

LEGALIDADE E CRISTIANISMO: APROXIMAÇÃO HERMENÊUTICA

Cláudio Brandão*
Pedro Rubens Oliveira, sj**

1. Primeiro paradigma: ausência de Legalidade

Quando projetamos a nossa reflexão sobre a temática das Fontes do Direito, tomando como base o panorama jurídico hodierno, é comum se apontar a lei escrita como a protagonista dentre aquelas ditas fonte, como principal meio de formulação das normas jurídicas¹.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco. Chefe do Departamento de Direito Público Especializado da UFPE. Coordenador da Faculdade Damas – Recife.

** Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Reitor da Universidade Católica de Pernambuco.

¹ Veja-se, por todos, Werner Goldschmidt, *Introducción Filosofía*

Entretanto – por paradoxal que aparente! – quando projetamos a nossa reflexão sobre o Direito aplicado no passado, sobretudo na nossa base: o período romano², encontramos um distanciamento completo do paradigma atual, com relação ao protagonismo da lei como fonte principal do Direito. Não era, pois, a lei a fonte principal do Direito nem tampouco a formulação de

al Derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes. Buenos Aires: LexisNexis. 1986. Pp.241 e ss., o qual alerta uma hierarquia interna na própria lei, ficando no ápice do sistema a lei constitucional, seguida pelas demais classes de leis, que prevalecem ante as demais normas jurídicas, como decretos, portarias, regulamentos.

² A importância paradigmática dos romanos foi extraordinariamente sintetizada por Rudolf von Jhering: “Três vezes Roma ha dictado leyes al mundo y tres há servido de lazo de union entre los pueblos: primero, por la unidad del Estado, quando el pueblo romano se hallaba todavía en la plenitud de su poderío; después, por la unidad de la Iglesia á raíz de la caída del Imperio; y finalmente, por la unidad del derecho al adoptarse éste durante la Edad Media.” *El Espíritu del Derecho Romano en las Diversas Fases de su Desarrollo.* Granada: Comares. 1998. P.1.

normas gerais e abstratas, que regulassem com generalidade os casos, era tida como uma atividade jurídica essencial. Isto posto, pode-se categoricamente afirmar que os romanos não conheceram o Princípio da Legalidade³.

O Direito Romano durou aproximadamente dez séculos e, assim, foi produto de uma evolução milenar. Para os romanos, o Direito poderia ser expresso na definição de Celso: o Direito é a arte do bom e do equitativo (*jus est ars boni et aequi*). O pretor, em cada caso, deveria construir a decisão boa que realizasse a justiça naquela situação concreta. É por este motivo que Ulpiano, embasado na definição de Celso, afirma no *Digesto*: “Pelo mérito de que nos chamam sacerdotes, já que concretizamos o bem e a justiça, e aproveitando os conhecimentos do justo e do injusto, e separando o justo do ímpio, discernindo o justo do injusto, procuramos fazer as pessoas boas não só pelo medo das penas, mas na

verdade pela promessa de remédios”⁴

Por conseguinte, o Direito Romano foi, sobretudo, costumeiro. A lei existia somente como um guia, como um esquema de interpretação, que o prudente arbítrio do julgador poderia afastar, tendo sempre presente a decisão boa e justa. Foi no período do declínio do Direito Romano que surgiu a famosa compilação do imperador Justiniano, posteriormente denominada de *Corpus Juris Civilis*⁵, que tinha como parte mais importante o *Digesto*. O referido *Digesto* era uma reunião, não das leis, mas da

⁴ “Cuius merito quis nos sacerdotes appellet iustitiam namque colimus, et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes” *Digesto*, 1,1,1.

⁵ O *Corpus Juris Civilis* era composto de quatro partes: *Digesto*, compilação da doutrina dos juriconsultos; *Código*, reunião das leis dos imperadores a partir de Constantino; *Institutas*, que era um livro de ensino do Direito; e, *Novelas*, que eram as leis editadas por Justiniano.

³ Contardo Ferrini. *Diritto Penale Romano*. Milano: Hoepli. 1899. P. 32.

opinião dos doutrinadores. Com efeito, para os romanos, os ensinamentos de juristas como Papiniano, Modestino, Ulpiano, Gaio, Celso, Paulo, dentre outros, tinha muito mais valor que qualquer lei.

Inegavelmente, no Direito atual, o Direito Penal é o ramo do Ordenamento Jurídico que mais se vale da legalidade. Pois bem, para desvelar a ausência de legalidade no período romano, tomaremos como caso limite aquele Direito.

A noção de crime e de pena na sociedade romana nasceu com a sua formação, mas elas não se derivam de normas penais. O antigo Direito Penal romano surge através da disciplina doméstica, da disciplina militar e da ação direta da polícia da época; somente quando o Estado, através de suas normas legais ou consuetudinárias, interveio para limitar a discricionariedade das pessoas revestidas do poder de punir surge o Direito Penal público⁶. A distinção

entre os Direitos Penais público e privado, determinou a distinção entre *delicta* e *crimina*. Durante a época clássica, o primeiro era o fato ilícito punido com a pena privada e o segundo era o fato punido com a pena pública.

No Direito Penal romano, a lei não poderia ser obstáculo para a construção da decisão boa e justa no caso concreto. Por isso, mesmo existindo leis penais em Roma “não ficou abolido de maneira alguma o arbítrio do magistrado; ainda agora podia este castigar fatos não fixados como delitos pela lei, sem atender procedimento algum determinado de antemão pela mesma, fixando a medida da pena a seu arbítrio.”⁷

A maioria dos institutos penais, inclusive, não se deve à legislação, mas às construções pretorianas. A formulação dos conceitos de dolo e culpa, por exemplo, surgem através da

⁶ Vincenzo Manzini. *Trattato di Diritto Penale Italiano*. Turim: Editrice Torinese. 1948, p. 54.

⁷ Teodore Mommsen. *El Derecho Penal Romano*. Madrid: España Moderna. 1898, p. 59.

atividade interpretativa dos julgadores, não das leis⁸.

2. Substituição do *Jus* pelo *Directum*: afirmação do paradigma da Legalidade.

Deste modo, ao se concluir que os romanos não conheceram a lei como fonte maior de produção do Direito, uma pergunta se põe: quando e por que a lei se tornou a principal fonte de Direito?

Preliminarmente, registre-se que os romanos clássicos não se utilizaram da expressão latina *directum*, que origina o vocábulo Direito, para designar a nossa ciência. Com efeito, os romanos somente utilizaram a palavra *jus*, a qual conforma a raiz dos vocábulos justiça e jurisprudência, para designar o Direito. Parafraseando Rabinovich-Berkman, a palavra Direito como substantivo, deriva-se de um substantivo oriundo do latim vulgar. Este era o idioma que se falava correntemente nos territórios do Império Romano desde meados do

Século III de nossa era, formando-se da derivação do latim clássico, influenciado pelos elementos lingüísticos dos povos incorporados ao Império; esse substantivo original seria o *Directum* ou o *Derectum*.⁹

É, portanto, imprescindível buscar na história o marco temporal da substituição da palavra *jus* pela palavra *directum*, com vistas a sabermos o porquê da mudança operada.

Para atingir tal desiderato, segundo a metodologia da Arqueologia Lingüística, é necessário buscar o radical das palavras nas várias línguas. Deste modo, a nossa ciência é chamada pelo vocábulo *Direito*, em português, *Derecho*, em espanhol, *Diritto*, em italiano, *Droit*, em francês, *Recht*, em Alemão. Na Inglaterra, o vocábulo utilizado para designar a nossa ciência é *Law*, nos países escandinavos, o vocábulo é *Lag* ou *Lage*. Pois bem, considerando que a mutação

⁸ Idem. *Ibidem*, p. 89.

⁹ Ricardo Rabinovich-Berkman. *Derecho Romano*. Buenos Aires:Astrea. 2001. P.118.

fonética mais comum do *t* é o *cht*, constatamos que na Europa continental (Portugal, Espanha, França, Itália e Alemanha) existe uma raiz comum do vocábulo que designa a nossa ciência, a qual se deriva do latim *Directum*. Por sua vez, na Inglaterra e na Península Escandinava a nossa ciência não provém da raiz latina do *Directum*.

Destes dados extrai-se que quando o vocábulo *jus* foi substituído pela expressão *directum*, os romanos não se encontravam mais nem na Inglaterra nem na Península Escandinava, o que está temporalmente situado no Século IV. Pois bem, cabe agora a indagação: qual o grande acontecimento histórico datado daquela época capaz de fazer operar a substituição do *jus* pelo *directum*?

Ressalte-se que essa mudança não representa apenas uma troca de nomenclatura, mas representa uma mudança na própria metodologia do nosso saber. Enquanto o *jus* representa a construção da decisão jurídica a partir da arte do pretor, que era o juiz ro-

mano, buscando embasar no caso concreto a decisão boa e justa, o *directum*, que significa reto caminho, buscava dar uma direção geral, que sirva de modelo abstrato a todos os casos enquadrados nas suas hipóteses. O *directum*, por conseguinte, não se compatibiliza com a liberdade do julgador em construir a decisão, como se verificava no *jus*, mas supõem a atribuição de um caminho a ser seguido por aquele, que enquadra a sua decisão nas hipóteses previamente dadas.

Com efeito, no Século IV, o grande acontecimento histórico ocorrido foi vinculado à religião. Constantino, Imperador de Roma, converteu-se à religião Cristã, tornando, posteriormente, a religião oficial de todo o Império a crença que anteriormente era perseguida: o Cristianismo. Ocorre que o Cristianismo não surgiu de modo alheio à tradição judaica. Para o judaísmo o Direito não é uma criação que brota do caso e o juiz não tem que construir a decisão boa e justa a partir daquele, mas o Direito é um caminho a ser seguido.

No livro bíblico do Êxodo, vê-se bem esse fato: é o próprio Deus que dita as leis a serem seguidas, o decálogo¹⁰. No mesmo espeque, no livro dos Salmos se encontra essa mesma idéia. *In verbis*: “Felizes aqueles cuja conduta é íntegra e que andam na Lei do Senhor. Felizes os que se conformam às suas exigências, de todo o coração o procuram. Não cometeram crime, andaram nos seus caminhos. Fostes tu que promulgastes teus preceitos, para que os observemos com cuidado.”¹¹

Jesus Cristo, por seu turno, não negou essa tradição legal judaica, mas – ao contrário – afirmou que não veio para ab-rogar a lei, mas para dar a ela pleno cumprimento, segundo o que está disposto no Evangelho de Mateus: “Não penseis que vim ab-

rogar a Lei ou os Profetas: não vim ab-rogar, mas cumprir”¹².

Como se vê, a tradição judaica-cristã não se coaduna com a idéia da construção do Direito pelo julgados, mas se baseia em caminhos previamente estabelecidos para nor-tear aquele que decide, por isso, o Direito não será mais designado pelo *Jus*, mas será designado pelo vocábulo *directum*. Por tanto, a nossa ciência tem, a partir da elevação do Cristianismo à religião oficial do Império, um novo paradigma: deixa de ser o Direito uma construção do julgador no caso concreto, visando à decisão boa e justa, e passa a ser um caminho a ser seguido, embasado em normas gerais, que regulam as condutas e orientam as decisões: surge aí o novo paradigma da lei – rompendo com a tradição romana – que historicamente vai se tornar como a fonte principal do Direito.

¹⁰ Veja-se: Livro do Êxodo, Capítulo 20, versículos 1 – 17. *Bíblia – Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola. TEB. 1994. Pp.126-127.

¹¹ Veja-se: Livro dos Salmos, Salmo 119(118), versículos 1 – 4. *Bíblia – Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola. TEB. 1994. P.1134.

¹² Veja-se: Evangelho de Mateus, Capítulo 5, versículo 17. *Bíblia – Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola. TEB. 1994. P.1864.

3. O Desafio de Ontem e de Hoje, do Cristianismo e do Direito: A Letra da Lei e o Espírito da Lei

Encontra-se na antítese paulina *gramma-Pneuma* uma série de oposições típicas: Cristo e a Lei, a esperança do Evangelho e a tradição mosaica, a lógica da Lei e o dinamismo da fé. A coerência da argumentação tem sua fonte na dinâmica (*dynameis*: Rm 1,16) do Evangelho de Deus, manifestado em Jesus, o Cristo (originado segundo a carne da linhagem de David, estabelecido segundo o Espírito Santo” (Rm 1, 3-4). Contudo como manter juntas, de uma parte, as Escrituras como fundamento tanto da Revelação como do crer, e de outra parte, a condenação do perigo mortal de letra? Há que traduzir *gramma* por texto escrito¹³ em seu sentido literal, em oposição à sua verdadeira significação (sentido espiritual)?

Ora, se de uma parte, não se deve “demonizar” a dimen-

são escriturística em proveito de uma “espiritualização”, de outra parte, nada autoriza a diminuir a tensão complexa entre letra-Espírito no texto paulino. Com efeito, o que está em jogo no argumento de Paulo não é precisamente colocar o sujeito entre uma certeza fundada na Lei que tem as aparências do bem, e uma confiança própria da fé? De qualquer modo, a *letra* não se identifica com as Sagradas Escrituras nem com a Lei, enquanto tais, mas à sua deformação: de fato ambas são compostas de letra e de Espírito. Na concepção paulina, não há Espírito que não tome forma de corpo, que não se exprima por um texto¹⁴. Por conseguinte, a questão releva menos de uma simples *oposição retórica* que de um *paradoxo fundamental* entre o que conduz à vida e o que leva à morte. Dito de outro modo, a letra sem o Espírito é morta, comparável a um texto sem leitura e sem interpretação: um espírito sem escritura em uma his-

¹³ É a proposta de M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, parole des hommes*, Neuchâtel, 1966, p. 90-91

¹⁴ M. Carrez, *La Deuxième Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genebra, Labor et Fides, 1986, p. 87.

tória, isso é que não repasse “constantemente através das determinações da carne e da letra para vivificá-las”, também não é cristão¹⁵.

A oposição letra-Espírito aparece em três diferentes textos (Rm, 2,29; 7,6; e 2 Cor 3,6 – mas seu contexto não deixa de ter certo parentesco¹⁶. No primeiro, a antítese letra-Espírito é um questionamento dirigido a todos que levam o nome de judeus mas não honram a aliança com Deus: só são judeus “de nome” porque fazem da lei e da circuncisão unicamente sinais externos de pertença a uma raça e a uma religião, mas sem nenhum sentido existencial para a identidade profunda e a vida real, *para o que faz viver* o judeu enquanto filho da Promessa e da Aliança¹⁷. Dito de outro mo-

do, o sinal da circuncisão na carne e a obediência extrínseca à Lei, quando não acompanhados de uma fidelidade a Deus (Dt 6,5: *de todo seu coração e de todo seu ser*) correm grande risco de perderem seu dinamismo real e seu sentido simbólico. E com isso, correm o risco de transformar-se em sinais de seu contrário, isso é, sinais de contradição e de contra-testemunho. De fato, Paulo poderia apoiar-se nas Escrituras para criticar os judeus “de nome”: têm orelhas incircuncisas (Jr 6,10) ou o coração incircunciso (Jr 9, 24-25) enquanto o verdadeiro sinal de fidelidade a Deus é a circuncisão do coração (Dt 10,16)¹⁸. Mas o apóstolo se contenta com uma alusão a Is 52,5: “O Nome e Deus é blasfemado

¹⁵ P. Beauchamp, *Le Récit, la Lettre et le Corps*. Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 135.

¹⁶ M. Carrez, *La Deuxième Épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 86s.

¹⁷ A questão não é posta somente em termos de uma desobediência a uma lei exterior, mas á identidade mesma, a “o que faz” (v. 29) e “o que não faz” (v. 28) o judeu: não só de nome (v.13) diante dos outros, mas diante de Deus mesmo (v. 29).

¹⁸ P. Grelot, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, p. 43.

por causa de vós entre os pagãos (2,24)¹⁹.

Por outro lado, quem não é judeu²⁰, observando os preceitos da Lei²¹, a cumpre e se

¹⁹ O texto do profeta citado pelo apóstolo implica uma interpretação: de fato há em Is 52,5 um certo “ar-repêndimento” por parte de Deus (“agora, aqui, que é que eu recolho?”) depois da lembrança das ações libertadoras divinas: mas não é a inversão que se encontra na carta aos romanos, segundo a qual os incircuncisos são contados como circuncisos e são mesmo causa do julgamento dos filhos de Sião. Está escrito em Is 52,1: “Surge, surge, reveste-te de poder ó Sião, reveste teus hábitos de esplendor, Jerusalém cidade de santidade, porque o incircunciso, o impuro, não conseguirá mais voltar para ti”

²⁰ Não se trata de judeus tornados cristãos, mas de não-judeus.

²¹ Não se trata da lei mosaica, nem mesmo de uma outra lei, civil ou penal: “Quando os pagãos, sem terem lei, fazem naturalmente o que a Lei ordena, eles mesmos ocupam o lugar de Lei, eles que não têm lei” (Rm 2,14). Esse contexto leva-nos a pensar em uma *lei do coração* e na *regra de ouro*, esta no lugar de resumo e cumprimento da Lei e dos Profetas. Contudo, o cuidado de Paulo aqui não é tanto descrever uma *forma* de lei mas, sobretudo, argumentar contra a negligência dos seus em relação à Lei, dada como caminho e como Promessa. De certo, ele mostrará

torna “circunciso de coração” (2,26). Paulo vai ainda mais longe, afirmando como um circunciso torna-se assim uma causa de julgamento para os filhos da Promessa: “E ele que, fisicamente incircunciso, cumpre a Lei, te julgará a ti que com a letra da lei e a circuncisão, transgredes a Lei” (2,27). A circuncisão da carne é posta em correspondência com uma relação puramente exterior à Lei, simbolizada pela letra; da mesma forma, a circuncisão do coração corresponde à obra do Espírito que habita a letra da Lei, as Escrituras e o homem. “A circuncisão do coração releva do Espírito e não da letra” (Rm 2,29): eis o critério do discernimento de uma topografia do crer. O lugar, porém, não é unicamente “interiorizado”, mas unificado, reconduzido ao centro da vida e do humano. O coração do homem é o lugar de uma nova Escritura em que o Espírito de

depois a impotência da lei para justificar o homem, além da desobediência dos judeus; mas não sem ter reconhecido igualmente o papel da Lei na consciência do pecado (Rm 7).

Deus se inscreve (Rm 5,5; 8,9) e deixa seus traços (Rm 8,16); é essa releitura dos traços do Espírito na carne que chamamos “teografia”²².

Existem, contudo *outros* traços. No segundo texto da epístola aos romanos, a letra e o Espírito aparecem como termos chaves de dois sistemas de funcionamento, em continuação a uma virada escatológica que opõe nitidamente dois regimes: “Mas agora, mortos para aquilo que vos tinha cativos, fostes liberados da Lei, de sorte que servimos sob *o regime do Espírito*, e não mais *sob o regime superado da letra*” (Rm 7,6). O critério de discernimento torna-se ainda mais claro: é a liberdade mesma que está em jogo. A liberdade, porém, encontra-se às voltas com um dilema de um duplo “eu”, e desse conflito interior nasce a constatação

de duas “leis”²³. A divisão está no interior do eu: há um “eu” que quer e um “eu” que constata que não pode cumprir o que quer (v. 14-20). Mas essa cisão subjetiva exprime-se igualmente em uma “objetividade” sob a forma de uma dupla lei: *a lei o pecado e a lei de Deus* (v. 21-25). Esse “eu” duplicado não consiste unicamente em um conflito existencial de duas vontades diferentes, mas indica a existência de duas dinâmicas contraditórias ou de duas estruturas de funcionamento. Esses dois regimes manifestam, pois, a oposição fundamental da experiência humana, segundo o testemunho de Paulo²⁴. Só Cristo, cumprindo o humano em toda humanidade, pode superar essa antinomia, assumindo-a radicalmente em seu *ato único* de entrega total de si, de toda sua vida como dom gratuito do Pai. E por seu

²² Cf. U. Vasquez, *Orientação espiritual: mistagogia e teografia*, São Paulo, Loyola, 2001. O autor cria esse neologismo, no contexto de uma experiência espiritual, para falar da interpretação dos traços que Deus deixa na vida de uma pessoa.

²³ P. Grelot, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, p. 96-98.

²⁴ Em Tillich, a idéia de uma ambigüidade radical não se enraíza nessa tensão paulina? Em todo caso manifesta-se aqui, em toda sua radicalidade, a ambigüidade de que o homem não pode sair sozinho.

Espírito, através da fé, o apóstolo também pode proclamar: “O Espírito que dá a vida em Jesus Cristo me libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2). Testemunho que ele anuncia como Boa Nova a todos, na liberdade da fé: o evangelho é “a força salvadora de Deus para todo aquele que crê” Rm 1,16).

Mas não há uma distância entre a experiência do apóstolo e as dos cristãos que somos nós? Ou então, as narrativas das experiências bíblicas são *normativas* para todos os cristãos, de todos os tempos, no sentido em que dão as *regras do discernimento* da verdadeira fé (ortodoxia)? De fato, é precisamente sob o ângulo do *princípio hermenêutico* que o terceiro texto paulino (2 Cor 3) trata a antítese *gramma-Pneuma*: apresenta assim a dinâmica de uma justa relação letra-Espírito, tanto como regra fundamental de discernimento como sua *aplicação* radical na ordem do dom feito aos crentes, em toda liberdade. O dinamismo letra-Espírito constitui então o fundamento do “ministério da liberdade” selado com a nova aliança: “Por-

que o Senhor é Espírito e onde está o Espírito do Senhor, ali está a liberdade” (v. 17).

Há, em primeiro lugar, um jogo de *comunicação* excepcional entre Pulo e a comunidade de Corinto: fundado não nas cartas (*epistolê*) de recomendação (v. 1) escritas de uma parte e da outra, mas em uma comunicação que tem por eixo uma confiança mútua, tecida pela “leitura” da *carta de Cristo* (v. 3) escrita nos corações de uns e de outros (v. 2: “em *nosso* corações”). Além disso, essa carta do coração não é “confidencial”, encerrada em um círculo de leitores: é uma carta aberta, susceptível de ser “*conhecida e lida* por todos os homens” (2 Cor 3,2)²⁵. Porque há uma transformação interior (“sobre

²⁵ Com efeito, o contexto é o de “leitura”: “Até esse dia, quando se *lé* o Antigo Testamento..” (v. 14); “cada vez que *lêem* Moisés” (v. 15). Comparar com P. Ricoeur, *Du texte à l'action* (p. 188-211). O autor trata da ação a partir do paradigma do texto, cujas condições de “legibilidade”: fixação, autonomização da ação, importância superam a pertinência quanto à situação inicial e finalmente a ação se dirige a uma infinidade de “leitores”.

o coração”) porém legível no rosto de cada um: “Nós todos que com o rosto descoberto refletimos a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem com uma glória sempre maior, pelo Senhor que é Espírito” (v. 18). Dito de outro modo: a comunicação faz-se no coração (mundo subjetivo), entre os cristãos (mundo intersubjetivo) e, ao mesmo tempo, é aberta a todos para ser reconhecida por todos os homens (mundo objetivo).

Em segundo lugar, Paulo decifra o enigma de uma “escrita do coração”: é um texto escrito “não com tinta, mas pelo Espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, vossos corações” (v.3). O sinal da circuncisão torna-se “escrita” sobre os corações e a circuncisão dos corações é uma escrita do Espírito. Sobre os traços dessa escrita que torna possível a “leitura” da ação do Espírito, há um trabalho hermenêutico que releva verdadeiramente de um discernimento dos espíritos. Essa leitura releva de uma “teografia”, em que a interpretação da escrita do

Espírito Santo na carne de nossa história, não é segundo a letra (*gramma*), mas segundo o *Espírito*.

Em terceiro lugar, Paulo não coloca o fundamento do “ministério do coração” na capacidade pessoal dos ministros, mas no próprio Deus, segundo o “ministério de seu Espírito” (ver v. 8). Ora, o Espírito instituiu os ministros de uma Nova Aliança, cuja novidade só é expressa por uma série de comparações (v. 7-9) para manifestar quanto releva do *incomparável* (v. 10). Essa “desmedida” porém exprime não tanto a abolição da primeira Aliança, mas a abundância excepcional da nova, como movimento a graça de Deus em seu excesso: “quanto mais” (v. 8-9; 11; 18). Paradoxalmente, há uma confirmação da primeira Aliança e, ao mesmo tempo, sua superação desmesurada pela segunda. Nesse movimento de excesso, a comunidade da Aliança nova torna-se, ela mesma, uma “escrita” do Espírito (v. 3), na medida em que se volta para o Senhor (v. 16) e se deixa transfigurar continuamente segundo sua imagem (v 18). Aliás,

tanto uma Aliança como a outra se inscrevem na dialética da letra e do Espírito; há pois uma dupla leitura possível, tanto do Antigo como do Novo Testamento: uma na letra (*gramma*), outra no Espírito.

Esses três textos, esboçando as características da dialética paulina letra-Esírito, oferecem assim uma inteligência do paradoxo da fé cristã. Há um eixo *soteriológico* sugerido por Rm 2,27-29: um sinal visível na carne não faz a circuncisão; é unicamente a circuncisão do coração que é louvada por Deus e leva o homem a seu cumprimento. O eixo *histórico* é sugerido por Rm 7,6: a virada escatológica (“agora...”) revela à luz do dia a dinâmica de dois regimes históricos. O eixo *hermenêutico* encontra-se em 2 Cor 3: a regra de interpretação posta em obra releva de uma “desmesura” que manifesta, ao mesmo tempo, uma continuidade (de uma Aliança à outra) e um excesso da ordem do incomparável; não apenas o véu foi “retirado”, mas o rosto e a pessoa são transfigurados. Esse tríptico olhar é essencial para a compreensão da dialéti-

ca *gramma-Pneuma*, mas as interpretações teológicas nem sempre as articularam. As exegeses da antítese paulina feitas por Orígenes, Agostinho e Lutero podem dar-nos uma idéia da posteridade teológica dessa dialética, bem como expressar as implicações teológicas e os desafios para a fé cristã, segundo acentos diferentes²⁶.

Orígenes foi o primeiro a interpretar a dialética da letra e do Espírito não como explicação de uma diferença entre o Antigo e o Novo Testamento, mas especificamente como uma *regra hermenêutica* de leitura do conjunto das Escrituras. Além disso, em seu ato hermenêutico que “religa” as Escrituras, ele amplia a regra de interpretação: de uma parte, a dinâmica *gramma-Pneuma* compreende totalidade das Sagradas Escrituras; de outra parte, a regra de interpretação

²⁶ Chr. Théobald, em seu curso “Le statut herméneutique de la foi chrétienne” chama a atenção para esses aspectos postos em evidência respectivamente pelos três textos, e também faz uma análise das posições de Orígenes, de Agostinho e de Lutero.

das Escrituras bíblicas serve igualmente para decifrar o enigma do Homem e da Criação. Com isso, Orígenes desloca a questão da hermenêutica escriturística para uma hermenêutica geral do ser humano, com o risco de associar a mensagem evangélica à sua visão do mundo, marcada pelo contexto dos escritores bíblicos.

Em Agostinho²⁷, encontram-se duas compreensões diferentes na interpretação do versículo 2 Cor 3,6: “A letra mata, o Espírito vivifica”. Primeiro, ele compreendeu o texto como princípio hermenêutico que se aplicava à interpretação *literal* e à interpretação *espiritual* das Escrituras: Cristo não veio suprimir o Antigo Testamento, mas unicamente tirar seu “véu” e desvelar assim os mistérios. Mas, Agostinho chegará a uma outra interpretação, depois de leituras comparadas da epístola aos romanos. Confrontado sobretudo com as afirmações aparentemente paradoxais de

Paulo no capítulo 7º da epístola aos romanos, ele constata o alcance *soteriológico* da antítese *littera-Spiritus*: a Lei é a “letra só para os que não aprenderam a ler e não a podem cumprir”, tornando-se então causa de morte; o Espírito, ao contrário, dá a vida em Jesus Cristo, que “me libertou da lei do pecado” (Rm 8,2). Assim, “a interpretação *soteriológica* pensa a relação da letra ao espírito em termos de cumprimento da Lei pela graça”²⁸. De fato, essa segunda perspectiva é preponderante na obra de Agostinho, embora ele mantenha incontestavelmente uma dupla exegese²⁹.

Aliás, o acento *soteriológico* do texto paulino, valorizado por Agostinho, será percebido e radicalizado por Lutero, que não só distinguirá os aspectos *soteriológico e hermenêutico*, mas os dissociará um do outro, modificando assim radicalmente a própria hermenêutica. Porque, doravante, a regra de interpretação oriunda da dialética letra-Espírito, não poderá mais associar o ato cristão de crer a

²⁷ Ver I. Bochet, “La lettre tue, l’Esprit vivifie” NRT, 1992, p; 341-370.

²⁸ *Ibid.*, p. 367-368.

²⁹ *Ibid.*, p. 342; 366-369.

uma determinada visão do mundo. Além disso, entre os dois aspectos, insere-se virada escatológica (Rm 7,6), que estabelece a distinção de “dois regimes”: o aspecto *histórico* manifesta o limiar de uma libertação da letra e da entrada no tempo do Espírito. Essa cisão marcará fortemente a leitura luterana.

Pode-se redizer isso, ao modo de síntese, utilizando duas “expressões” de Michel de Certeau: a interpretação de Orígenes da dialética letra-Esírito inscreve-se em uma perspectiva de continuidade, portanto de uma “fidelidade criadora”, enquanto a exegese de Agostinho e, sobretudo, a de Lutero inscrevem-se mais em uma perspectiva de descontinuidade, portanto da ordem de uma “ruptura instauradora”³⁰. Ora, as duas vias acarretam duas experiências de fé distintas, mas elas implicam igualmente uma dinâmica de produção do sentido. De um lado, o acento está posto na continuidade: o *Espírito vivifica*,

transfigura, é criador e criativo. Do outro lado, o acento está posto na descontinuidade: a *letra* é traço de ruptura entre o passado e o presente, e sinal de separação entre o referente e o sentido, entre o texto e a ação. A relação entre *letra e Espírito* permanece então vital para discernir o lugar e o não-lugar de uma experiência cristã: entre as Sagradas Escrituras e a escrita do coração, há um trabalho de interpretação e de produção do sentido. O mundo do leitor não está em continuidade com o da Bíblia, como também os diversos leitores pertencem a mundos culturalmente diferentes: lêem as Sagradas Escrituras, ao mesmo tempo, que relêem suas vidas, segundo a escrita do Espírito em seus corações. As duas leituras não se confundem, mas tampouco se separam. O texto é mediador de um desdobramento de si. A própria experiência é mediadora de sentido, por seu ato de produção na vida de alguém. Assim, só uma “teografia” pode ler em filigrana a letra que nós somos uns para os outros. A questão releva então menos de um conflito

³⁰ M. de Certeau, “Les structures de communion à Boquen”, *Études*, t. 332, janvier 1970, p. 128-136.

de interpretação que de um conflito de comunicação. Em um caso como no outro, só uma leitura no Espírito se revela cristã: passando pela *letra*, certamente, mas superando sua “vetustez” para chegar a um pleno desdobramento de seu sentido mais profundo.

Deus deixa traços na história, nas Sagradas Escrituras e na “escrita sobre os corações”. Porém, esses “lugares” só são dados como caminho aberto e via a traçar entre a “fidelidade criadora” e/ou a “ruptura instauradora”. Porque nenhuma retidão do discurso, das práticas ou dos laços com a instituição produzem a fé. Na própria Escritura bíblica, fonte da fé, uma “estranha dialética” faz-se presente: “Aquele que imagina estar inscrito na verdadeira fidelidade, encontra-se contestado e deve ouvir de novo do outro, muitas vezes do estrangeiro (daquele que se mantém fora da aliança), a novidade restituída da Palavra que lhe havia sido dada e da qual ele julgava viver”³¹. A dialética letra-

Espírito não concerne somente a Escritura bíblica, mas toda “escritura” que se inscreve na história dos que se dizem “adeptos do caminho”³².

Nesta toada, a procura pela literalidade e pelo Espírito da Lei é a grande missão do hermeneuta, tanto na Teologia, como no Direito. O legado que é extraído do cristianismo é um caminho metodológico válido para as lides jurídicas. Como dito, o paradigma da Lei se embasa na tradição judaica-cristã e as lições oriundas do sentido que caminha ao lado da literalidade fazem com que a busca do bom e do justo (*boni et aequi*), perseguida desde os primórdios da nossa ciência, sempre se faça presente.

³¹ P. Gisel, *L'Excès du croire*, p. 13-14.

³² Designação dada aos cristãos: At 9,2; 16,17; 18,25s.