

CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

15

天十廿三廿十
廿十廿三廿十
廿十廿三廿十
廿十廿三廿十

tários rurais nem jornalheiros conhecem o suposto «contramestre», provavelmente ausente do vocabulário agrícola português.

Isto de modo algum chega a toldar o denso conteúdo, bem servido por excelente apresentação gráfica e modelar reprodução fotográfica das estatuetas. Destinada ao mundo dos especialistas, a Obra não deixará de interpelar muitos leitores cultos do público geral. É um marco fundante da jovem Egiptologia portuguesa.

José Nunes Carreira

OTTO KAISER, *Gottes und des Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 261) Walter De Gruyter, Berlin/New York 1998, 321 pp. ISBN 0934-2575

O conhecido *alttestamentler* de Marburg reúne estudos dos dez anos anteriores sobre sabedoria bíblica e grega, junção que é mais um aliciante a juntar à fama do Autor. O espectro vai da exegese bíblica a Sócrates, dos estóicos a questões fundamentais da fé em Deus e da existência humana. No centro está o tema da finitude da existência humana remetendo para a infinitude e da imanência para transcendência de Deus. Não admira que tais temas, como o do *carpe diem* e o da amizade, tenham começado a ser debatidos coloquialmente com um amigo pelo Autor regressado da guerra de 1939-1945 e prestando serviço de enfermagem num hospital de retaguarda de Hamburgo. Os quinze estudos distribuem-se por 290 páginas, a que acrescem Índice remissivo («Register» pp. 291-318) – Antigo Testamento, apócrifos, Qumran, Novo Testamento, Talmude babilónico, Textos do Oriente Antigo, autores clássicos, pessoas e coisas, autores – indicação das primeiras publicações (pp. 319-320) e «Posfácio» (p. 321).

Os quinze estudos distribuem-se como segue:

«Die Ersten und die Letzten Dinge» (pp. 1-17); «Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit» (pp. 18-42); «Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter Gottes auf Erden» (pp. 43-55); «Erwägungen zu Psalm 8» (pp. 56-70); «Psalm 39» (pp. 71-83); «Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo» (pp. 84-105); «Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der frühen Stoa» (pp. 106-125); «Die Botschaft des Buches Kohelet» (pp. 126-148); «Beiträge zur Kohelet-Forschung: I. Grundfragen der Kohelet-Forschung (149-179); II. Literarische Probleme des Koheletbuches» (pp. 180-200); »Anknüpfung

und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus» (pp. 201-216); «Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16-21» (pp. 217-232); «Der Tod des Sokrates» (pp. 233-257); «Die Rede von Gott am Ende des 20. Jahrhunderts» (pp. 258-281); «Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden», que «manchmal auch Christen sind» (pp. 282-290).

Muito há que aprender, em método, rigor e conteúdo, de cada um dos estudos. Nem é fácil seleccionar os que mais facilmente me interpelam, a mim que na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa introduzi e explanei durante vários anos a cadeira opcional de «Literaturas sapienciais pré-clássicas». Os «Contributos para a investigação do Eclesiastes», após duas páginas densas de Bibliografia, são modelares, como já o era «A mensagem do Livro do Eclesiastes». Interessante é o confronto deste livro bíblico com os estóicos primitivos. Na impossibilidade de dar uma ideia do todo, aí vão as amostras.

«As origens e os novíssimos» (o melhor vernáculo que encontro para traduzir «Die Ersten und die Letzten Dinge») começam justamente por salientar o significado do mito. O mito da criação é etiológico (procura nas origens a *aitía*, a causa última das realidades presentes) e vinca a essência do homem, enquanto o mito (*sic*) dos novíssimos é teleológico e determina a determinação/finalidade (*Bestimmung*) do homem. Entre um e outro, no meio do tempo, está o salvador na figura do mestre e inaugurador e com isso protótipo da vida verdadeira e propriamente dita. Até aqui nada de novo, a não ser na caracterização do destino final do homem como mito (este aplica-se rigorosamente às origens). A qualidade de imagem de Deus deve-a o homem à sua natureza espiritual, que o torna «excêntrico» – enquanto o irracional está amarrado ao aqui e agora do presente, o espírito recua ao passado como memória e projecta-se no futuro com as suas incertezas e medos. Como consequência do carácter mitológico das narrativas, que ignoram tempo e lugar, é ocioso perguntar onde estava o paraíso da geografia mítica do narrador. A resposta teria de ser: «nenhures». Ou perguntar se o homem original foi imortal: «nunca» (p. 5). Quanto ao mito da paz universal entre homens vegetarianos e animais das origens (Gn 1) trata-se de uma expectativa escatológica como a de Is 11,6ss. À pergunta se alguma vez tal paz universal reinou na terra, a resposta só poderia ser: «nunca» (p. 7). Aliás, já o *Livro da Sabedoria* (2,23) «escatologizou» a «imagem de Deus» de Gn 1,26: se o homem é imagem de Deus só pode ser criado para a incorruptibilidade (p. 11).

O artigo sobre «A morte de Sócrates», com recurso exclusivo às fontes gregas e aos seus intérpretes, dir-se-ia escrito por um classi-

cista, não fossem as traduções alemãs alheias. O comportamento de Sócrates no processo de acusação e condenação é um enigma. Por que razão o filósofo não aceitou as alegações em sua defesa oferecidas pelos amigos, por que razão não preparou convenientemente a auto-defesa, não propôs o exílio em troca da pena de morte, não aceitou a fuga para escapar ao suplício?! A explicação será provavelmente o pouco interesse em continuar vivo, após setenta anos de vida realizada. É a explicação de Xenofonte na sua *Apologia*: «Sócrates terá considerado a sua execução como o modo mais indolor de morrer no tempo certo depois de uma vida realizada» (p. 241). «Aristóteles viu o significado de Sócrates para a história da filosofia enquanto ele lhe deu a viragem da natureza para a ética, definiu a virtude como podendo ser ensinada e introduziu o processo indutivo e ao mesmo tempo definitivo. Mas o seu significado não se esgotou nas suas doutrinas, deve ter havido algo no próprio mestre que o tornou capaz de atrair a si os homens mais profundamente diferentes» (p. 243). Congregou à sua volta políticos de tendência filosófica ou poética, conservadores e sem escrúpulos na prossecução dos seus interesses, filósofos propriamente ditos, até o oficial pragmático e lavrador Xenofonte (pp. 243-245). As interpretações sobre o *daimónion* de Sócrates começaram cedo a divergir: voz divina que lhe indicava o que devia fazer (Xenofonte) ou uma força negativa que o desviava de uma acção (Platão), visão idêntica à transmitida por Hermógenes a Xenofonte: quando o discípulo se mostrava espantado de ver o mestre a levar a sua vida normal durante o processo, sem cuidar de preparar a sua defesa, Sócrates terá respondido que o tentara duas vezes, mas em ambas fora impedido pelo *daimónion* (p. 251). Muito se especulou até agora sobre o *daimónion* de Sócrates. Hegel definiu-o correctamente como «a forma própria como a subjectividade de Sócrates apareceu» (p. 252).

«Falar de Deus no fim do século XX» começa com uma longa citação de Friedrich Nietzsche na *Gaia Ciência*, em que o Louco, no ápice de verificações terrificantes, anuncia que Deus morreu: «Deus morreu. Deus continua morto. E nós matámo-lo!»

«Quando Nietzsche escreveu estas frases na Primavera de 1852, sabia que não eram apropriadas ao tempo. Entretanto considera-se antes inapropriado ao tempo falar de Deus. Além disso, o cheiro a putrefacção desta morte do Deus (de que falava Nietzsche) da moral cristã chegou aos narizes de todos nós» (p. 259). Em consequência das concepções e atitudes modernas sobre Deus e como Nietzsche previra, «as igrejas – apesar do número mais ou menos visível dos

que se reúnem ai de domingo a domingo – tornaram-se objectos de visita para satisfazer a curiosidade estética e com isso *sepulcros* de Deus» (p. 261).

O sofrimento e o mal do mundo patenteados diariamente, mais, hora a hora, na comunicação social (do holocausto ao anónimo doente de cancro) não deixam ver o menor rasto da sabedoria, poder e bondade de Deus. «Quem quiser justificar isso especulativamente ultrapassa com isso os limites da razão teórica amarrada ao mundo da experiência. No entanto, a fé não precisa de Deus para explicar os lados sombrios da história, mas sim para os suportar» (p. 262).

A questão da possibilidade de falar de Deus hoje não tem por objectivo a busca de novos caminhos. Questiona antes a possibilidade de percebermos na nossa imanência uma provocação da transcendência. A Bíblia, como se sabe, não contém provas da existência de Deus. Fala de Deus com a convicção de que com a consciência do mundo se dá a consciência de Deus. E as provas racionais dos filósofos supõem a fé em Deus.

Depois de recordar os precursores da crítica da religião da modernidade, Xenófanes e o Deuteronomista, ambos do século VI a. C., o primeiro negando a semelhança dos deuses com o homem e o segundo insistindo na obediência a Deus de que não se pode fazer imagem alguma, o Autor propõe o caminho das aproximações. Destaco duas:

1. O conhecimento ignorante. Se é impossível esperar conhecer o que está para além da experiência (Kant), o transcendente é inacessível. Mas ao ter consciência deste limite da razão, o pensamento ultrapassa-o. «Quem pensa imanência, pensa ao mesmo tempo transcendência» (p. 271). «Mas quando procuramos dar conteúdo aos contrários de finito e relativo pensados concomitantemente, fracassamos. À pergunta sobre o que são não recebemos outra resposta que não seja que são o inteiramente Outro. O nosso pensamento está para além da fronteira da imanência, mas não é capaz de se elevar à transcendência» (p. 272) Depois de citar Emmanuel Lévinas conclui: «Na recusa da resposta à pergunta, a transcendência mostra-se o («das» ou «der») inteiramente Outro e com isso Deus» (p. 273). Mas se não é um novo sistema filosófico, pois «a transcendência do infinito não se apanha em frases de conteúdo nocional («Aussagesätze»), ainda que negativas» (Lévinas), já estamos no mundo da fé: «O homem que no seu pensamento está além da fronteira e apesar disso não a consegue ultrapassar, pergunta por Deus e experimenta, como Job, que é o interrogado por Deus» (p. 273).

2. Outra aproximação é dada pela atopia (*Ortslosigkeit*) da nossa existência. Temos uma posição excêntrica (como lhe chamou Hellmut Plessner) no aqui e agora, dada pela mobilidade livre do espírito. A capacidade de estar mentalmente no passado e no futuro é comprada com uma específica atopia no mundo. «Pois onde estamos, quando deixamos o aqui e agora com os nossos pensamentos ou quando o medo nos tapa o mundo? Em parte nenhuma! Pairamos igualmente sobre o nada» (p. 274). «O único caminho para superar (o medo da morte) consiste na renúncia à própria finitude em face da transcendência, que aqui nos vem ao encontro como o nada da nossa atopia» (p. 275).

Aí estão duas maneiras de falar de Deus nos fins do século XX, que servirão para o início do século XXI.

José Nunes Carreira

STEFAN SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz* (BZAW 267), Walter De Gruyter, Berlin/New York 1998, XV+364 pp. ISBN 3-11-016234-2

Lançada por L. Rost na dissertação de habilitação de 1926, a hipótese de uma «História da Sucessão de David», de ora avante HSD, composição unitária do século X a. C. *ad majorem gloriam Salomonis*, foi pacificamente aceite e seguida durante cerca de quatro décadas, até pelos grandes nomes da Ciência Veterotestamentária (A. Alt, M. Noth, G. von Rad). Quase 50 anos depois (1974), E. Würthwein procurou demonstrar que a HSD não é tão unitária como se julgava: muitos elementos favoráveis a David e Salomão são acrescentos a uma anterior história, cujo autor era opositor declarado da dinastia de David. No que foi seguido, com matizes vários, por muitos exegetas, entre estes o meu condiscípulo de Jerusalém, F. Langlamet.

Eis o ponto de partida para um reexame dos textos em tese de doutoramento em Teologia, apresentada na Universidade de Erlangen-Nuremberga e revista para publicação. A análise assenta em dois pontos fortes: crítica literária de todos os capítulos da HSD (2 Sam 9-20 + 1 Re 1-2) e «Tendenz», ou seja, o modo como se encaram e julgam os intervenientes. No cruzamento dos dois dados conclui-se pela data da composição: do tempo de Salomão ou pós-deuteronomista?