviu de libreto de uma ópera estreada no teatro de Münster em Outubro de 1993, sinal do interesse que desperta ainda um assunto que faz parte da memória trágica do séc. XVI e sobre o qual se têm debruçado renomados especialistas da História das Religiões, dramaturgos e romancistas como Marguerite Yourcenar em *L'Oeuvre au Noir* (1968)⁶.

³ Saramago, J., *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, Lisboa, Caminho, 1987, p.131.

⁴ Entrevista ao *Expresso*-Revista, 2 de Novembro de 1991.

⁵ *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Lisboa, Caminho, 1991, pp. 379 e ss.

⁶ Yourcenar, M. *L'Oeuvre au Noir*, Paris, Gallimard, 1968 (cf. o cap. “*La mort à Münster*”).

Este comentário visa tão-só pôr em destaque a estrutura trágica da “*fábula*” em que o autor converteu um conhecido episódio da *intolerância* religiosa, a sua linguagem e intenção e, sobretudo, levantar (e só isto!) alguns problemas que a sua “tese” recoloca à teologia bíblica e à própria filosofia da religião, principalmente no que às representações mentais e linguísticas do divino concerne, visto ser esta a grande questão que Saramago põe às várias teorias hermenêuticas do fenómeno religioso. E fá-lo “*com meios poderosamente pedagógicos*”⁷, como em “*crónica*” notou Eduardo Prado Coelho, num texto curto, mas de profunda intuição crítica, ilustrado com a imagem do célebre quadro de Goya, “*Saturno devorando um dos seus filhos*”, aqui apresentada como contraponto metafórico daquele Deus que domina o universo autofágico dos fanáticos de Münster, de “*autodestruição do principal ideário de libertação humana*”, dirá Óscar Lopes⁸.

1. A acção desenvolve-se em três actos, divididos em quadros, o que faz lembrar o teatro épico de Brecht. O quadro dá ao autor a possibilidade de individualizar melhor as situações dramáticas e de as tratar como unidades temáticas e discursivas que, pela sua relativa autonomia no conjunto, melhor retêm a atenção do leitor, ainda que tornem o andamento da acção mais lento e compassado ou mais reflexivo e os elos entre as situações se façam, por isso, menos visíveis.

O amplo arco temporal que cobre a acção, de cerca de três anos e meio, “*um tempo, tempos e metade de um tempo*” (diz a profecia)⁹ e a multiplicidade de acontecimentos, personagens e figurantes que dos mais diversos lugares convergem para Münster, o cenário constante da tragédia, impuseram provavelmente a divisão em quadros, do que resulta um políptico impressionante, de forte sugestão dramática e visual.

O texto abre com um *prólogo*, um quadro todo preenchido pela didascália do autor, que descreve o cenário de morte e desolação do fim do massacre, uma repetição do campo de ossos do profeta Ezequiel (Ez.37), e que é o prelúdio necessário da restauração da casa de Israel. O facto de iniciar a história “in ultimas res” prende-se certamente com a intenção de marcar o tema profético do εσχάτων, o tempo do Fim (Dan.8,17) e que coincide com o tempo da vingança

⁷ *Público, Leituras*, 23 de Abril de 1993.

⁸ Lopes, O., *A Busca de Sentido, Questões de Literatura Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1994, pp. 253-259.

⁹ *In Domine Dei*, p. 15.

divina (Dan.11,36). É o que nos diz a profecia do apocalipse de Daniel (caps. 7-12), a qual, inserindo Münster no universo bíblico, anuncia os dois tempos do drama da redenção messiânica: o tempo da prova, da devastação do povo eleito (1532-1535) e o tempo da restauração.

O prólogo teria, pois, a função de situar o leitor no clima escatológico adequado para entender um texto que problematiza, acima de tudo, as relações históricas do homem com Deus, que têm, na teologia da Aliança de Javé com o seu povo, o fundamento de uma das narrativas míticas mais exaltantes e arriscadas da humanidade. E arriscadas, porque se presta a vários equívocos, o menor dos quais não será a tensão da espera dos Últimos Dias, que domina também o espírito de Lutero, de Müntzer e de tantos reformadores¹⁰.

A exposição, ou seja, a parte da peça que dá a conhecer todos os factos necessários à compreensão da situação inicial¹¹ (J Scherer), tendo, por isso, uma função eminentemente informativa, vai, no texto do *In Nomine Dei*, do 3º a metade do 7º quadro, onde nos fornece a explicação do triunfo teológico e político do anabaptismo, depois da queda dos católicos e luteranos — triunfo necessário para que a acção se concentre na construção do reino de Deus na Nova Jerusalém e ganhe, na elaboração desse projecto polarizador de esforços e iniciativas, alguma coerência e unidade.

Além dos elementos informativos esparsos, relacionados com o passado das personagens e da cidade, capital de um Estado Eclesiástico onde uma classe clerical-aristocrática, fruidora de toda a sorte de privilégios e imunidades, fazia uma concorrência desleal aos artesãos e mercadores, o texto representa ao vivo duas disputas teológicas, que constituíam, como é sabido, um momento crucial na vida cristã da sociedade do séc. XVI. Num momento de grave crise da autoridade, o resultado desses debates, às vezes organizados pelo imperador, decidia do futuro político e religioso dos povos. Por isso, Saramago, na intenção de reconstituir o ambiente de tensões, cismas e conflitos de um século martirizado pela intolerância, oferece-nos o espectáculo de uma luta verbal, renhida e

¹⁰ Cohn, Norman, *Na Senda do Milénio, Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, Lisboa, Ed. Presença, 1981, p.200 [Título original: *The Pursuit of the Millenium*, 1957]. Ver ainda sobre este assunto "*Messianismo na História*" in *Concilium*/245-1993/ 1, a revista *Bíblica* série científica Ano IV, Dezembro, 1996, nº5 e a obra já clássica de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1977.

¹¹ Girard, Gilles e Ouellet, R., *O universo do teatro*, Coimbra, Liv. Almedina, 1980, p. 165 (Título original: *L'univers du théâtre*, Paris, PUF, 1978).

virulenta, como era hábito, primeiro entre católicos e luteranos, depois entre católicos, luteranos e anabaptistas.

Os pontos mais quentes da discórdia: o uso do vernáculo na liturgia, o carácter sacrificial da Missa e a negação da validade do baptismo das crianças, como consequência última do princípio luterano da salvação só pela fê (sola fide), adulta e responsável, interessam talvez menos ao leitor moderno do que a violência incrível da linguagem, o insulto e a excomunhão sempre em riste¹², e sobretudo a atitude que cada facção toma diante de Deus. Aqui é que reside o cerne da questão: as três igrejas invocam o mesmo Deus colérico e justiceiro, o que tem sempre afiado “o machado da ira”, uma espécie de super-líder guerreiro, onnipotente e invencível, sobre o qual reclamam o direito exclusivo de propriedade, reversão caricatural do famigerado mito da “eleição” divina, que deu origem às mais variadas perversões nacionalistas.

A acção fabular, propriamente dita, arranca com a chegada gloriosa de Jan Matthys (em 24.02.1534, segundo os relatos conhecidos) facto a que Rothmann, o pregador do reino, sempre atento aos sinais dos tempos, confere um significado escatológico e messiânico: “*Aproxima-se a hora do regresso de Cristo Nosso Senhor, aproxima-se o Juízo Final*”¹³. De facto, não era para menos, dada a reputação de que gozava Jan Matthys nos meios do anabaptismo milenarista da Alemanha e Países Baixos. Depois da prisão em Estrasburgo, (1533) do grande líder carismático Melchior Hoffmann¹⁴, um comerciante de peles que se tornara apóstolo incansável da Reforma (admirável este século XVI também no capítulo da militância evangélica dos leigos?), o manto profético passou para o apóstolo holandês¹⁵, um ex-padeiro que pregava o extermínio dos ímpios e a libertação dos pobres e marginais, na linha da violência revolucionária de Thomas Müntzer, ex-monge agostinho, inimigo figadal de Lutero, e que liderou a infausta Revolta dos Camponeses (1525). Não é, assim, por acaso, que o anabaptismo teve uma aceitação especial junto das classes desfavorecidas, o

¹² Aliás, o exemplo vinha de cima: “*A 15 de Junho de 1520, o vagaroso Papa Leão ergueu-se para compor a bula Exsurge, “Erguei-vos, ó Senhor. Um porco montês acaba de invadir a vossa vinha”*”. in Bainton, Roland H., *Erasmus da Cristandade*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1988, p.198 [Original inglês *Erasmus of Christendom*, Princeton University Press, 1969] Prefácio da Edição Portuguesa por Américo da Costa Ramalho – um texto notável em que são postos em evidência os múltiplos contactos da Cultura Portuguesa do séc. XVI com a obra de Erasmo.

¹³ *Op.cit.* p.46.

¹⁴ Delumeau, Jean: *Mil anos de Felicidade, Uma história do Paraíso*, Lisboa, Terramar, 1997, p.167 e ss. [Título original: *Mille Ans de Bonheur*, Paris, Fayard, 1995.

¹⁵ Cohn, N., *op. cit.*, p.213.

povo oprimido e desesperado, e que, em massa, acorreu a Münster, a cidade santa, próspera e igualitária. É neste contexto (Saramago, por economia narrativa, não o pôde realçar), que Jan Matthys é esperado, tendo a sua vinda sido cuidadosa e estrategicamente preparada por Jan van Leyden, ex-aprendiz de alfaiate, que se notabilizara como actor de feira, eloquente e sedutor.

O seu programa messiânico, concebido segundo o modelo das primitivas comunidades cristãs, toma corpo na acção dramática que, a partir de agora, passa a desenrolar-se numa outra esfera da realidade pautada pela sobreposição do tempo de Deus sobre a cronologia dos homens. Convencida de que está a viver a última fase da Redenção, a comunidade submete-se docilmente à regência do “santo” profeta, aceitando, salvo raras excepções, sobretudo, da parte feminina, todas as suas iniciativas, como ordens emanadas directamente de Deus: o rebaptismo em massa (1º acto), a expulsão dos recalcitrantes, católicos e luteranos, (1º quadro do 2º acto), a comunhão forçada, total e absoluta, de bens e a queima dos livros, à excepção da Bíblia (2º quadro), a aventura temerária e provocatória de Matthys, morto fora do cenário e chorado pelo coro, à maneira clássica, seguida da autoproclamação de van Leyden, rei e senhor da nova teocracia davídica (3º quadro) e, finalmente, o sacrificio de Hille Feiken que, à imagem de Judite, se oferece para salvar o povo do cerco opressor do bispo Waldeck (4º quadro).

No 3º acto, assistimos ao exercício despótico do poder absoluto, espiritual e temporal, de van Leyden que, na convicção de que Deus fala pela sua boca, impõe aos crentes, à guisa de leis divinas, medidas tão aberrantes como a poligamia sagrada ao arrepio da tradição puritana do anabaptismo, embora, entre os místicos e profetas medievais como os Irmãos do Livre Espírito e os Adamitas, tal costume não fosse novidade. O facto é que as mulheres tiveram muita relutância em aceitar tal perversão e, juntamente com um grupo de homens armados, organizaram uma rebelião durante “*a qual Bockelson, Knipperdollinck e os pregadores foram metidos na prisão*”¹⁶.

Vencido o grupo das revoltosas, seguiu-se o castigo exemplar com a morte de várias.

O profeta-rei criou, assim, um harém de quinze a dezassete esposas que “*témoignaient de la vigueur inépuisable de Dieu*”¹⁷.

¹⁶ Cohn, N., *op.cit.*, p.220.

¹⁷ Yourcenar, M., *op.cit.*, p.90.

Entretanto, o luxo aparatoso da corte (2.000 figuras, vestidas a rigor, ocupavam as mansões confiscadas à catedral), a fome do povo, agravada com o cerco, e a forma atrabiliária e cruel de governar por oráculos e revelações directas, começaram a provocar o descontentamento. Mas a guarda real, coadjuvada por uma rede de informantes, encarregava-se de eliminar sumariamente os insubmissos que ousavam afrontar Deus na pessoa do seu augusto profeta. Depressa se instalou o reino do terror, e o que se esperava ser a Nova Jerusalém era, na realidade quotidiana, um labirinto do desespero, verdadeira paródia da Salvação, modelada pela teologia mais negra da crueldade.

Tendo perdido o senso do real, ou porque lhe convém distrair o povo, encena a formação de um exército de famintos só para experimentar a lealdade dos crentes e a honra de Deus. Para os compensar, organiza um banquete messiânico com os restos da sua ainda lauta mesa... acompanhado da entoação de salmos (quadro 3). Noutra ocasião, quando as pessoas, acossadas pela fome (quadro 4), vagueavam inanes pelas ruas, obrigou-as a dançar diante do “*trono de David*” instalado na praça da cidade. A alegria era já impossível e nem a promessa da iminência do “*dia da salvação*”¹⁸ entusiasmava os dançarinos, que penosamente desenhavam o que era já a coreografia da Dança Macabra da Morte.

Mas o fascínio do rei e a fé nas profecias eram tão protundos que o povo continuava a acreditar que todo aquele sofrimento fazia parte da *grande provação* dos justos, ante-câmara do regresso glorioso de Cristo. Para muitos, nem mesmo depois da catástrofe, o encantamento se desfaz: “*Très peu maudissaient l’homme qui les avait entraînés dans cotte sarabande de rédemption*”¹⁹. E Saramago faz levantar a voz do coro das mulheres: “*Não abjuraremos, não renunciaremos à nossa fé*”²⁰.

De facto, o desenlace (quadro 5) que marca o princípio do fim de uma situação humanamente insuportável, é, no meio da ruína, um momento de profunda tensão emocional e de grandeza trágica. O grito lancinante de Divara, uma personagem de recorte trágico, símbolo feminino de Münster: “*Senhor, por que foi que nos criaste? Senhor, por que nos abandonas?*”²¹ é o eco bíblico de todas as vítimas inocentes de um Deus imaginado como archi-actor de uma

¹⁸ *Op. cit.*, p.129.

¹⁹ Yourcenar, M., *op.cit.*, p. 97.

²⁰ *op.cit.*, p.143.

²¹ *op. cit.*, p. 137.

história dilacerada de conflitos insolúveis. É também o grito do coro que entoou um salmo (Sl. 13) condizente com o estado de espírito do povo, ferido de sentimentos contraditórios: a angústia diante do abandono de Deus e a confiança na sua misericórdia.

Saramago prepara-nos assim para um momento alto de literatura, e que tem o condão de ser completo, rápido, intenso, quase fulminante. Agora a humanidade revela-se na luz crua (e cruel) da verdade: a traição (a peripécia que abre o caminho à catástrofe) acompanhada de um breve debate filosófico sobre Deus, a impossibilidade de conciliar a sua existência com a verdade bíblica da “eleição”, a violência brutal do Bispo, verdadeiro instrumento da “némesis” divina, o orgulho, “a hybris” dos crentes que ousaram afrontar a ordem e o poder supremos e, no outro extremo, a cobardia de Jan van Leyden, disposto a trair tudo e todos para salvar a pele.

Da agregação destes elementos límpidos e claros, resulta um momento de forte intensidade dramática.

Uma palavra final para Divara: mulher excepcional como tantas da ficção do autor, várias vezes resistira ao despotismo patriarcal dos homens e interpelara com grande lucidez o próprio Deus, que parecia indiferente à “*interminável dor do mundo*”²². Num gesto sublime que redime com a sua morte os erros da cidade, feito da coragem de Antígona e da fé de Polyeucte (“*Je suis chrétien*”), abjura da intolerância, mas não da sua crença, distinção demasiado subtil para um representante qualificado da teologia da dominação.

2. A qualidade e as características prosódicas e semânticas da linguagem do texto não passaram despercebidas à crítica da obra, (escassa, ao que parece). Antes de mais, a consonância estilística com o assunto. Tratando-se de um texto sobre um problema religioso que radica na visão e interpretação bíblicas de Deus, o autor procurou suscitar a intertextualidade com a literatura profética e sapiencial, dando às “falas” das personagens o ritmo e a solenidade hierática da poesia sagrada, cuja forma suprema de expressão se consuma no canto.

De facto, a própria configuração espacial do texto, escandido em unidades frásicas modeladas pelo versículo, impõe à leitura a marcação de um ritmo e de uma entoação impregnada de sugestões e registos bíblicos: o elegíaco, o laudatório e o suplicante, o imprecatório e o narrativo, o exortativo e o gratulatório, e até mesmo o agonístico, no confronto do homem com um Deus descon-

²² *op.cit.*, p. 146.

certante e incompreensível. É toda uma pauta variada de tons e harmonias que confere à linguagem a musicalidade de uma partitura, e que, certamente, os actores de Münster terão sabido acentuar com a intensidade própria de quem revive *in loco* um caso típico de intolerância e fanatismo.

Por outro lado, o uso recorrente de imagens, símbolos e alegorias, sem esquecer o hábito da citação, próprio da parenética cristã, leva-nos a pensar numa relação dialógica profunda do texto de Saramago com o universo textual da Bíblia. Destacam-se as imagens do pelicano do Deserto, do orvalho de Deus, a espada de Gedeão, a taça, a peste, a prostituta, o castigo da Babilónia, as cinco alegorias da Palavra e da Fé, de Cristo, do Diabo e da Morte,... e outras expressões de ódio e violência, na linha da linguagem guerreira dos profetas, muito dados a vociferar impérios e ameaças para impor o seu ponto de vista. Neste aspecto, Jean Matthys é muito parecido com um Sofonias ou um Joel. *“Juntai na praça quantos, papistas ou protestantes, recusaram o baptismo novo, e expulsemos-os como a cães danados”*²³. É certo que, no caso do discurso bíblico, a violência da linguagem, áspera e cortante, pode bem ser um traço estilístico do género literário. Mas, não assim, na fala dos crentes e “profetas” do séc. XVI.

Lutero era conhecido pela agressividade verbal. E o seu opositor, o dominicano Johannes Eck cognominado o *“Aquiles do Catolicismo”*²⁴ não lhe ficava atrás. Corpulento, este alemão, ao serviço de Roma, fazia valer a força física quando o adversário não cedia aos seus argumentos. Informa-nos Roland H. Bainton que um pregador católico dirigiu a Lutero este mimo: *“Se eu pudesse enterrar os meus dentes na garganta de Lutero, não hesitaria em ir com a boca ensanguentada receber o corpo de Cristo”*²⁵. Rothmann na sua *Restituição* vociferava: *“A cólera do Senhor elevar-se-á como um furacão devastador; irromperá como vagas sobre o coração dos ímpios”*. E garantia que Deus daria aos seus eleitos *“cornos de ferro”*²⁶ para exterminar os hereges.

A linguagem recria, assim, toda a atmosfera de terror religioso em que a voz do profeta se limita a prolongar, num quadro antropomórfico, a raiva e o furor ciumento de Jeová, o Deus do castigo e da vingança implacável (Dt, 4,24), cuja imagem numinosa e transcendente informa toda a expressão religiosa na sua componente natural e primitiva.

²³ *op. cit.*, p.67.

²⁴ Gimberg, Carl., *História Universal*, vol.10, Lisboa, Publ. Europa-América, 1967, p.46 (trad. de Jorge B. de Macedo).

²⁵ *op.cit.*, p.208.

²⁶ Delumeau, *op. cit.*, pp-173-174.

3. A questão de Deus e do seu nome surge nesta obra como uma daquelas questões essenciais a que o espírito profundamente inquieto e interrogativo de Saramago já nos habituou. Desta vez, aproveita um dos capítulos mais sinistros da história do cristianismo²⁷, mas também dos mais exaltantes, para problematizar as representações várias que os homens forjaram da divindade.

É evidente que não é o primeiro a trilhar este caminho. Segundo James Thrower²⁸, as guerras de religião foram apontadas, já no séc. XVI, como uma das causas mais importantes da perda da fé. F. Bacon (1561-1626), no ensaio “*On Atheism*”, responsabiliza a violência dos conflitos entre católicos e protestantes pelo clima de cepticismo e desencença que, na Europa cristã, se desenvolveu a partir do século de Rabelais e de Montaigne. As consequências nefastas dessas guerras, aparentemente desencadeadas em nome do “*monopólio exclusivo da verdade revelada*”²⁹ levaram alguns filósofos da época das Luzes a colocar Deus no tribunal da história. Vendo o campo de morte e desolação a que a intolerância religiosa reduziu boa parte do Norte e Centro da Europa, concluíram que o nome de Deus era um nome terrivelmente perigoso, um nome “*armadilhado*”³⁰, e que a paz só desceria à terra se a sua imagem se apagasse definitivamente da memória dos homens.

Diderot (1713-1784) inventou, então, a fábula de um misantropo que, zangado com a humanidade, se refugiou numa caverna para congeminar a vingança. De repente, gritou: “*Deus! Deus! A sua voz estendeu-se de um ao outro pólo, e os homens começaram a discutir, a odiarem-se e a degolarem-se uns aos outros. E é o que têm feito desde que esse abominável nome foi pronunciado, e é o que continuarão a fazer até à consumação dos séculos (...)*”³¹.

K. Armstrong diz-nos que o Jeová dos judeus, deus bárbaro e tirano, causava horror a Hegel (1770-1831)³² que via nesse Deus concebido à imagem

²⁷ Franzen, August: *Breve História da Igreja*, Lisboa, Editorial Presença, 1996, p.264 [Título original: *Kleine Kirchengeschichte*, 1988].

²⁸ Thrower, James: *Breve História do Ateísmo Ocidental*, Lisboa, Ed.70, 1982 [Título original: *A Short History of Western Atheism*, 1971].

²⁹ Thrower, James, *op.cit.*, p. 86.

³⁰ Jossua, Jean-Pierre, *Perguntas sobre a Fé*, Círculo de Leitores, 1996, p. 84 [Título original: *La Foi en questions*, Paris, Flammarion, 1989].

³¹ Hazard, Paul, *O pensamento europeu no séc. XVIII, (De Montesquieu a Lessing)*, Lisboa, Ed. Presença, 1983, p.354 [Título original: *La pensée européenne au XVIII siècle*, Paris, Fayard, s/d].

³² Armstrong, Karen, *Uma História de Deus. Judaísmo, cristianismo e islamismo: uma busca de 4000 anos*, Círculo de Leitores, 1996, p.387 [Título original: *A History of God*, Londres, 1993], Obra de vasta pesquisa e erudição, uma verdadeira “summa” de 498 páginas sobre a questão de Deus, com glossário, notas, sugestões para posteriores leituras e índice remissivo.

de um déspota oriental a causa de muitos males infligidos à humanidade — acusação retomada pelos chamados filósofos da morte de Deus: L. Feuerbach (1804-1872), K. Marx (1818-1883) e F. Nietzsche (1844-1900) que sublinharam a incompatibilidade radical entre a ideia de Deus e a plena realização do ser humano.

É nesta linha de pensamento que julgamos poder inserir a posição do nosso dramaturgo — não uma posição directa e pessoal, mas transferida para aqueles personagens que a si próprios se incumbiram a tarefa de contribuir para o *desenlace* da tragédia: o mercenário Langenstraten e o anabaptista Gresbeck. No meio dos destroços da história, só uma ideia lhes vem à mente: Deus seria uma inutilidade perniciosa (passe o paradoxo), um nome vazio, uma grande ilusão que os homens architectaram para justificar o domínio despótico de uns sobre os outros. Dizemos ser também esta a posição do autor porque julgamos estar perante um lugar privilegiado do texto dramático, um “lugar” na acepção retórica do termo, “*ponto em que surge a possibilidade de um argumento, a fonte onde um raciocínio tem origem*”³³ e que constitui a matriz temática, a ideia de fundo que se configura no próprio título da obra.

Acompanhemos a linha lógica da argumentação: antes de mais, a *parcialidade* do Todo Poderoso a favor de uma das partes. “*A misericórdia de Deus voltou-nos as costas, a Sua salvação desprezou-nos, os Seus benefícios vão para outros*”³⁴ — ideia que se explicita melhor na réplica seguinte: “*Deus, afinal, é católico, e nós não o sabemos*”³⁵.

Acabam de viver na sua própria carne o drama de Job, o do abandono do “justo” à sua sorte, o da inocência ofendida. E tropeçam no escândalo de um Deus que se coloca do lado dos vencedores, inimigos dos “*santos*”. Langenstraten não aprofunda a reflexão, duas fortes pinceladas lhe bastam, mas deixa no ar o problema teológico das misteriosas relações de Deus com a história dos homens. Uma coisa lhe parece evidente: a Providência universal não rima facilmente com a ideia da eleição divina de um povo, um grupo ou uma pessoa. Do ponto de vista racional, há aí algo de absurdo e escandaloso, como nota Rudolf Otto³⁶. A imagem de um Deus “*apaixonadamente sectário, pouco*

³³ R. Barthes e J-L. Bouttes “*Lugar-Comum*” in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 11, *Oral/ Escrito Argumentação*, IN-CM, 1987, p. 267.

³⁴ *op. cit.* p. 138.

³⁵ *op. cit.* p. 138.

³⁶ R. Otto, *O Sagrado* (Col. Perspectivas do homem), Lisboa, Ed.70, 1992, p.108 [Título original: *Das Heilige*].

*compassivo para os que não forem seus favoritos*³⁷ é-nos transmitida por uma certa tradição religiosa do *Êxodo*. Aqui, Javé Sabaoth, senhor dos Exércitos, dá a vitória aos eleitos da sua preferência. É certo que estamos ainda muito perto do “*Deus ameaçador e bizarro das religiões naturais*”³⁸ e que, embora nada tenha a ver com o Deus de Jesus Cristo, como observa Gianni Vattimo, tem ainda força suficiente para ressurgir no imaginário arcaico dos crentes em momentos de crise e desorientação. Sobretudo quando os cristãos fazem uma leitura pessoal, fundamentalista e quase selvagem dos *textos* do AT³⁹, também eles fortemente armadilhados, como à saciedade se mostra no caso de Münster. O “povo eleito” presume ter Deus do seu lado e é tentado a explorar esta situação contra os outros. Se não é bem sucedido, vem a decepção e, às vezes, a incredulidade.

É neste ponto que se encontram as personagens de Saramago.

Mal se tinha extinguido o eco do escândalo da parcialidade divina, e já o anabaptista salta com a hipótese: “*Talvez Deus não seja católico, talvez não seja protestante, talvez não seja senão o nome que tem*”. — fórmula três vezes modalizada, o que facilita a sua memorização. É, de facto, uma maneira subtil e oblíqua de pôr em causa a existência de Deus por parte de um autor que diz professar um “*discreto ateísmo*”.

Dado que Deus se revela na história como um Deus parcial, violento e guerreiro, e sendo esta realidade factual incompatível com a ideia do Ser Perfeito, então é lógico que se duvide da sua existência, preservando-se apenas o nome, como veículo sonoro de identificação no universo discursivo da cultura.

A argumentação contém algumas debilidades decorrentes do literalismo interpretativo dos textos vetero-testamentários e da incapacidade para perceber a predicação por analogia e as designações ideogramáticas e simbólicas dos atributos humanos do Sujeito Divino⁴⁰.

Mas não é sobre este ponto que incide agora a nossa reflexão, apesar de capital importância, pois é sabido quanto a interpretação literal da Bíblia foi e é

³⁷ K. Armstrong, *op. cit.*, p.42

³⁸ Vattimo, Gianni, *Acreditar em acreditar*, Lisboa, Relógio de Água, 1998, p.36 [Título original: *Credere di Credere*, Garzanti Editore, 1996].

³⁹ Sobre os perigos da “*Leitura fundamentalista*” da Bíblia, cf. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, Lisboa, Secretariado Geral do Episcopado, Rei dos Livros, 1994, p.80 e ss. Trata-se de um documento notável da Comissão Pontifícia Bíblica em que a Igreja revela uma significativa abertura aos novos métodos de análise e de semiótica literárias.

⁴⁰ Cf. a referida obra de Rudolf Otto, pp. 28, 29, 35, 108, 139.

(ainda!) responsável pelos graves e trágicos desencontros entre a religião e a ciência, sendo até uma das causas do ateísmo contemporâneo⁴¹.

Posta em dúvida a existência de Deus, que até aí lhes servira de referência ética e orientação moral, os dois companheiros experimentam a perda do sentido da vida, a confusão de valores e um certo vazio existencial. “*Que fazemos nós aqui, então?*” — pergunta o mercenário. “*De certo modo, nada, de certo modo, tudo. O nada é feito de tudo, mas o tudo é igual a nada*”. (p. 138).

O paralelo com a parábola do louco que Nietzsche nos conta na sua *Gaia Ciência* (1882) é irresistível. Certa manhã, um louco correu para a praça a gritar: “*Procuro Deus! Procuro Deus!*” Todos se riram dele e perguntaram-lhe para onde é que Deus fugira. “*Para onde é que Deus foi?*”, “*Eu digo-vos. Matámo-lo... vocês e eu! Somos todos assassinos!*” A partir daqui, foi a confusão. “*Saberemos ainda o que está certo e o que está errado? (...) Não andaremos à deriva como se atravessássemos um nada infinito? (...) Deus morreu*”. E Nietzsche termina com uma observação que vem bem ao encontro do tema do *In Nomine Dei*: “*Conta-se ainda que este louco entrou nesse mesmo dia em diversas igrejas e entou o seu Requiem aeternam Deo. Expulso e interrogado, teria respondido inalteravelmente a mesma coisa: O que são estas igrejas se não os túmulos e monumentos de Deus?*”⁴².

Os personagens de Saramago podem não deixar transpirar o desespero fatalista de Nietzsche, na sequência do vazio deixado pela ausência de Deus. Mas há um sabor amargo a niilismo, uma perda do sentido ético das coisas, uma espécie de cinzentismo axiológico que é característico de uma época sem valores. “*Sendo assim, todos os nossos actos são indiferentes, todos valem o mesmo*” — conclui Langenstraten. “*Sim, todos valem o mesmo. Nada.*” — confirma o anabaptista⁴³.

Não é, porém, a experiência do desalento e da dúvida, no plano metafísico, que fecha um texto, em alguns aspectos semelhante a um drama sacro em que Deus morre na consciência de uns e sobrevive na de outros. A chave de ouro que o autor escolhe (havendo nesta deliberação todo um simbolismo que, em última análise, só talvez ele conheça), é a morte iluminada de Gertrud von Utrecht e que constitui o contraponto ao cepticismo niilista dos “*traidores*”.

⁴¹ Garaudy, *op.cit.* p. 160.

⁴² F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Guimarães Editores, 1987, p. 145 (trad. de Alfredo Margarido).

⁴³ *In Nomine Dei*, pp. 138-139.

A luz que desce suavemente sobre o seu cadáver é já a irradiação da graça que resgata a mulher com o halo do martírio.

O leitor não pode deixar de se interrogar sobre o sentido último desta obra, envolvida num manto de ténue ambiguidade. Há, por um lado, em pano de fundo, a própria ambivalência cultural do séc. XVI em que o ideal erasmiano da “*humanitas*”, do diálogo e da tolerância se vê, a cada passo, ferido por uma vaga de fanatismo e violência sagrada, própria de uma religiosidade arcaica e naturalista. “*Não nos devoremos como peixes*” – dizia Erasmo a Hatten, luterano radical, aí por 1522⁴⁴. E Camões não clamava contra os “*miseros Cristãos (...) dentes de Cadmo desparzidos./ Que uns aos outros se dão à morte dura*” [?] (C.VII, est.9). E a própria Divara, não poucas vezes, se insurgiu contra a teocracia selvagem e criminosa do marido, chamando-o em vão à razão e ao bom senso.

Por outro lado, verifica-se que a fronteira entre a crença e a descrença, a fidelidade e a traição, não é assim tão nítida, tão claramente demarcada, como supõem certos espíritos dogmáticos que se arrogam o direito exclusivo de ter a chave de interpretação das Escrituras, em nome de um Deus que julgam absolutamente transcendente e todo-poderoso, mas que mantêm racionalmente circunscrito ao espaço conceptual das suas definições, dogmas e rituais – contradição notada por R. Garaudy⁴⁵. Ora, é precisamente este filósofo francês que se refere ao ateísmo como “*momento necessário da fé*”⁴⁶ – ele que, por seu turno, não desperdiçou a sabedoria de vários credos e de várias experiências espirituais.

Assim, entre o momento de profunda decepção dos desiludidos de Deus (pela sua ausência ou presença excessiva e sectária) e o da exaltação triunfante da crença, a única riqueza que salva o “*nada*” do homem, desenha-se a figura da *attenuatio rhetorica*, que molda respeitosamente a expressão “*o meu discreto ateísmo*”⁴⁷ do autor. Se nele o ateísmo fosse convicção sólida e profunda, haveria necessidade de o adjectivar de “*discreto*”? Porque não é crível que tal apenas seja uma medida cautelar contra o alarido de possíveis contestatários. Sem vermos na expressão propriamente uma *contradictio in adjecto*, ela pode muito bem apontar para aquela fimbria de luz que levemente separa o claro do escuro, a crença da descrença, e cujo entendimento é fundamental para se não entrar na

⁴⁴ Roland H. Bainton, *op. cit.* p.221.

⁴⁵ *Será que precisamos de Deus?*, p. 150.

⁴⁶ *Será que precisamos de Deus?*, pp. 157- 175.

⁴⁷ *In Nomine Dei*, p.9.

via, cega e obscura, da aceitação fanática de qualquer credo ou ideologia. E só mais uma pergunta: terá sido apenas para produzir um espectacular efeito cénico que o autor encerra a acção dramática com a glorificação da crença religiosa da heroína, no preciso momento em que dá a vida *In Domine Dei*?

Luciana S. Picchio referiu-se, um dia, ao “*inconsciente religioso*” de Saramago, vendo mesmo aí “*o seu encanto de escritor popular*”⁴⁸. Esta intuição profunda responde, em parte, às questões levantadas. Mais. Pode ser até que, um dia, o nosso escritor regressasse ao tema de Deus para nos dar uma Outra imagem (porque vários são os nomes para evocar e invocar, e não tanto representar, o *Inominável*), desta vez baseado numa outra tradição, numa outra teologia (a teologia negativa de um Eric Borgman, centrada no mistério da *Kenosis* divina ou mesmo o discurso plural da História das Religiões seriam hipóteses...) em que o princípio da crença se pode conciliar com o princípio da tolerância⁴⁹. Para tanto, basta saber reescrever, no espaço aberto e ecuménico das interpretações, as múltiplas formas linguísticas e culturais em que o Verbo de Deus se pode conjugar.

⁴⁸ JI, 23 de Junho de 1992.

⁴⁹ Locke, John, *Carta sobre a tolerância*, Lisboa, Ed.70, 1987 [Título original: *Epistola de Tolerantia*, editio princeps, Gouda, 1689]. Segundo Locke “*Não foi a diversidade de opiniões [religiosas] – que não se podem evitar – mas sim, a recusa da tolerância, (...) que originou e produziu a maior parte das lutas e guerras de religião no mundo cristão*”. p.122.