

TEOLOGIA DA CIDADE

JOSÉ COMBLIN



INTRODUÇÃO

A cidade? O que pode o teólogo dizer sobre a cidade? Os catálogos bibliográficos de literatura teológica contemporânea não falam desta matéria. Não falam de estudos teológicos sobre as cidades. Devemos concluir, por isso, que se trata de assunto alheio aos teólogos? Não o acreditamos e para justificar nosso estudo apresentaremos em primeiro lugar o exemplo de santo Tomás de Aquino.

Em sua obra *De regimine principum*, santo Tomás fala amplamente da arte de construir as cidades. Inspira-se, além disso, nos ensaios do arquiteto romano Vitrúvio. Este, como se sabe, influenciou profundamente os arquitetos do renascimento e, por estes, a construção de muitas cidades daquela época, especialmente na América. Parece ter sido também santo Tomás o intermediário para que as instruções de Vitruvius fizessem parte das famosas *Ordenanzas*, que os reis da Espanha enviaram aos conquistadores de seu império da América. A teologia tomista da cidade não esteve ociosa nas bibliotecas. Inspirou diretamente a construção de centenas de cidades, ao menos na América Espanhola. O teólogo que passeia pelas ruas e avenidas do México, de Lima, de Santiago do Chile e outras cidades, tem a satisfação de encontrar-se "em terreno tomista". A célebre carta de Pedro de Valdívia, fundador de Santiago, a Carlos V, gravada em pedra, aos pés do Cerro de Santa Lúcia, exalta as vantagens do lugar em termos totalmente tomistas. Para persuadir seu

senhor, o conquistador encontrou o argumento mais convincente: o lugar responde às condições definidas por Carlos V e por santo Tomás, seguindo Vitruvius.

Santo Tomás comentou também *A política* de Aristóteles, que o colocou em contato com o ideal grego da *polis*. Em *A política* de Aristóteles, santo Tomás aprendeu que o homem é um ser *político* por natureza, isto é, feito para viver numa cidade, uma *polis*. E santo Tomás relembra os argumentos de Aristóteles para explicar como, de fato, apesar desta *natureza*, há, contudo, homens que não vivem em cidade.

Certamente é lamentável que o Doutor por excelência da teologia ocidental se pusesse tão tarde em contato com *A política* de Aristóteles, ou que morresse sem ter tempo de refazer sua teologia, à luz desta obra fundamental do pensamento grego. Teria melhorado e penetrado toda sua antropologia. Devido, sem dúvida, a esta morte prematura, a teologia moderna não fala da cidade nem de seu valor teológico.

Ao longo da Idade Média, santo Tomás teve numerosos continuadores. *De regimine principum* foi lido, comentado e refeito muitas vezes. A mais célebre continuação foi, sem dúvida, *Instrucción sobre nuevos descubrimientos y poblaciones*, de Filipe II (1573).

Filipe II era, não obstante, homem de espírito medieval que consultava os teólogos. Na Europa, por outro lado, o espírito de cristandade já estava morto. Os urbanistas italianos do renascimento prescindiam dos teólogos. Acreditavam unicamente nos autores da antiguidade pagã. Quanto ao urbanismo moderno, este nasce do renascimento. Não lhe ocorreria que a teologia pudesse ter relação com sua arte.

Como tantas vezes se fez notar nestes últimos tempos, a teologia pós-tridentina perdeu, cada vez mais, o contato com suas fontes medievais. Acabou por aceitar como fato consumado a separação entre a vida e as realidades profanas. A distinção entre uma ordem natural e uma ordem sobrenatural veio consagrar um estado de fato na sociedade ocidental: a ruptura entre fé e ação temporal. Posto que a sociedade anterior à revolução francesa, ou do antigo regime, estivesse profundamente secularizada, em especial em sua política e em sua vida cidadã, a teologia se resignou a tratar apenas da "ordem sobrenatural". E esta teologia do sobrenatural puro

pareceu tão evidente que nem ocorreu aos restauradores do tomismo do século passado aludir às considerações de santo Tomás sobre as cidades. *De regimine principum* constituiu apenas "curiosidade histórica". Ninguém se inspirou em seu exemplo.

Outra circunstância parece ter favorecido o silêncio da teologia da cidade: os Padres da Igreja tampouco a haviam mencionado. O silêncio dos Padres explica-se por sua situação histórica. Em sua época, a filosofia estóica e a ideologia imperial tinham transferido ao universo e ao Império o conteúdo da ideia de *polis*. Marco Aurélio, por exemplo, enaltece a grande *polis* universal. Desde então já não houve outra filosofia que a da cidade em sentido figurado. Os Padres inspiraram-se na linguagem de seu tempo. Assim, santo Agostinho criou, a partir do tema estóico, o tema de sua cidade de Deus e a história das duas cidades.

Quando santo Agostinho falava da *civitas Dei*, não pensava nem de longe numa "cidade" de Deus. Nunca pensou também em explicar por esta forma o mistério da Igreja local. Pensava só na Igreja universal. Mas, ao mesmo tempo — e é o que queríamos fazer notar —, servia-se de todos os temas de ideologia da cidade e, involuntariamente, desviava a atenção da cidade considerada em seu sentido material, da cidade em sentido próprio. Os vocábulos recebiam nova acepção. E a partir de santo Agostinho a terminologia da cidade sempre fez parte das explicações de moral social, de política cristã ou de direito natural no sentido em que o entendem as faculdades católicas. Falou-se muito da "cidade cristã", mas nunca da cidade. Santo Tomás e seus sucessores medievais, inspirados pelo descobrimento de *A política* de aristóteles, não conseguiram impor nova orientação.

*

Entretanto, admitimos sem dificuldades que estas considerações históricas não bastariam para justificar por si sós nosso propósito. Invocamos outro argumento: o caráter profundamente humano da cidade, e com isto queremos dizer que a cidade, de certa maneira, está unida à essência do homem. Quando Aristóteles definia o homem como *zoom politikon*, um ser que vive na cidade, expressava o orgulho e

o seguimento de superioridade dos gregos. Estes acreditavam-se superiores aos bárbaros por suas *ciudades* e por suas instituições urbanas. Entretanto, naquele tempo, sua pretensão poderia parecer audaz e inclusive excessiva. Os gregos eram um povo pequeno, de tamanho mais do que modesto, mesmo comparado com outras nações de seu tempo. O modo de vida essencialmente urbano dos gregos podia parecer uma extravagância da história, um fenômeno anormal, mas de pouca importância no conjunto da humanidade.

Aristóteles e os gregos, porém, tinham razão. Haviam pressentido um dos caracteres fundamentais do porvir da "humanidade. Haviam pressentido o que a história iria confirmar: a imensa superioridade das civilizações urbanas sobre as civilizações antigas de tipo rural, e, evidentemente, sobre o estado das tribos nômades. Tinham pressentido que não se tratava de simples modificação do habitat, nem de uma transformação quantitativa, senão de uma transformação qualitativa.

Desde que se produziu na humanidade, há seis ou sete mil anos, o que V. Gordon Childe chamou de *revolução urbana*, o movimento de urbanização não fez senão crescer, como se a humanidade, após amplas tentativas, tivesse descoberto, enfim, o modo de vida que lhe convém. É verdade que durante muito tempo o progresso foi lento. Até a revolução industrial, a população urbana representou apenas uma proporção mínima da humanidade: exatamente a pequena minoria onde se elaboravam os fatores do progresso.

Se a urbanização cresceu durante séculos muito lentamente, entrou, no século passado e sobretudo em meados do século XX, em fase de repentina aceleração, que não se deterá senão no momento da mutação integral do gênero humano. No final deste século, a imensa maioria da população mundial é urbana e, dentro de cem anos, a antecipação de Aristóteles ver-se-á confirmada pelos fatos: o homem é um animal da cidade.

Aqui estão algumas cifras apenas para impressionar a imaginação. Em 1800, não chegavam a 50 as cidades de mais de 100.000 habitantes; menos de 2% da população do mundo. Hoje, 900 cidades de mais de 100,000 representam a oitava parte de uma população três vezes maior. Dois terços

da população atual do mundo vive em aglomerações de mais de 5.000 habitantes, em contraste com 3% em 1800. O processo de urbanização massiva do mundo é rápido nos países em vias de desenvolvimento. No ano 2.000, mais de dois terços dos seis bilhões de habitantes viverão em cidades. O que significa que a população das cidades passará, grosso modo, em 35 anos, de um bilhão a mais de quatro bilhões.

Vemos, pois, que a urbanização é uma transformação qualitativa. A cidade é a civilização. Os historiadores o testemunham. "O homem desenvolvido — diz O. Spengler — é animal construtor de cidade". E completa: "a história universal é a do habitante das cidades". "Povos, estados, política, religião, as artes, as ciências todos descansam em fenómeno fundamental e *único* da história humana: a cidade".

Como não recordar o famoso dito medieval posto tão em evidência por Max Weber: "O ar da cidade faz livres"?

Os sociólogos são ricos no mesmo sentido. Quando, com um L. Wirth, mestre da sociologia americana nesta matéria, definem os caracteres da sociedade urbana, fazem-na coincidir praticamente com a civilização contemporânea; a sociedade urbana é a sociedade industrial, científica, técnica, especializada, numa palavra, a sociedade civilizada. Hoje, como há seis mil anos, a civilização vai da cidade ao campo, e nunca o inverso.

Sem dúvida, ao testemunho dos historiadores e dos sociólogos poder-se-ia facilmente opor abundante literatura sobre os males da vida urbana e a desumanidade das cidades, literatura que lhe opõe a beleza, a inocência e a paz da vida do campo. É literatura escrita por intelectuais que receberam toda a sua cultura na cidade, antes de lamentarem-se de seus inales. É quase sempre o protesto da consciência humana ante o modo como se desenvolveu a urbanização ao longo do século passado, em que as aglomerações urbanas eram amon-toamento de homens, em lugar de cidades.

Porém, se a cidade é realidade "humana", como poderia a teologia permanecer indiferente diante dela? Em teologia fala-se cada vez mais de realidades terrenas, de realidades humanas, ou melhor, para dizê-lo com mais exatidão, formula-se o projeto de falar delas. Sem dúvida, a teologia chamada

de realidades terrenas permaneceu tempo demasiado limitada às categorias abstratas.

Parece chegar o momento de considerar-se as realidades humanas concretas e confrontá-las com a realidade do cristianismo. A cidade é uma destas realidades, e uma das mais importantes.

Indo diretamente ao concreto, teremos, além de tudo, a vantagem de considerar a realidade humana em toda a sua complexidade e com todas as suas ambiguidades. Ciência, técnica, indústria, socialização, democracia, liberdade, todos os sinais de nosso tempo se reúnem na cidade. A cidade é a encarnação de todos estes sinais. Entretanto, nos ajudará a confrontar o evangelho, não com os sinais abstratos, porém com a própria matéria da história. Em vez de estudar as relações entre o evangelho e as ideias de ciência, técnica, democracia etc., é mais proveitoso ver como o cristianismo reage em meio a todas estas coisas tomadas em sua realização concreta.

Além disso, a Bíblia fala amplamente sobre a cidade. Na primeira página, é verdade, está ausente: o paraíso é um parque situado no campo, um vergel, poderíamos dizer. A última página da Bíblia, porém, é a visão da cidade nova, universal e eterna. Encontra-se nela o paraíso, mas, aqui, situado na cidade. Do campo à cidade, de um parque do campo a um parque na cidade, como se a Bíblia nos descrevesse uma longa viagem da humanidade; esta viagem se parece muitíssimo com o movimento que nos manifesta a história da humanidade dos últimos milênios.

Entretanto, a cidade e o campo opõem-se com frequência, na Bíblia, como dois pólos, e as tensões entre os dois pólos trazem o reflexo da dialética da história pela qual Deus faz passar o seu país.

Essas tensões estão presentes desde o começo da história bíblica. Adão não conheceu a cidade. Mas é aqui que a primeira cidade aparece com Caim (Gn 4,17). Basta, pois, evocar o nome de Caim para ver que a Bíblia não relaciona a existência ou o nome das cidades com a indiferença ou frieza objetiva do historiador ou do cronista. Ao contrário, as

Escrituras falam delas com paixão, com ódio ou com amor. Nesse ódio ou nesse amor encontra-se previamente a mensagem que buscamos.

Seria difícil superar as expressões de ódio de Jeremias e de Ezequiel contra Babilónia e contra Tiro. São João, talvez, o tenha conseguido, concentrado nos capítulos 17 e 18 de seu Apocalipse as invectivas dos profetas contra as grandes metrópoles pagãs. São Pedro, além disso, indicava a cidade de Roma, cidade em que os primeiros cristãos viram a nova encarnação de Babilónia (I Pd 5,13).

Se Babilónia atrai o ódio dos autores sagrados, Jerusalém provoca seu amor. Encontramos também no próprio Jesus, na alma dos apóstolos e ainda em São Paulo, o fervor, o entusiasmo, a ternura que Jerusalém desperta em Isaías e nos discípulos que acabaram o livro transmitido sob seu nome, nos salmistas ou nos autores dos livros sapienciais. Todos cantariam como aqueles exilados em Babilónia: "Se me esqueço de ti, Jerusalém, que me paralise a mão direita; que me cole a língua ao paladar, se não me lembro de ti, se não ponho Jerusalém no cume das minhas alegrias" (SI 136,5-6).

Pela voz do salmista não se expressam apenas sentimentos humanos, porém Deus mesmo declara seu amor. Entretanto, não se trata de puro sentimento, mas deste amor de Deus que penetra todas as coisas, tema da história bíblica, objeto próprio de toda a teologia.

Deus, pois, amou uma cidade, Jerusalém, como um homem ama uma mulher, como um esposo ama sua esposa (Is 54,5-8). São João dá-lhe o nome de "cidade amada" (Ap 20,9). Este amor conheceu aventuras, viveu uma história. A cidade de Jerusalém está intimamente ligada à história dos rebeldes entre Deus e os homens.

Não antecipemos os capítulos seguintes. Só queremos fazer notar aqui as vezes que a teologia tradicional falou com indiferença das cidades da Bíblia. Quase sempre se relacionam as cidades com conceitos abstratos: Jerusalém será "símbolo" do povo de Deus, e, Babilónia, "símbolo" dos pecadores. As cidades desaparecem, reduzem-se ao papel de figuras, de categorias abstratas. Supõe-se que não interessam a Deus as cidades tomadas em sua realidade concreta, mas somente nas categorias abstratas, o pecado, a obediência. Deus não havia

amado Jerusalém, porém só as virtudes "figuradas" por Jerusalém. Não havia detestado Babilónia, só os vícios "figurados" por Babilónia. Ou, ainda mais, havia visto em Jerusalém uma "figura" do povo eleito por ele, e em Babilónia, uma "figura" do povo reprovado por ele.

Se existe, como cremos, um problema teológico da cidade, admitir-se-á que não se pode tratar de disputa ideológica entre teólogos. Não se trata apenas de estabelecer as relações entre a *doctrina* cristã e uma *ideia* de cidade.

As cidades são realidades sensíveis com as quais se deve confrontar a palavra de Deus na pregação da Igreja; são como obstáculos contra os quais diariamente tropeça. A Igreja não pode contentar-se em falar sobre a cidade. Está dentro. Deve tomar uma atitude. Deve definir-se. Na atitude que adota oculta-se um pensamento implícito. Os erros ou as deficiências de pensamento se manifestarão na pastoral. E, ao contrário, a ausência de posição pastoral firme frente à cidade pode ser reflexo de ausência de pensamento.

Podemos legitimamente nos perguntar se a anarquia atual da pastoral das grandes cidades não está unida a uma ausência da teologia da cidade, que se encontra implícita nas fontes da revelação e, entretanto, não teve a explicitação necessária. A Igreja da Europa ocidental é rural em todas as suas estruturas fundamentais (dioceses, paróquias, províncias...). E verdade que na antiguidade a Igreja havia erigido estruturas essencialmente urbanas. Mas, a Igreja do ocidente, ao menos, perdeu todo o contato com a Igreja antiga. As últimas estruturas antigas desapareceram na Idade Média, e já haviam deixado de funcionar desde os séculos VIII e IX. As novas estruturas estabeleceram-se a partir da situação do mundo essencialmente rural da alta Idade Média.

As paróquias urbanas não passam de paróquias rurais trasladadas à cidade. Sua estrutura nasceu das necessidades e situações do mundo rural medieval. As cidades tomaram, na Igreja, a forma de arquipélagos de povoações, apenas mais agrupados que no campo.

Este modo simples de ocupar-se das cidades e de resolver

os problemas de pastoral urbana não apresentaria, contudo, os mesmos inconvenientes de hoje. Até o século passado a população europeia foi essencialmente rural. Quase todas as cidades eram muito pequenas e de mentalidade meio rural. As paróquias urbanas tinham que contentar-se em reconhecer seu caráter algo excepcional e esforçar-se por adaptar-se. A ausência de uma teologia da cidade e de uma pastoral explicitamente urbana não se traduziu em fenômenos in-quietantes.

Entretanto, na Europa ocidental, a urbanização começou a tomar proporções consideráveis desde o século passado, e não surgiu nem a pastoral urbana nem a teologia da cidade que tanto se esperava. O que aconteceu? A cidade é, para a Igreja, um fator acidental? Não cremos que se possa chegar a essa conclusão.

No século XX, muitos habitantes das cidades afastaram-se da Igreja. Ao contrário, em geral, as massas rurais seguiram-na fiéis. A Igreja acostumou-se a contar com elas. Do campo lhe chegavam os sacerdotes, os religiosos, as religiosas, os eleitores favoráveis a seus privilégios sociais.

A ideia tinha nascido de certa afinidade entre a vida rural e a religião, e de certa incompatibilidade entre a vida urbana e a fidelidade religiosa. Acostumaram-se a pensar que os cidadãos poderiam perfeitamente ficar à margem da Igreja de maneira permanente, em lugar de perguntar-se se a oposição dos cidadãos não poderia explicar-se, em parte, pela atitude e pelas estruturas próprias da Igreja.

O menos que se pode dizer é que a urbanização teve acolhida fria pelos clérigos. Muitos sacerdotes fizeram tudo o que estava ao seu alcance para reter seus paroquianos nas povoações. Ir à cidade, não era expor-se a perder a fé? A experiência não confirmava exatamente esses temores?

Os defensores da fé creram fazer uma obra útil tomando argumentos da literatura antiurbana de seu tempo. Idealizações da vida do campo, transformações da Idade Média em mito pelos românticos, rousseaunianismo, pesquisas sobre a miséria dos trabalhadores urbanos: todos os argumentos serviram para confirmar uma atitude de condenação das cidades e para Justificar uma ausência pastoral. De tudo se deduziu que a Ovação viria dos ambientes rurais e que a Igreja tinha razões

para dedicar-lhes seus cuidados. Os papas e os bispos repetem, à porfia com os sociólogos conservadores, que "a agricultura é a riqueza das nações".

A postura negativa da Igreja do século XIX se explica, pois, de um lado pelo passado e pela descristianização das cidades. Ela mesma, porém, contribuiu para apressar a des-cristianização. À medida que os habitantes das cidades viram-se abandonados ou também condenados pela Igreja, afastaram-se mais. Como explicar o progresso constante da religião nos Estados Unidos? São boas as cidades de um lado do Atlântico e más as do outro? Ou melhor, não haverá que admitir que do outro lado do Atlântico as Igrejas cristãs conseguiram adaptar-se às estruturas urbanas melhor que na Europa?

Podemos crer que a descristianização urbana deve-se em parte à ausência de uma visão teórica e a uma atitude concreta da Igreja frente ao fenómeno urbano.

Se a Igreja quer confrontar a cidade e a urbanização contemporânea, deve submeter a exame o conjunto de suas estruturas e em especial o sistema paroquial. Precisar-se-á elaborar nova pastoral. Onde encontraria esta pastoral sua orientação, senão numa reflexão teológica sobre o sentido de revolução urbana, sobre o significado da cidade?

A reflexão cristã sobre a cidade não só compromete a ação pastoral propriamente dita, isto é, a ação da Igreja institucional, como também o conjunto da conduta cristã, sua ação temporal. O fenómeno urbano, e especialmente o fenómeno das grandes metrópoles, ficou longe das preocupações dos cristãos durante muito tempo, e, além do mais, dos que estavam mais obrigados à ação política e social. Só nas últimas décadas o mundo começou a interessar-se pelos problemas de urbanismo.

O pensamento social cristão, que se exteriorizou a partir do século XIX e que encontrou sua expressão clássica nas encíclicas sociais, formou-se através de uma confrontação com os grandes sistemas sociais contemporâneos. Tenhamos presente, porém, que estes foram antes de tudo movimentos ideológicos. As grandes ideologias, liberal e socialista, partiam de uma filosofia da história universal e pretendiam fazer

triumfar uma visão do homem universal. Somente interpretavam os fenômenos de vida concreta em relação a uma concepção do homem muito geral e abstrata. Por isso, não perceberam muitos fenômenos mais concretos, imediatos e banais. As grandes ideologias logo se ocuparam do urbanismo como tal. Tudo se resolveria no dia em que se impusesse o sistema ideológico salvador. Interessava muito a salvação do homem abstrato, do homem em si, porém estava-se muito longe das questões concretas em que se encontravam os homens concretos. Mais do que da cidade, as ideologias dominantes falavam da *sociedade* ou da humanidade.

Desde alguns anos, os observadores assinalam um fenômeno novo, a desideologização da vida política. Os programas políticos novos não lutam pelo triunfo de uma filosofia do homem, senão pelas condições concretas de uma existência diária: descobrem a cidade.

Voltemos à política no sentido grego: a arte de governar as cidades. Pois o homem concreto mora na cidade e sua existência está marcada por todo esse contexto que é a cidade.

A doutrina social cristã tem sido dirigida, na escolha de seus temas, por estas grandes ideologias. Não expôs o problema da cidade antes que a desideologização atual não o tivesse feito aparecer espontaneamente à vista de todos. Hoje, entretanto, os sociólogos católicos participam ativamente do movimento novo e dos trabalhos sobre a urbanização. Basta recordar as Semanas Sociais da França e da Espanha de 1964.

A volta ao verdadeiro sentido da política significa renúncia aos movimentos coletivos de poder, de domínio, de ressentimento encarnados nas ideologias. Significa o descobrimento de verdadeiras obras humanas. Não é, pois, construir uma cidade, a obra humana por excelência?

A história, a geografia, a sociologia, o urbanismo, para não mencionar as ciências afins, estudam a cidade. Não seria abastante? Não será a teologia uma intrusa em meio às ciências e às artes?

Os estudos históricos relacionados com as cidades são muitos. Entre os mais importantes devemos destacar aqueles

que se esforçam por chegar até as origens das cidades mais antigas. E entre esses, os mais célebres são os que tentam reconstituir, com ajuda da arqueologia, o que foi a vida nas cidades mais antigas do Egito e da Mesopotâmia meridional e setentrional. Parece que os sumérios foram os primeiros construtores de cidades. É de grande interesse ascender à sua história para tentar adivinhar o que o homem se propunha quando se lançou a esta aventura. Não devemos esquecer, entretanto, que as primeiras cidades americanas, as do México e Peru, criaram-se independentemente das do continente euro-asiático, ainda quando se construíram em data posterior. É interessante comparar os dois mundos para descobrir, de certo modo, o arquétipo comum que suscitou, em ambos os continentes, outros tão parecidos, apesar de suas situações diversas.

A cidade grega contribuiu decisivamente para a evolução da cidade. É inútil dizer que foi estudada em todos os seus aspectos. O mesmo vale para Roma e suas instituições.

Houve, logo, um renascimento das cidades na Idade Média, com a criação dos municípios. Homens como M. Weber e W. Sombart atribuíam aos municípios medievais uma importância capital para a formação da mentalidade urbana e das instituições políticas contemporâneas.

Existem, certamente, monografias sobre todas as cidades do mundo ocidental. Não é necessário insistir nisso. Mas não podemos passar em silêncio a grande síntese histórica de Lewis Mumford em seus dois volumes *The culture of cities* (1938) e *The city in history* (1961). Estas obras muito nos serviram para a preparação desse livro.

A sociologia urbana, nascida na Alemanha, desenvolveu-se, sobretudo, na América. A escola de Chicago, cuja herança foi resguardada por L. Wirth, lançou os princípios da cidade como modo de vida. A literatura sociológica é tão extensa que devemos limitar-nos a algumas obras representativas.

Resta-nos, pois, mencionar o urbanismo, ciência nova, muito tempo ausente dos meios académicos, mas que em menos de um século desenvolveu-se consideravelmente e aparece como um dos grandes centros de interesse da vida intelectual de amanhã.

Os precursores do urbanismo apareceram no século passado, principalmente na Grã-Bretanha. Isto não é estranho,

porque os ingleses foram os pioneiros a sofrer a revolução industrial e os primeiros também a assistir à aparição dos horrores da *cidade industrial*. Em literatura. Charles Dickens é a testemunha clássica das misérias da vida operária nos tugúrios nascidos da primeira industrialização. O urbanismo foi, em primeiro lugar, a reação contra a miséria das cidades novas. É significativo que R. Owen tenha sido um dos que prepararam a ciência nova. A miséria dos operários impôs, a alguns visionários primeiramente e depois a todos, a ideia de que o desenvolvimento das cidades não pode ser abandonado à sorte ou às iniciativas particulares.

As cidades, para serem humanas, devem ser ordenadas pelo homem. Essa ideia foi tachada em outras épocas de socialista e por isso o urbanismo despertou durante muito tempo a desconfiança dos políticos ocidentais. Hoje, entretanto, embora ninguém discuta teoricamente a necessidade do urbanismo, os partidos políticos e as administrações estão longe de operar de forma consequente.

O urbanismo é praticamente uma ciência do século XIX. É, ao mesmo tempo, arte e ciência. Seu objeto é, por um lado, descobrir o que é e o que deve ser uma cidade e, por outro, descobrir perspectivas novas. Embora ainda jovem, desenvolveu-se rapidamente e felizmente entrou no caminho das realizações práticas: planos regionais de regulamentação do território, criação de bairros novos, e cidades satélites, de cidades novas, até de grandes capitais como Brasília. Realizações acertadas, às vezes um pouco publicitárias, deram renome ao urbanismo. Basta recordar nomes consagrados como os de Lê Corbusier, Lúcio Costa e Oscar Niemeyer.

Os urbanistas reconheceram que a cidade não pode ser concebida apenas como consequência necessária de dados tomados emprestados das ciências exatas. Não pode ser abandonada às ciências físicas.

A cidade não é um simples lugar que responde a necessidade de espaço. Não foi confiada só a engenheiros, embora se apóie, com efeito, em grande número de conhecimentos técnicos. Em suas origens e durante milhares de anos a cidade esteve dominada por mitos. E não podemos interpretar esse fato como simples testemunho da debilidade intelectual de

nossos antepassados. Na realidade, desde as origens os homens projetaram sobre a cidade uma concepção do cosmos e do lugar que o ser humano nele ocupa.

O que é, pois, a teologia, tal como se nos apresenta, após vinte séculos de evolução? Vemos que segue dois caminhos. E talvez não seria impossível demonstrar que em teologia há só dois caminhos, dado o caráter da revelação divina e a relação da teologia com ela. Chamaremos a estes dois caminhos *ascendente* e *descendente*. Em resumo, poderíamos falar de uma teologia ascendente e de uma teologia descendente.

A teologia ascendente dominou os doze primeiros séculos; é quase sempre chamada de exegese espiritual. Trata-se, porém, de verdadeira teologia, formada por princípios metodológicos bem definidos. Não convém atribuir-lhe o nome de exegese espiritual, a menos que se tenha a precaução de salientar que uma autêntica exegese cristã não é senão uma teologia.

Ao lado dessa teologia ascendente, houve sempre também uma teologia que procede de forma inversa. Após o século XII, que constituiu a grande mudança de direção da história da teologia, a teologia descendente quase eclipsou a outra, ao menos no ocidente, e isto até época muito recente. Esta segunda teologia trata da sistematização prévia ao estudo da Bíblia. Essa introdução proporciona as linhas principais da revelação divina em exposição ordenada.

Nosso estudo inspira-se ora na via ascendente, ora na via descendente. Não pretende esgotar o tema da cidade, mas apenas esboçá-lo em forma de ensaio. O campo da exploração neste aspecto é tão imenso que, no estado atual da ciência, uma exposição, por completa que seja, excederia as forças humanas. Entretanto, podemos permitir-nos explorar o terreno e abrir caminhos.

Esta obra compreende quatro partes, de extensão desigual.

A primeira parte provém da Bíblia e busca a mensagem cristã sobre a cidade. Faz ver como a cidade é parte da revelação de Deus, como, a partir dela, a Bíblia nos leva a Deus.

A segunda parte é dedicada à Igreja na cidade, tema central da pastoral urbana.

Continuando, na terceira parte veremos como a cidade evolui sob a ação do cristianismo e, por conseguinte, quais são as tarefas temporais dos habitantes da cidade.

Finalmente, a última parte estuda a influência da cidade na vida cristã e faz ver como a vida metropolitana contemporânea suscita nova modalidade na vida cristã.

A primeira parte ocupa-se das questões de exegese; a segunda, dos problemas da ação pastoral; a terceira, da ação temporal; a última, da reforma da Igreja em suas novas tarefas e das novas modalidades de vida cristã que promove.

Antes de começar este estudo não daremos uma definição de cidade. Nem os teólogos, nem os historiadores, nem os geógrafos, nem os urbanistas conseguiram pôr-se de acordo sobre uma definição. Seria ridículo se pretendêssemos propô-la a crer que poderia ser aceita pelos especialistas. Além disso, não é certo que a busca de uma definição possa ter sentido neste terreno.

Se nos pedem nomear cidades, não nos será difícil citá-las aos milhares e, ao fazê-lo, todos estaremos de acordo: ninguém duvida em chamar de cidade a Nova Iorque, Londres, Madri, Paris ou Tóquio, nem às aglomerações desaparecidas da Babilónia ou Teotihuacán, e tampouco a Ur, Kis, Uruk. Entretanto, quanto mais se alargar a pesquisa no sentido de pequenas aglomerações, tanto mais se corre o risco de suscitar dúvidas. Haverá que definir a partir de que condições uma aglomeração merece o nome de cidade.

HISTÓRIA TEOLÓGICA DA CIDADE

A última palavra da revelação é o nome de uma cidade, a nova Jerusalém. O último ato da história divina é a manifestação da cidade de Deus. Essa história, que começou num jardim, no princípio do Génesis, termina, efetivamente, numa cidade no último capítulo do Apocalipse.

Isto resulta — será por casualidade? — em que a mesma passagem ritima todas as etapas intermediárias. A primeira fase da economia divina, a do paganismo anterior à vocação de Abraão, começa no jardim do Éden e acaba na Babilónia. A segunda fase, a da história de Israel, começa com a vida nómade dos patriarcas e a peregrinação das tribos pelo deserto. Termina em Jerusalém. Segundo o Novo Testamento, a etapa da aliança com Israel termina efetivamente com a morte de Jesus em Jerusalém, e a destruição da cidade pêlos romanos manifestará o fato da aliança ter-lhe sido retirada no dia em que condenaram Jesus à morte, inaugurando assim, sem sabê-lo, a idade nova. Enfim, a última fase, a do cristianismo, começa na Galiléia, nos caminhos que Jesus percorre durante três anos, e chegará a um término na nova Jerusalém.

Coloquemos este ritmo da história divina diante do que nos ensina a história das civilizações. O paralelo é impressionante. O homem viveu, em primeiro lugar, como nómade em busca de sua subsistência. Logo surgiram as civilizações. As civilizações foram todas urbanas e o movimento formidável de urbanização de que somos testemunhas atualmente nos

mostra que a história está longe de mudar o costume das civilizações de serem urbanas.

Como santo Agostinho viu com clareza, a visão da cidade de Deus, a nova Jerusalém, ilumina retrospectivamente toda a história da humanidade. Poderíamos começar pelo estudo da visão da nova Jerusalém. Entretanto, não podemos compreender a visão de São João a não ser à luz de seus antecedentes bíblicos.

I — A DIALETICA DA CIDADE

I. A negação: Israel e sua vocação

A Bíblia apresenta o quadro de uma oposição dramática entre Jerusalém e Babilônia, a cidade da revelação divina e a cidade do pecado. São João recapitulou-as em suas duas visões antitéticas da "mãe das rameiras e das abominações da terra" (Ap 17,5) e da "esposa do Cordeiro" (Ap 21,9). Esta oposição é parte de uma dialética da cidade. É, além disso, um dos temas enquadrados numa dialética mais ampla, na qual o paganismo representa sempre uma afirmação da cidade e o Judaísmo representa o pólo negativo.

O povo de Israel viu o paganismo encarnado nas cidades e por isso sua negação do paganismo traduziu-se em hostilidade contra as cidades pagãs. O assunto desse parágrafo será:

como a cidade pode encarnar o paganismo, como a hostilidade contra as cidades pode encarnar a busca de Deus e a fidelidade a Deus. Em primeiro lugar buscaremos na Bíblia as testemunhas da luta contra as cidades, da negação israelita, para buscar seu significado. Compreenderemos melhor a seguir o pólo positivo, o que se pode censurar à cidade pagã, no que tem de pagã. E veremos a evolução da dialética.

A fase negativa do judaísmo continuará de certo modo, embora sob outras formas, na Igreja e na constituição. O Judaísmo não caducou inteiramente. Pode fazer-nos compreender e conhecer elementos da vida da Igreja. A diferença

entre a negação do Antigo e do Novo Testamento toma, além disso, mais sensível a novidade da Igreja dentro do movimento que leva ao reino de Deus.

Aquele que vê no judaísmo mero fenômeno sociológico ou histórico estará tentado a interpretar a oposição à cidade no Antigo Testamento como sintoma de uma mentalidade conservadora: significaria que Israel representou no Antigo Oriente a mentalidade dos nômades e sua resistência à vida sedentária. Seria uma herança do passado das tribos hebraicas do tempo de sua vida nômade ou seminômade nas estepes da Arábia. Os profetas que acusam os vícios dos cidadãos seriam os porta-vozes do partido conservador. Expressariam a nostalgia dos costumes mais rudes dos beduínos. Israel teria sido um dos elementos de resistência à "revolução urbana" do neolítico.

Essa interpretação está longe de parecer-nos cruel. É perfeitamente possível e verossímil que os atavismos dos beduínos, as reações do conservadorismo social tenham inspirado as palavras dos profetas contra as cidades e seus habitantes, contra a civilização urbana tal como se desenvolvia na Mesopotâmia e no Egito, e que os judeus procuravam imitar. Sua situação social e cultural os tinha ajudado a ver melhor os defeitos da civilização urbana nascente.

A intervenção divina não consiste em criar dos pés à cabeça a psicologia dos profetas, porém em ordenar suas aptidões em plano de conjunto de onde nasce novo significado. Deus pôde servir-se de reações puramente sociais dos israelitas para revelar uma mensagem, estruturar uma dialética, realizar seu desígnio no mundo.

Entretanto, a mensagem dos profetas contra as cidades não se reduz a simples reação de psicologia social. Sua hostilidade não é cega. Tem um conteúdo. Os profetas denunciavam a impiedade e a idolatria nas cidades. As cidades se crêem divinas e na realidade são ímpias. Por isso, para encontrar Deus há que fugir delas, romper o encanto fascinante da idolatria. Não é reação de mau humor. É denúncia dos falsos encantos em nome dos quais as cidades depreciam o homem e, portanto, o verdadeiro Deus. Os profetas afirmam que a busca de Deus só pode começar pela ruptura com os encantos, com as seduções de um paganismo cujos atrativos as cidades mostram. Isto vai longe e excede muito as reações

dos beduínos ante os novos modos de vida, cujos segredos ainda não compreendem.

Como se manifesta, pois, a negação de Israel frente a cidade? Vê-la-emos expressa em duas séries de temas, em que os primeiros exaltam a vida nómade e o deserto e os segundos denunciam os pecados das cidades.

a) *O judeu errante*

A Bíblia relaciona o encontro de Deus pelo homem, ou melhor, a obediência a Deus pelo homem, a quem Deus interpelou, com a ruptura com a cidade: há que sair, cortar os liames, viver como nómade sem porto fixo, viver como estrangeiro em todos os lugares. A experiência do desenraizamento é o quadro da experiência de Deus. Trata-se de vazio que cria disponibilidade e deixa a Deus campo livre.

Os temas bíblicos que idealizam e dão preferência à vida nómade são os seguintes: a marcha, a vida errante, a condição de estrangeiro. A peregrinação é como uma forma reconstituída artificialmente e estilizada da vida errante. Merece também nossa consideração.

É evidente que estes temas não desapareceram com o Antigo Testamento. Sobrevivem na espiritualidade cristã. São-lhe indispensáveis. A vida nómade, em sua forma pura, ou nas formas mais estilizadas, como são as peregrinações, certas formas de vida religiosa, todas as formas de vida religiosa de determinado matiz, os retiros, a viagem, a marcha, continuam sendo um dos grandes meios da formação humana no cristianismo.

Abraão vivia numa cidade. Era de Ur, uma das primeiras grandes metrópoles da antiguidade (Gn 15,7). É o precursor de todos os que abandonam sua cidade natal para ir ao encontro de Deus. Não abandonou, porém, sua cidade para instalar-se em outra. Foi aquele que se vai e nunca volta. Seguiu em estado de marcha, armando sua tenda um dia aqui e outro acolá. Abraão foi o homem errante, sem liames, sem travas, sem casa própria.

Abraão é o homem que Deus fez disponível. Desapegou-se do que amava para subir em direção ao futuro. Assim a epístola aos Hebreus resume sua epopeia espiritual: "Pela fé

obedeceu Abraão ao ser chamado, saindo para a terra que devia receber por herança; e saiu sem saber aonde se dirigir. Pela fé emigrou à terra de promessa como a terra estranha, habitando em tendas" (Hb 11,8s).

Abraão não rompeu apenas com sua cidade natal. Rompeu com toda cidade. Condenou-se à vida nômade. Sequer poderá, como os nômades de origem, caminhar em terra própria. Terá que residir como estrangeiro no país que pertence a outros. A condição de estrangeiro se faz ressaltar tanto como a de nômade. Pode-se dizer que são dois temas que radicalizam a marcha (Gn 15,13;23,4).

A tradição bíblica faz das doze tribos a descendência carnal e espiritual de Abraão. Reduzidas à escravidão, as doze tribos de Israel caíram em perigo de se tomarem sedentárias e adotar os costumes dos egípcios. Deus, então, obrigou os israelitas a saírem do Egito. Conduziu-os à vida nômade. Durante quarenta anos obrigou-os a palmilhar as rotas do deserto. Vemos, porém, que as tradições de Israel são unânimes em referir que foi precisamente durante essa vida errante que Deus formou a consciência de seu povo e, em primeiro lugar, a de Moisés. Os nômades não têm história. A história são as cidades que constroem. Na vida nômade, Israel podia estar atento ao que Deus diria.

Israel soube esclarecer em suas instituições os grandes temas que expressavam sua vocação. Fez da Páscoa sua grande festa. A Páscoa celebra a saída, a marcha. Como Abraão, também as tribos saíram de um país que conheciam para um país desconhecido. Israel fugia da escravidão, certamente, mas também da civilização. E parece ter experimentado mais profundamente a renúncia à civilização que a liberdade conseguida em tais condições. É, ao mesmo tempo, o que dá a entender o Êxodo (Ex 1-15).

Tendo chegado a Canaã, Israel sente a tentação de instalar-se nas cidades que encontra. Queremos dizer: Israel sente a tentação de deixar-se assimilar pela civilização das cidades dos cananeus. Porém, novamente. Deus o adverte e lhe ordena destruir estas cidades.

Impressionados pelo acontecimento, a destruição de Jerusalém e do reino pelos babilônios foi interpretada em primeiro

lugar como castigo divino. Porém, em seguida, a reflexão sobre a vocação própria de Israel descobriu outro sentido. Uma vez disperso entre as nações, não encontrava Israel sua vocação de estrangeiro e de nômade, de povo sem terra, testemunho da glória de Deus em meio às nações, nunca instalado, nunca assimilado? A diáspora parecia, a princípio, uma ruína. Era, porém, uma promoção.

Pois é assim que Israel sobreviveu ao exílio e no exílio, e se desenvolveu. Israel não necessitava de Jerusalém, sequer da terra de Canaã para manter as ideias fundamentais de sua missão.

O fundador da ideia da diáspora é Abraão. O essencial da diáspora consiste nisso: não possuir cidade própria, ser em todos os lugares estrangeiro, deixar o lugar de origem e queimar seus barcos, sempre a caminho, não para buscar lugar de refúgio, porém para buscar o encontro com Deus.

Permanecendo à parte, não só dos outros como de tudo, Israel se faz testemunho de Deus. E isto se resume em uma imagem: estar sem liames com relação à cidade.

b) *O deserto*

O tema do deserto completa o que acabamos de vê". As grandes realidades religiosas de Israel estão unidas ao dê -rto;

as instituições de culto de Jerusalém e também as leis que supõem um enraizamento na Palestina têm sua origem no .deserto.

O deserto é onde Deus se revela a Moisés. Dispõe as circunstâncias de tal maneira que Moisés se vê obrigado a ir ao deserto. No deserto o espera e lhe revela ao mesmo tempo o destino de Israel e sua missão pessoal (Ex 3,1-10). No deserto lhe dá a experiência de sua presença (Ex 33). Deus dará igualmente a Elias a mesma experiência do deserto (IRs 19,9-17). E assim se cria a teologia mística, que desde então associa o verdadeiro conhecimento de Deus à vida no deserto. O deserto não é a tranquilidade nem a solidão campestre dos filósofos. É o vazio de toda civilização, de todo objeto elaborado pelo homem; o vazio de toda presença humana, até o vazio de toda imagem. Sem dúvida, era necessário que o vazio de toda representação que é o nome de Deus, o vazio da inteligência

que supõe o conhecimento de Deus se visse favorecido pelo vazio do deserto.

O deserto é também o lugar da aliança entre Deus e o homem. Por quê? Sem dúvida, porque a saída do deserto representou para Israel o grande risco, a grande aventura: o risco da pobreza, a aventura da insegurança. Lançado do deserto, Israel perde a segurança, renuncia aos celeiros, às economias das civilizações urbanas. Sem reservas, o povo se vê condenado a viver dia após dia do que Deus lhe dá. Não é esse o sentido do maná e das fontes do deserto, que os livros da tora recordam com entusiasmo? Depois disto é fácil extasiar-se e admirar a sobrevivência das tribos. O que faz a prova experimenta, sobretudo, o risco.

Não é, pois, a aliança com Deus o risco supremo? Não é o sumo risco a necessidade de ser fiel, aconteça o que acontecer? Uma aliança assim, em que se desconhece o futuro, um compromisso definitivo, em que não se sabe o que pode suceder, não é isso o risco? Pois bem, isto é o que Deus exige de Israel. Depois disto, pode-se extasiar na consideração dos privilégios que são unidos à aliança. Estejamos certos de que é especialmente na ação onde se encontram os riscos. Não é a insegurança do deserto o lugar onde melhor se pode experimentar a insegurança da aliança?

O deserto significa que a aliança só tem lugar na pobreza, verdadeira prova de fidelidade. Na pobreza pode-se ver se o homem se une a Deus por Deus ou pelos benefícios que espera.

Por isso, também na Bíblia o deserto é o lugar da tentação. No deserto o povo é posto à prova. Mostra o que é. O deserto descobre a verdade do homem. Arranca-lhe suas máscaras. Nunca a incredulidade dos israelitas se manifestou nem se descobriu com tanta clareza como quando a experiência do deserto lhes fez sentir as condições de fidelidade. Pelo contrário, o deserto é também local onde Deus compromete sua fidelidade e onde o homem aprende a valorizá-la. O Deuteronomio recorda os grandes dias do deserto. "Javé, teu Deus, te fez andar durante estes quarenta anos no deserto para humilhar-te, e ver o que havia em teu coração" (Dt 8,2).

O deserto é, pois, o grande retiro. É a prova, e a prova gera a sublevação, porém, depois, se torna saudável. O deserto é o

lugar do combate de Deus e do homem, porém Deus se mostra ninais forte e livra o homem da sublevação.

Deus anuncia assim mesmo, pela voz dos profetas, a renovação da prova do deserto, sempre que a infidelidade faz uni povo cair ao nível dos pagãos. Apesar de sua amargura, o 4eserto é o meio pelo qual a esposa infiel volta a um Deus ciumento: éum tema de Oséias e de Jeremias. No deserto Deus manifesta sua misericórdia e seu perdão.

Todas estas ideias continuam no Novo Testamento e na tradição espiritual cristã. Nós nos enganaríamos se as considerássemos esgotadas ou se subestimássemos sua importância, como se a civilização contemporânea devesse diminuir seu alcance. Expressam e encarnam a ruptura, sem a qual não há densidade de vida cristã, nem de vida pessoal.

A descoberta dos escritos de Qumrã mostrou em que grau as ideias do deserto conseguiram renovar-se e manter-se vivas no judaísmo. A vida monástica de Qumrã, na solidão, na ruptura com o judaísmo submerso nos compromissos com as civilizações, está em relação íntima com a fidelidade à aliança, a autenticidade do respeito à lei, a intransigência da fé. Não é nem o desejo de meditar em silêncio, nem o fastio dos homens, nem o abandono das tarefas sociais o que impele os monges de Qumrã ao deserto, mas a fidelidade ao pacto de Moisés, à aliança constitutiva de Israel.

Estamos num tempo em que se fala de reconciliação com o mundo. Não podemos, entretanto, esquecer que o Antigo Testamento é fundamento do Novo e que a reconciliação não é ainda para esse tempo.

c) *O pecado das cidades*

De forma correlata à idealização da vida errante e do deserto, o Antigo Testamento julga as cidades com rigor. Pois Israel conheceu cidades e grandes cidades de milhares de habitantes, cidades que estiveram longe de alcançar o nível das grandes cidades atuais, mas que também conheceram uma verdadeira civilização urbana. A história bíblica se desenvolveu precisamente na região onde nasceu a "revolução urbana". Foi contemporânea ao apogeu das grandes metrópoles da antiguidade. Especialmente da Babilónia.

Babilónia, "a flor dos reinos" (Is 13,19), "a cidade grande, que se vestia de linho, púrpura e escarlate, a que se enfeitava com ouro, pedras preciosas e pérola" (Ap 18,16), foi a primeira metrópole de irradiação mundial. Hamurábi a havia feito capital de um grande reino. Durante 1.400 anos foi o centro comercial e cultural da Ásia antiga. Quatro vezes foi vencida, destruída, arrasada primeiro pelos hititas, depois pelos assírios. A que os israelitas conheceram no exílio tinha sido reconstruída por Nabucodonosor. Nunca foi destruída, apesar dos oráculos dos profetas, porém abandonaram-na seus habitantes quando as mudanças geográficas fizeram com que perdesse sua situação vantajosa. Acredita-se que no tempo dos profetas teria de 300.000 a 400.000 habitantes, a maior concentração humana conhecida até então.

A Babilónia estava coroada por seu zigurate, pirâmide de 90m de altura, truncada, em andares escalonados. Em sua cúspide, o templo de Marduc afirmava a soberania de Deus sobre Babilónia ao mesmo tempo que a glória de reinar em tão grande cidade. Esta torre era para os babilónios a imagem do mundo. Dava à cidade a impressão de ser, como os antigos gostavam de dizer, o meio do mundo. Não se lhe dava o nome de E-temen-anki, isto é, a pedra fundamental do céu e da terra?

Babilónia, porém, atraiu as imprecações mais violentas da Bíblia, as expressões de ódio e horror mais ruidosas dos livros sagrados (Is 12 e 21; Jr 50 e 51). Foram resumidas, de certa forma, na célebre visão do Apocalipse de são João (caps. 17 e 18).

Nas palavras apaixonadas dos profetas podemos ver a expressão dos desejos de liberdade e de vingança dos vencidos, transformados em escravos da grande cidade cuja riqueza, não o esqueçamos, acumulou-se graças ao sangue e suor de todos eles. Devemos situar-nos nesse contexto para compreender, por exemplo, estas palavras de Jeremias: "E fazer com que Babilónia e todos os habitantes da Caidéia paguem por todo o dano que fizeram em Sião, diante de nossos olhos — oráculo de Javé" (Jr 51,24). Mas a doutrina dos profetas não se reduz a sentimentos tão simples e elementares.

Babilónia merece a cólera de Deus pelo que é em si. Por ser a mulher "ébria do sangue dos santos" (Ap 17,6). Por ser, independentemente das perseguições, "a mãe das rameiras e das abominações da terra" (Ap 17,5).

Babilónia é para são João como a encarnação da idolatria. Antro de prostituição é idolatria. De fato, a história »go desmente os juízos da Bíblia. Aquela grande metrópole foi edificada para glorificar um ídolo, Marduc, o deus de Babilónia, isto é, para glorificar o que os homens colocam sob as aparências dos ídolos. Em um texto descoberto nas ruínas, o rei Nabopolassar, reconstrutor da cidade, diz: "Por Marduc, teeu senhor, dobrei minha cerviz, despojei-me de minhas vestes, insígnia de minha dignidade real, e levei sobre minha cabeça tijolos e terra". Babilónia foi a cidade dos 53 templos e dos 1.300 altares, a cidade das grandes procissões e das grandes liturgias, como aquela procissão do ano novo, espécie de grande mitologia encenada que tão profundamente influenciou as religiões antigas e da qual encontramos certos ecos no saltério.

O horror sagrado que Babilónia suscita entre os profetas de Israel é simbolizado no episódio que os redatores do livro da lei colocaram no término da história das origens, antes da vocação de Abraão (Gn 11,1-9). Não há dúvida de que a famosa "torre de Babel" é E-temen-anki, a pirâmide descoberta em meio às ruínas e que a cidade, da qual fala Gn 11, é esta Babilónia histórica. A tradição à qual o Génesis se refere se relaciona com as supostas origens de Babilónia. O autor sagrado interpreta-a de tal forma que a construção da grande metrópole mesopotâmica não é outra coisa que o pecado primordial dos homens antes de sua dispersão pelo mundo. O cosmopolitismo da Babilónia não é senão resto de gigantesco pecado, o de dominar a humanidade inteira.

O pecado que o Génesis estigmatiza não é o de ter construído grande torre que chega até o céu. Construir uma torre que chegue até o céu é figura de estilo oriental para expressar torre alta. É uma qualidade que os babilónios atribuíam a E-temen-anki. O pecado dos homens foi construir a cidade e a torre, construir a Babilónia histórica. Onde está o pecado? O autor não o diz. Parece supor que para o leitor não era necessário insistir. Pelo contexto bíblico, podemos pensar que os israelitas viram nessa metrópole cosmopolita, ao mesmo tempo que uma afirmação de orgulho humano, uma manifestação de confiança em si mesmos, de segurança [§] até de arrogância, e também uma vontade de dominar o

gênero humano, de modelá-lo, de fazê-lo trabalhar, de pô-lo a serviço da afirmação orgulhosa de um poder.

De fato, em muitos lugares da Bíblia, edificar uma cidade é pecado de desconfiança em Deus e de confiança em si (cf. Dt 28,52; Jó 6,20; Pr 21,22; Is 23; Ez 26). Há algo na cidade que faz do homem um ególatra e o insensibiliza com respeito a Deus.

Nestas condições já não nos estranha que outra tradução bíblica atribua a fundação da primeira cidade a Caim, o inventor do crime. Como se a ideia de construir uma cidade só pudesse sair de um homem que foge da presença de Deus e do ressentimento dos homens: para refugiar-se atrás das muralhas, era preciso ter necessidade de fugir de Deus e dos homens.

Também não nos causa estranheza que na história dos patriarcas, Sodoma e Gomorra encarnem a corrupção, enquanto os nômades Abraão e Ló são os únicos que permanecem fiéis.

Mais tarde, quando os israelitas se dispõem a entrar em Canaã, Deus os adverte de que devem destruir todas as cidades dos pagãos, como se as cidades transpirassem paganismo até nos muros. É o que parece dizer a lenda deuteronomica da conquista.

O mal das cidades não está apenas na idolatria nelas praticada. A idolatria revela estado de espírito mais profundo. Parece haver, na cidade em si, algo incompatível com o Deus de Israel. Babilónia, com efeito, não passa de protótipo de cidade vista pela Bíblia. As outras cidades da antiguidade são tratadas com a mesma severidade. É como se o pecado fosse a auto-suficiência, o voltar-se sobre si mesmo, a afirmação orgulhosa de si, o que constitui a essência do pecado, e ainda o desprezo pelo próximo, que nasce da própria confiança; a exploração dos outros, que se funda no voltar-se sobre si. Por isso a Bíblia denuncia justamente aquilo de que as cidades se vangloriam: sua força, sua riqueza, seu domínio.

d) *O equívoco de Jerusalém*

Dada a mentalidade que acabamos de recordar, não é estranho ver os mais antigos profetas indignados de que o

próprio povo de Deus quisesse construir cidades. "Esquece {^•ael aquele que o fez, edifica palácios; Judá multiplica as cidades fortes. Eu, porém, porei fogo às suas cidades, que devorará seus castelos" (Os 8,14). É uma traição da parte de Israel, é "esquecer a Deus".

Agora, porém, surge o problema: como entender a atitude da Bíblia para com Jerusalém? Não é a contradição de tudo o que acabamos de ver? A questão é importante, porque precisamente a conduta de Israel para com Jerusalém revelará a singularidade de sua vocação e de seu modo de relacioná-la

A hostilidade de Israel não é tão simples como os textos precedentes poderiam dar a entender. Sua negação das cidades não é tão total. Junto a tradições radicais há outras que justificam, por exemplo, a ocupação das cidades cananéias pelos hebreus (Nm 32; Is 1,26). O redator do Gênesis coloca antes do episódio da torre de Babel um texto do documento sacerdotal, que é uma árvore genealógica das nações; nele a fundação das primeiras cidades e especialmente de Babilônia é atribuída a Nemrod. Não se preocupa, por outro lado, em harmonizar esse relato (Gn 10,10) com o capítulo seguinte.

Para os profetas, Jerusalém não foi nunca cidade santa, morada de Deus, o pedestal de Javé, como Babilônia era a cidade santa dedicada a Marduc.

Em primeiro lugar Jerusalém não é fundação divina, no sentido em que os pagãos pensavam de suas cidades. Os profetas não nos falam de fatos maravilhosos na fundação de Jerusalém, nem de inspiração divina, nem de nenhum sinal providencial. Ao contrário, enfatizam o ter sido originariamente pagã. Era a cidade dos jebuseus, quando os israelitas chegaram à Palestina e manteve durante muito tempo sua independência, enquanto os hebreus ocupavam a região.

A cidade foi conquistada por Davi não milagrosamente, mas graças à astúcia de seus guerreiros, e não em nome de Israel e de Javé, mas em seu próprio nome, como chefe de exército. Davi fê-la sua praça forte, residência de sua família. Quando mais tarde as tribos do Sul e do Norte unidas fizeram-no rei, ele fez de Jerusalém a capital de seu Estado, ao mesmo tempo que a residência da dinastia. Durante a época monárquica, Jerusalém será essencialmente cidade do rei, não

cidade da aliança. Esta não se incorporou a nenhuma cidade. Israel não se encarnará numa cidade. A cidade de Jerusalém integrou-se à aliança na mesma medida que a dinastia de Davi. Não como cidade de Israel, mas como cidade de Davi e das promessas davídicas.

Com a transladação da arca de Silo a Jerusalém, Davi fez de sua cidade e da capital de seu Estado o centro religioso, de fato, da anfictionia, o centro das tradições da aliança. Buscava, assim, reforçar sua dinastia, esperando que parte do prestígio da arca da aliança redundasse na cidade onde de fato se encontrasse. O vínculo entre Jerusalém e a aliança de Israel não era menos acidental. Assim o compreenderam as tribos e, por isso, aceitaram sua transladação. Não pretendiam, dessa forma, transformar Jerusalém em cidade santa, nem com ela identificar a realidade religiosa de Israel. Isto pareceu claro após a morte de Salomão, quando as tribos do Norte se separaram da dinastia de Davi e de seu Estado.

Estas tribos continuaram reconhecendo a aliança, cuja sede estava acidentalmente em Jerusalém, sem fazer sua a própria cidade, nem seu rei. O templo se havia tornado sagrado, não a cidade.

Efetivamente, sob Salomão, o templo substituiu a arca e herdou funções com respeito à aliança. O templo não santificou a cidade. O templo era de Deus; e a cidade, do rei. A cidade estaria fora do templo. Não se fez cidade sagrada. Israel não se identificou com a cidade de Jerusalém. Foi assim que sobreviveu à mina da cidade. O povo de Deus não necessitava de cidade para viver. Era essencialmente uma comunidade nascida ao redor da lei, das tradições de Moisés e dos profetas.

Durante o exílio, começou Jerusalém a representar e a encarnar as esperanças de Israel. A "promessa" dos profetas tomou a forma de retorno e de reconstrução. Como sempre, as esperanças de Israel se mesclaram com esperanças mais imediatas. Os israelitas viram o futuro da aliança sob a forma de restabelecimento de Jerusalém. Entraram, de fato, em Jerusalém e a cidade foi reconstruída. Distinguiram entre a cidade material — como anteriormente não identificada com Israel — e a verdadeira Jerusalém, idêntica à promessa, verdadeira morada divina. A Jerusalém de que nos falam os

profetas após o exílio não é a Jerusalém sensível, visível; é uma cidade projetada para o futuro.

Após o exílio, é verdade, a Jerusalém temporal transformou-se cada vez mais em uma espécie de metrópole religiosa, centro de peregrinação dos israelitas dispersos, centro de uma comunidade religiosa, de um islã judeu, de uma espécie de né-igreja. Transformou-se em espécie de cidade santa, porém em cidade santa no sentido da fenomenologia religiosa. Não se identifica com a aliança, exceto na crença superficial das massas. À medida que os judeus, depois do exílio, se transformaram em uma das "religiões" do mundo persa ou helénico e fizeram de Jerusalém a cidade de sua "religião", distanciaram-se do espírito da verdadeira aliança. Este sentimento religioso que os judeus após o exílio professam a Jerusalém, já não representa o verdadeiro espírito profético. Vemos, por exemplo, como os monges de Qumrã não o compartilham. Para os verdadeiros filhos da aliança, a verdadeira Jerusalém é a do futuro. A verdadeira morada de Deus não é esta cidade reconst-uída por Neemías e Esdras, menos ainda a reconstruída por Herodes.

e) *Os pecados de Jerusalém*

A atitude dos profetas vai além desta simples negatividade de indiferença à realidade material de Jerusalém. Chega a julgá-la tão severamente como as cidades pagãs. Sequer, a seus olhos, está livre dos pecados de Babilónia.

Jesus diz: "Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os mensageiros" (Mt 23,37), e nisso não faz mais que repetir o que disseram os profetas. No Apocalipse, são João identifica a Jerusalém que mata os profetas com Babilónia, a grande cidade que encarna os vícios de Sodoma e do Egito. Também ele se inspira no Antigo Testamento (Ap 11,8)..

Nos tempos de Ezequias a cidade foi protegida, contra toda esperança, de invasor terrível. Nasceu^então, um mito de inexpugnabilidade (2Rs 18s; Is 36s). Os habitantes de Jerusalém puseram a confiança em sua cidade, em lugar de pô-la em Deus. Jeremias denunciou o mito, como forma típica de voltar ao paganismo. Para os profetas, Jerusalém é outra Sodoma. Merece as mesmas acusações que Babilónia, porque

comete os mesmos pecados das cidades pagãs. Jeremias anuncia a destruição de Jerusalém e adverte seus habitantes de que têm que interpretá-la como castigo de Deus. A perseguição, cuja vítima em Jerusalém foi Jeremias, só conseguiu o antagonismo entre a tradição profética, sempre fiel à aliança, e a cidade dos reis de Judá: ela popularizou o tema da perseguição dos profetas em Jerusalém.

Talvez possamos dizer que Jerusalém é apenas representação de Israel e que os profetas denunciavam os pecados do povo, metonimicamente designado por sua capital. Os profetas não queriam mal à cidade como tal. Afirmá-lo não seria exato, absolutamente. Jerusalém não se identifica com o povo da aliança. Sequer Jesus anunciará o fim de Israel e de sua aliança. Os profetas atacam o que se introduziu em Israel e o separa de sua verdadeira missão. A destruição de Jerusalém, segundo eles, não significa o distanciamento, por parte de Deus, de seu povo e de sua aliança, porém o castigo e correção do povo no que encarna seu pecado. É na cidade que triunfam a idolatria, o orgulho, a opressão dos pobres.

Para os profetas, os israelitas, adotando a vida urbana, assimilam o espírito do paganismo. Com a forma veio o espírito. É como se o espírito das cidades obstaculizasse o espírito da aliança. Em Jerusalém, como em Babilônia, há uma opacidade, uma impermeabilidade para a manifestação de Deus.

2. A afirmação: a cidade pagã

O que havia, pois, nas cidades contemporâneas da Bíblia, para suscitar a tal ponto a cólera dos profetas, a cólera de Deus? Por que os profetas não se contentaram em corrigir os defeitos, fazer sugestões às autoridades municipais para melhorar a situação, reformar os abusos e chegar, assim, por uma evolução progressiva, a fazer as cidades tal como Deus as quer? Não teria sido isso mais "cristão"?

Será que nos damos conta de que os oráculos dos profetas seriam hoje aplicados a Nova Iorque, Paris ou Madri? Não diríamos que eram exagerados, inspirados pela paixão ou incompreensão de espírito? Por que, pois, a voz dos profetas

anunciou as cidades ao ponto de parecer tomar partido por Crinas retrógradas da civilização humana, pela vida nómade ou seminómade?

a) *A. dialética da comunhão*

O problema da cidade parece ser o da comunhão humana. Os homens são chamados a viver juntos. Não se desenvolvem sozinhos, não se bastam, apesar de quase todos os animais o fazerem. Porém qual será o modo de vida em comum dos homens? Como colocar juntos corpos que estão situados no espaço e no tempo, que ocupam certo espaço e certo tempo? Não basta falar de sociedade. A sociedade é uma abstração. A sociedade não existe. Não há nada mais, além de corpos que estão situados a determinada distância uns dos outros, com «certa possibilidade material de tocar-se, de transmitir sinais, dotados de relações de simultaneidade ou de sucessão.

Concretamente, não existe "sociedade". Existem casas, habitantes, povoações, fazendas, cidades, oásis, etc. A comunhão humana não é problema abstrato. Não se trata de juntar fatores, e sim corpos. Porém, entre todas as formas de comunhão, há uma que atrai a atenção, uma da qual a Bíblia nos fala com insistência especial: é a cidade.

É verdade que na história da humanidade a cidade é fenómeno muito recente. Na escala da paleontologia acaba de chegar, há seis ou sete mil anos. E, entretanto, tem significação fundamental. Não é um dos acidentes inumeráveis escalonados ao longo do curso da humanidade.

Por que a cidade foi inventada tão tarde? Tudo sucedeu como se a humanidade tivesse estado preocupada durante milhares, centenas de milhares de anos, com o preceito que o Génesis atribui a Deus no último dia da criação: cresci e multiplicai-vos e enchei a terra e submetei-a. Os homens pensaram no futuro e no progresso em termos de conquistas de novas terras. Podemos dizer que a tarefa de encher a terra está quase acabada. Entretanto, não o está formalmente em algumas regiões, como o Brasil, a Ásia Central ou também o Canadá. Como fator dinâmico da humanidade, acabamos de sair da época em que a conquista representava o elemento mais importante. O problema da comunhão seguia o da

dispersão. As mesmas cidades tiveram durante muito tempo a missão história de ser bases de operação de conquista, depósitos, polvorins, metrópoles para as colonizações distantes. Hoje, esta finalidade praticamente não existe. Por esta razão, os problemas de comunhão humana vão se colocar em primeiro plano e vão começar a transformar-se em problemas conscientes. É neste momento que o sentido da cidade vai aparecer em toda a sua pureza. Uma vez livre das funções que a subordinaram à conquista, a cidade deverá ser estudada em função de si mesma, em função de seu problema próprio. E este problema próprio é o da comunhão: como relacionar os corpos dos homens de tal forma que a humanidade possa desenvolver-se a partir de sua comunhão?

Teremos que renunciar a certo número de mitos que fizeram nossos antepassados viverem durante séculos e os levaram a conquistar o espaço: os mitos do império, do herói conquistador, das cruzadas, do descobrimento do novo mundo, do Eldorado, das ilhas longínquas, da procura do Santo Graal, do "Oeste", dos pioneiros, dos bandeirantes do Brasil...

Pois, como Teilhard de Chardin mostrou, hoje não podemos duvidar do sentido da evolução humana. Hoje devemos organizar a "convivência" humana, mais do que encher a terra. Com a era das cidades, a humanidade entra na fase final de sua evolução, comece de sua verdadeira história.

Nesta evolução, porém, qual pode ser o sentido do protesto bíblico? Não é indiferente que a história de Israel se tenha colocado precisamente no começo da urbanização, numa época em que ninguém teria podido suspeitar do que esse fenômeno representaria para o futuro da humanidade. Não vejamos, tampouco, nas palavras dos profetas, os lamentos dos sobreviventes de uma civilização atrasada diante das primeiras vitórias de uma civilização nova. Trata-se de uma advertência, de um sinal de alarme. Precisamente porque as cidades iriam conhecer tal futuro, era necessário denunciá-las. Se os profetas as acusam, não é porque julguem sua civilização inferior. É como se tivessem a intuição do futuro, como se tivessem adivinhado os sortilégios das cidades futuras e toda a desumanidade que podiam acumular.

Tudo ocorreu como se os profetas houvessem tido desde as primeiras experiências urbanas a missão de dizer: cuidado,

as cidades não são o que prometem. Não são a comunhão humana. Os profetas viram também que sequer se tratava de colocar bons israelitas em lugar dos maus pagãos, a fim de purificar a cidade ou fazê-la inocente. A cidade se encarrega **Ag** contaminar seus habitantes. Mesmo com a lei de Moisés, **não** há modo de fazer uma cidade que responda à necessidade **de** comunhão humana. Só Deus tem o segredo da comunhão humana, e este segredo ele o revelou aos profetas de Israel de modo negativo.

Frente à cidade que começa a surgir, Israel tem a missão de construir e dar testemunho de outra forma de "convivência" humana. Em primeiro lugar, apresenta-se sob a forma da comunidade da aliança, uma forma de "anfíctonia", totalmente diferente das formas conhecidas na Grécia antiga. A comunidade de Israel é um reagrupamento de tribos, não de cidades ou povoações, de estados ou províncias, mas ao redor de mensagem e de sentimento de pertença à história comum. Uma mensagem recebida de Deus e uma missão no mundo, a de guardar o nome de Deus e a promessa. Esta comunidade se manifesta por meio de reuniões, lembranças transmitidas fielmente, costumes religiosos, sociais, morais, que se referem **ao** conjunto da vida.

O Israel do Antigo Testamento leva vida comum, regida por fatores tomados de princípios materiais só de maneira muito elementar: a terra da Palestina, da qual prescindirão, por outra parte, os judeus da diáspora. A vida comum de Israel não é a resultante de relações económicas, de estratificações da sociedade rural e urbana. Supera esses fatores.

Israel é um povo. Um povo não é uma comunidade •concreta, é fenómeno natural, resultante de fatores espontâneos. Os povos são, sem dúvida, o resultado de múltiplos atos livres. Mas quando se apresentam aos indivíduos, só lhes pedem a submissão ao passado. Apresentam-se como conjuntos de determinismos. Entretanto, Israel é mais do que isso. É comunidade que se refaz a cada dia pela fidelidade consciente s. voluntária de seus membros. Não basta nascer israelita. Deve-se ratificar este nascimento por adesão pessoal à aliança por aceitação da mensagem e da missão, por submissão à lei - Os outros povos não têm nada parecido.

O *qahal* é para Israel o modo segundo o qual realiza-se a comunhão dos homens. Israel persegue essa tentativa surpreendente de organizar a vida dos homens em comum a partir de simples palavra, sem construir civilização material original e acima das diferenças materiais. Criam uma comunidade que prescinde da percepção imediata. Os laços que os israelitas sentem entre si no *qahal* são resultantes de capacidade de ver mais além do fenómeno.

O *qahal* é quase-igreja. Ou melhor, podemos compará-lo a esse meio ambiente social que às vezes os fiéis das igrejas cristãs estabeleceram entre si, com esse "gueto", como foi chamado, dando a essa palavra sentido pejorativo, que o *qahal* não possui. Trata-se de algo que substitui a cidade como elemento ambiental de vida. No Antigo Testamento o *qahal*, a comunidade, é a forma de vida comum, que ao mesmo tempo testemunha contra a cidade. Comunidade de esperança, frente a uma comunidade de riquezas, tão enganadora; comunidade fraternal, frente a uma comunidade de antagonismos.

Depois do exílio, o verdadeiro carácter de Israel apareceu mais claro do que antes. As monarquias semeavam a confusão. Quando Israel deixou de ser Estado, apareceram mais claramente os verdadeiros laços de sua vida comum. O povo de Deus deixou de fixar sua atenção nos fenómenos da vida política, social ou económica. Deixou-os sob a direção de outros povos, para atender apenas ao que constituía a originalidade de sua comunidade.

Entretanto, o povo de Israel do Antigo Testamento não se transforma em igreja. Nunca foi uma comunidade baseada em puro compromisso voluntário. Não nasceu para isso. Os prosélitos nunca foram admitidos de pleno direito. Além do mais, o vínculo com a terra da Palestina ou a associação em forma de guetos nas cidades dos pagãos fez com que a comunidade de Israel continuasse a ser sempre meio ambiente de vida completo, excluindo toda participação em outros meios.

Qual era a missão da comunidade de Israel? Era propor uma fórmula de substituição da cidade a título definitivo? De forma alguma. A vida comum de Israel foi, antes de tudo, protesto contra a sociedade, contra a vida comunitária dos

pagãos e principalmente contra as cidades pagãs. Foi negação. Não podia pretender ser solução universal para o problema da comunhão humana. Devia fazer calar os atrativos da cidade pagã para preparar o advento da solução divina.

Examinemos, porém, a cidade pagã. Como a Bíblia a apresenta? Esta apresentação corresponde ao que os documentos históricos nos dizem das antigas cidades do Oriente, ao que a história ou a experiência nos ensinam sobre as cidades pagãs de todos os tempos?

b) *As cidades pagãs segundo a Bíblia*

Voltemos ao texto fundamental nesta matéria, o episódio chamado de torre de Babel (Gn 11,1-9): "Depois disseram:

Vinde, edifiquemos uma cidade e uma torre com o ápice nos céus (isto é, uma cidade com um zigurate) e nos tornemos famosos e não sejamos dispersos sobre a terra. Javé desceu para ver a cidade e a torre que haviam construído, e disse Javé:

Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua, e este é o começo de sua obra. Agora, nada que se proponham lhes será impossível. Vinde, pois, desçamos e, uma vez ali, confundamos sua linguagem, para que cada um não entenda a do seu próximo. E Javé os dispersou dali por toda a face da terra e deixaram de edificar a cidade. Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, porque foi lá que Javé confundiu a linguagem de todo o mundo" (11,4-9).

Separemos os elementos que parecem representar só tradições folclóricas, para reter os que parecem ter sido conservados pelos últimos redatores do livro da lei. Podemos indicar o seguinte:

Em primeiro lugar, esse episódio só pode ser corretamente compreendido se o colocarmos diante da visão da nova Jerusalém de São João no Apocalipse. Com efeito, é o episódio sobre o qual gira a história da humanidade e a história de Israel, ou melhor, a história que começa com Abraão e acaba com a nova Jerusalém. Podemos dizer que, na perspectiva bíblica, o que começa com Abraão é a resposta de Deus ao problema que os homens quiseram resolver em Babel. Os homens de todas as nações (Gn 10), que tentaram formar a unidade, mas em vão. Nós os encontramos no final da história

bíblica: "depois olhei e havia multidão imensa, que ninguém poderia contar, de todas as nações, raças, povos e línguas, em pé diante do trono e do Cordeiro" (Ap 7,9).

A humanidade está feita para a unidade. Tem por missão e fim último o reunir-se. O pecado de Babel não foi, pois, o ter querido a unidade da humanidade, já que esse é o desígnio do criador. O pecado consistiu em querer construir uma cidade como Babilónia, para realizar o projeto de comunhão humana, em crer que Babilónia era a verdadeira solução da humanidade.

Além disso, não se deve acusar a cidade como tal, posto que o próprio Deus finalmente fundou uma cidade. A Bíblia acusa a cidade tal como os pagãos não puderam não fazê-la.

A construção da cidade não terminou. Os homens não puderam entender-se. A que, pois, atribuir seu fracasso? O Génesis apresenta Deus como o autor da interrupção dos trabalhos e da divisão dos homens. Como isso deve ser entendido? Devemos recorrer a uma espécie de zelo divino preocupado em ver os homens conseguirem por si mesmos as obras que Deus se reserva? O zelo divino não opera assim. Em geral, a Bíblia, como os antigos, atribui as consequências das ações humanas a uma intervenção divina. É um modo de dizer que as ações humanas não são gratuitas, que produzem fruto, bom ou mau. Por conseguinte, o homem deve reconhecer os frutos de sua ação e tirar as consequências. Se Deus interrompeu a construção de Babel, isso significa que a obra começara em condições tais que leva em si as causas de seu fracasso. O que Deus faz aqui, segundo o desafio bíblico, é simplesmente mostrar a realidade. A missão de reunir os homens e fazê-los viver em comunidade superava a capacidade dos homens. Esse é o término aonde Deus quer conduzir os homens. Neste sentido, construir a cidade não é pura utopia. É presunção. É querer fazer sem Deus, fora da economia divina, o que Deus quer levar a cabo como o acabamento de uma história.

Mais ainda. Para o autor da Bíblia, a interrupção da construção foi um benefício. Somos tentados a interpretar o acontecimento como se Deus tivesse impedido a realização de obra grandiosa de civilização. Para os Israelitas que conheceram Babilónia de perto e foram vítimas de sua grandeza e escravos explorados pelos grandes da cidade, esta imagem de vingança

divina, de um Deus que interrompe as obras, era uma imagem **de** libertação e justiça. Deus dispersou os homens por com-naixão, quando viu como procediam na realização da comunhão, como em nome da comunhão esmagavam o homem e corno levantavam ídolos para justificar a opressão, o crime e g injustiça,

Como conclusão das lições do episódio de Babilónia e de seu zigurate, diremos que o projeto de cidade empreendida pelos homens fica inacabado porque o modo de realizá-lo introduz na obra fermentos de destruição, que impedem que seja levado a bom termo. Os homens se dispersam porque esse é o único meio de escapar ao peso que os esmaga.

Ademais, bem poderia ser que no século XX pudéssemos assistir a uma espécie de realização histórica do arquétipo de Babel. As megaiópoles modernas desenvolvem-se de modo tão anárquico que já em vários lugares, por exemplo, nos Estados Unidos, se manifesta um fenómeno de "ex-urbani-zação". Todos os que podem fogem das grandes cidades e constróem casas distantes do ruído, da aglomeração, do nervosismo das cidades. É como uma demonstração de que as cidades não podem manter os homens que atraíram. Trata-os tão mal que não encontram outra solução senão partir. Não é isso que queria dar-nos a entender o autor inspirado, como se a pouca experiência que se tinha então da vida urbana tivesse bastado para perceber os sinais de corrupção que os homens introduzem em sua obra?

Deus interveio, pois, para pôr modelo novo de vida comum diante do fracasso humano, para que da dialética assim estabelecida pudesse surgir em seguida a verdadeira solução.

Parece que essa interpretação do Gn 11,1-9 proporciona um marco que permite reagrupar as acusações dos profetas contra as cidades.

A primeira coisa que escandaliza os profetas é a arrogância, a presunção, a ostentação de riqueza e de poder.

Porque se as cidades pagãs atraem os homens, fazem-no para escravizá-los. Israel se lembrará sempre de sua permanência no Egito, de quando o faraó obrigou os filhos de Jacó, àqueles nómades, a trabalhos forçados para construir as idades que proclamariam seu poder. O Êxodo diz: "Puseram,

pois, capatazes aos Israelitas para oprimi-los com duros trabalhos; e assim edificaram para o faraó as cidades-armazéns de Pitom e de Ramsés" (Ex 1, 11). As cidades antigas, que nos impressionam por suas ruínas, edificaram-se graças a duros trabalhos de milhares de escravos, às vezes centenas de milhares, como essas residências dos faraós, das quais só nos restam os cemitérios reais, as pirâmides.

Não acusamos só o paganismo antigo. As cidades industriais modernas não atraíram a mão-de-obra para reduzi-la mais facilmente à escravidão? Os arranha-céus não foram construídos por operários que moram em tugúrios? As metrópoles modernas constróem-se graças a trabalhos forçados de milhares de operários necessitados, obrigados a aceitar condições de vida, sem esperança de libertar-se algum dia de sua escravidão. Quando nossas grandes cidades mostram sua riqueza e sua grandeza, ocultam, por sua vez, e com muita frequência, misérias merecedoras de que se apliquem a elas as acusações vingadoras dos profetas.

c) As cidades e a história

A história e a arqueologia não desmentem o retrato que os profetas fazem das cidades. Dizem-nos, em primeiro lugar, que as cidades foram antes de tudo concentrações de riquezas. Junto às povoações que vivem diariamente de uma economia de subsistência, as cidades armazenam víveres e vivem de provisões armazenadas. As cidades não produzem, por outro lado, tudo o que armazenam e consomem. Absorvem os produtos dos campos. Todo mundo trabalha para elas. A atividade típica das primeiras cidades é o intercâmbio de mercadorias e serviços. O comerciante foi a personagem que deixou pegadas na sociedade urbana.

As cidades nasceram no momento em que se pôde conceber o comércio. As povoações transformaram-se em cidades quando certo número de habitantes pôde dedicar-se a outras atividades além das impostas pela subsistência.

As cidades nasceram dos excedentes agrícolas, fruto das condições mais favoráveis ou das melhores técnicas. Ao se produzirem objetos de luxo surgiram necessidades novas, e, para atender a essas, nasceram profissões novas. A sociedade

urbana começou a diversificar-se. A cidade transformou-se em centro de armazenamento desses novos produtos e em centro comercial. Assim apareceram as primeiras aglomerações urbanas na Suméria e, mais tarde, em toda a Mesopotâmia:

Eridu, Larsa, Lagas, Uruk, Nipur, Surupak e Kis, Gender, Nasr, Esnuna, Mari...

Formaram-se outras cidades no Egito e no vale do Indo. Todas as primeiras cidades foram construídas em planícies aluvionais férteis, com possibilidade de grandes colheitas, e ao mesmo tempo longe de matérias-primas, isto é, em ambiente que sugeria intercâmbios de produtos agrícolas por produtos de matérias-primas — madeira, pedra, metais — extraídos de montanhas mais pobres.

A riqueza acumulada nas cidades da antiguidade poderia ser ainda hoje impressionante. Ur chegou à cidade no 5º milênio. Foi uma grande metrópole do Antigo Oriente, junto ao golfo Pérsico. Deve ter alcançado 30.000 habitantes no 4º milênio, mas pôde chegar aos 100.000 no ano 2500. Babilónia teria 150.000 sob os sucessores de Hamurábi, e mais de 300.000 nos tempos de Nabucodonosor. Mênfis e Nínive foram cidades parecidas. Posteriormente, a antiguidade conta com cidades ainda mais importantes. Selêucia, que substituiu Babilónia após a morte de Alexandre, pôde contar com 600.000 habitantes.

Pataliputra, no vale do Indo, deve ter alcançado meio milhão, quatro ou cinco séculos a.C. Siracusa, fundada pelos gregos, excedeu rapidamente todas as cidades da mãe-pátria, Com seus 400.000 habitantes, seu tirano, Dionísio I, fê-la a maior cidade do Mediterrâneo no início do século IV. Cartago não superou, sem dúvida, os 300.000. Mas Alexandria deve ter chegado perto dos 700.000 no começo da era cristã, sendo superada apenas por Roma com mais de um milhão, no tempo dos imperadores, segundo se calcula.

Desde sua aparição, as cidades se apresentaram como verdadeira metamorfose da humanidade, como um passo adiante que implicará mutação. De repente, a revolução urbana liberou energias milenárias insuspeitadas. E foi verdadeiramente necessário que a cidade aparecesse aos olhos de seus habitantes como um grande progresso, para que seus habitantes se submetessem aos sofrimentos e às humilhações

que lhes exigia. Pois, desde o princípio, a cidade apareceu marcada por contradição. Portadora das maiores esperanças, converteu-se em instrumento de opressão. As energias humanas que liberou foram confiscadas pelos mais fortes e violentos, que deixaram aos vencidos apenas as migalhas do festim.

A cidade pagã é, assim mesmo, profundamente religiosa. Pêlos restos dos templos que temos encontrado, podemos comprovar que a duração não foi a mesma em todas as partes. Foi, por exemplo, maior nas cidades da Suméria do que no norte da Mesopotâmia, mas foi grande em todas as partes. Algumas cidades parecem ter sido apenas dependências dos templos, como as cidades sumérias, ou algumas cidades maias, ou Tiauhanaco na alta meseta boliviana, antigamente às margens do lago Titicaca. São casos extremos. Mas quantas cidades antigas dominadas pela construção gigantesca e impotente de seus templos! Temos recordado muitas vezes os zigurates da Mesopotâmia. Entretanto, todas as civilizações antigas apresentam fenômenos semelhantes. Tal é o caso da extraordinária cidade de Teotihuacán, na meseta central do México, metrópole que alcançou ao longo de sua idade clássica, do séc. I a.C. ao século XII d.C. 100.000 habitantes, antes de extinguir-se misteriosamente. Era coroada por dois templos colocados no alto das pirâmides do sol (63 m) e da lua (42m). Com o templo de Quetzalcoati e os santuários secundários, se havia feito da cidade um lugar de culto. Pode-se dizer que a cidade inteira estava a serviço dos templos. Os artesãos os adornavam, os comerciantes lhes ministravam os recursos da região e os funcionários desempenhavam as funções sagradas. O clero era ali, como quase sempre nas cidades pagãs, muito numeroso e privilegiado em todos os aspectos.

Se a vida religiosa desempenhava papel primordial no sistema económico das cidades antigas, ao lado da vida de palácio e em conexão com ela, sua função cultural não era menos importante. As grandes liturgias coincidiam com as grandes festas da cidade. Possuímos documentos sobretudo da festa de ano novo na Babilónia.

Seu cerimonial manifesta claramente que a estrutura da cidade estava planejada em função das procissões anuais: a grande avenida tem apenas o sentido de permitir a procissão.

Foi Teotihuacán o urbanismo era também, antes de tudo, Htúrgico: a grande avenida de 2 km de comprimento e de 45 m de largura é uma digna réplica da grande avenida de Babilónia. Estas grandes vias processionais eram maravilhas artísticas. A de Teotihuacán estava costeadada por paredes cobertas de esculturas e pinturas. A de Babilónia, de 23 m de largura, estava pavimentada com grandes lajes; entre a fortaleza e a porta de Istar estava guarnecida por paredes esmaltadas de azul de 7 m de altura, em que brilhavam rosáceas amarelas e também 120 leões distanciados 2 m um dos outros.

A cidade antiga não é, entretanto, somente lugar de vida religiosa intensa. É realidade sagrada em si mesma. Está envolta em mito. Por isso, as liturgias não são atos religiosos *na* cidade; são atos *cia* cidade, expressão de sua vida.

Na origem das cidades há, geralmente, segundo as lendas de fundação, feitos sobrenaturais. Não se funda uma cidade sem consultar os oráculos. É necessário, pois, que nasça da vontade dos deuses. Quanto à fundação em si mesma, é uma consagração. Traçar seus limites é ato sagrado: o *sulcus primigeniis*. Em Roma se conserva a lembrança da cerimónia, na qual Rômulo traçou com o arado o sulco que definia os limites da cidade.

Na realidade, a fundação da cidade faz parte do mito da criação do mundo. No poema babilónico da criação, a obra de Marduc termina com a fundação da Babilónia, a construção do E-sag-il, e o estabelecimento da festa anual de comemoração.

A cidade é, em si, imagem do mundo, um cosmos pequeno;

está situada no centro do mundo. O templo é, também ele, imagem do mundo, o que basta para explicar seu lugar na cidade; em Babilónia os sete andares de Etemen-anki representam os sete planetas; a pirâmide truncada é a montanha sobre a qual descansa o universo.

Graças ao mito, os habitantes das cidades se consideram integrados na vida, nos ritos e nos mistérios do cosmos por sua participação na vida da cidade. Sua vida urbana tem sentido. A religião é o estratagema pelo qual os habitantes chegam a identificar-se com a cidade. Tal é, por exemplo, o mistério da *Roma quadrata* a Roma dividida em quatro partes. Quando o adivinho instalado em sua sede dirige seu bastão para o

horizonte, divide ao mesmo tempo o universo em quatro partes, duas diante de si e duas atrás, a direita e a esquerda, a da frente e a de trás. As quatro partes de Roma correspondem as quatro partes do céu; Roma é a imagem do céu.

Como *imago mundi* a cidade dos pagãos está mitificada:

é o paraíso, o espaço sagrado, o lugar da hierofania, lugar reservado, consagrado. Podem-se-lhe aplicar todos os temas do templo. Na realidade, a cidade pagã é como um templo. Fora de seus muros está o espaço da anarquia, dominado pelo demônio. O objetivo dos muros não é só de proteger a cidade contra os inimigos, animais selvagens, bandidos, inimigos armados. Antes, têm por fim protegê-la de todos os inimigos visíveis e invisíveis. Delimitam o espaço sagrado e protegido. Construir uma cidade é restabelecer uma cosmogonia, salvar o mundo do caos, voltar a encontrar o paraíso perdido.

Assim, para os pagãos, tomar parte na vida urbana identifica-se com salvar o mundo, equivale a participar do gesto salvífico pelo qual o deus criador faz surgir a ordem do caos. A vida urbana converte-se em liturgia e não é de estranhar que as liturgias constituam os tempos extraordinários da vida urbana. A simbiose entre "política e religião" é perfeita.

A cidade pagã é, pois, incontestavelmente religiosa. Mas, longe de justificá-la, isso é precisamente o que a acusa. Seu caráter religioso é o que mais escandaliza os profetas de Israel e o sinal mais seguro de sua depravação. Não interpretemos os protestos dos profetas como expressão de ciúmes ou despeito, como se os profetas protestassem apenas contra a personalidade dos deuses venerados pela cidade, como se os crimes dos pagãos tivessem consistido em dar a outros deuses o culto devido a Javé, como se o erro deles tivesse sido o enganar-se de destinatários. Trata-se de outra coisa muito diferente. Para os profetas foi mais abominável a conduta dos judeus para com Javé, que a dos pagãos para com seus deuses.

Para compreender até que ponto encontra-se na religião da cidade a maior corrupção, basta recordar o que foram aquelas cidades no concreto da vida humana e ver que todo o aparato religioso procurava tomar sagrado, intocável, imutável, aquele sistema de agressão, de injustiça, de orgulho, de auto-suficiência. Tratava-se de comprometer a Deus naquela situação e de consagrar aquela mesma situação à autoridade

divina. Tratava-se de substituir o destino de Deus por deuses sem destino. Não era enganar-se sobre a pessoa ou o nome do verdadeiro Deus, mas sobre o que Deus é e sobre sua relação com o homem.

Os mitos da cidade e a religião que impõem ocultam o sentido da cidade, encobrem seu sentido de comunhão humana em lugar de dar-lhe importância. Os mitos fazem com que a cidade volte ao cosmos. Em lugar de ver o homem emergir do cosmos, atam-no a ele. O que impressiona nas cidades antigas é a importância dada aos elementos materiais, aos monumentos. Estes monumentos têm valor em si mesmos. Não servem aos homens. Os templos antigos são moradas de deuses. Não são, por exemplo, como as igrejas cristãs, antes de tudo, lugares de reunião.

Da mesma forma, as avenidas, os palácios, as muralhas. Os elementos clássicos das cidades pagãs não servem para os homens. A cidade abriga homens para servir-se deles, sem, entretanto, estar a serviço dos mesmos. E a religião permite tudo isso, ou melhor, o exige.

Até as ruínas são significativas. De Mênfis, a célebre cidade do Egito, só resta a necrópole dos reis, enorme cemitério. Das cidades sumérias restam os zigurates. Quase por todas as partes encontram-se restos de templos, palácios, muros, portas abertas nas muralhas. Porém nada ou quase nada resta dos habitantes. Não se lhes dava importância. Os deuses ignoram a pessoa humana. Os deuses impeliram a construir cidades monumentais para sua glória e não cidades residenciais para os homens. Eis aqui para onde conduziu a ignorância do verdadeiro Deus. No paganismo os povos chegam a considerar-se escravos dos deuses inventados por eles. E porque se crêem escravos, acorrentam-se e sacrificam seu trabalho para construir edifícios para seus ídolos. Além disso, posto que o rei é enviado dos deuses e está investido de seu poder, o serviço ao rei completa o serviço dos deuses. Construir palácios transforma-se em obra piedosa.

A contradição interna das cidades manifesta-se claramente no ciclo da guerra. Os cidadãos escravizados constroem torres elevadas, muros espessos, palácios esplêndidos; seguidamente os inimigos destroem tudo e tudo volta a começar. O mesmo orgulho que faz os homens escravos da glória de seus deuses

e de seus reis, fá-los lutar contra todos os seus inimigos. E assim tem início a guerra.

A religião pagã se afasta de Deus porque faz os homens crerem que sua salvação está só na força e na salvaguarda de sua cidade, e desse modo os entrega aos vencedores. Pelas liturgias que associam os cidadãos à criação mística do mundo, a religião das cidades antigas dá a impressão de que o homem pode participar da obra criadora. Basta-lhe entregar-se à cidade, pôr-se a serviço do templo e da corte. Faz-se o homem crer que, se se opusesse, cairia no caos e sua vida se desintegraria.

Convencer os homens a forjarem suas próprias cadeias não é a mais brutal das mistificações?

As cidades construídas pelas civilizações humanas estão cheias de tais mistificações. Não o teríamos reconhecido a não ser pêlos protestos dos profetas, pela negação de Israel.

Atenas, por exemplo, a cidade grega ideal, a obra mestra da antiguidade, contava na época de seu esplendor (431) com cerca de 40.000 habitantes, homens livres, contra 150.000 pessoas sem direitos civis, estrangeiros, mulheres, crianças e 100.000 escravos. Embora supondo as cifras exageradas, a proporção devia ser mais ou menos esta.

Roma mantinha centenas de milhares de parasitas, os vagabundos de seu império. Distribuía-lhes pão e jogos, na impossibilidade de dar-lhes trabalho e salário. Era um proletariado inútil, versátil, elemento constante de distúrbios e discórdias, mantido para aclamar os imperadores. Ao mesmo tempo os povos submetidos trabalhavam para manter essa massa inútil, para dar-lhes pão grátis e os jogos do circo.

A cidade, tal como era, teria continuado a apresentar-se como mescla inevitável de esperança e frustrações, de riqueza e miséria, de poder e escravidão, como fruto de uma fatalidade, se a negação profética do Antigo Testamento não a tivesse desmascarado, se não a tivesse confrontado com a imagem de uma comunhão humana, a comunidade de aliança, formada por homens que se distanciaram das cidades para tentar outra coisa. Manifestou-se, então, que o que Israel buscava no deserto era o sentido da cidade. Apresentando às nações o plano de uma comunhão de homens, de pessoas, fundamentada unicamente numa consciência comum, numa vontade

comum, Israel descobriu o fracasso da cidade. Fez ver que a cidade não poderia ter outro sentido senão realizar a comunhão humana. Isso era precisamente o que havia atraído os homens à cidade e isso continuavam esperando contra toda esperança. Pois essa esperança sempre ficava frustrada.

A negação de Israel fazia ver que a cidade necessitava de salvação. Mas Israel não a oferecia. Só oferecia um paradoxo:

a fuga, o deserto. Não era, efetivamente, a solução de Deus. A fuga só tinha por fim permitir a negação para preparar salvação futura. Não era em si um término, um fim, uma solução. Quanto à comunhão da aliança, os profetas acusaram constantemente Israel de não ser-lhe fiel. Não se pôs em prática a comunidade da aliança. A ideia das tribos reunidas fraternalmente no deserto não se realizou. Foi só uma visão profética cujo fim consistiu unicamente em fazer aparecer os defeitos das cidades construídas pelos homens e em dar a conhecer a espera de outra cidade para o futuro. Tratava-se de fazer ver o que permanece oculto na cidade pagã e constituir seu sentido único e sua justificação: a promoção da comunhão dos homens.

3. O fim da dialética: a superação da cidade

Segundo a perspectiva bíblica, o fator novo, motor da dialética de salvação da cidade, é Israel e seu testemunho profético. Israel, pois, é suscitado e enviado por Deus. É propriamente a intervenção de Deus na história. Os elementos da dialética de salvação da cidade não se dão desde o princípio. Não são imanentes à cidade em sua origem. O testemunho profético não será imanente à cidade. Era inimaginável, de todos os pontos de vista, na cidade pagã. Os sábios e filósofos que, às vezes, tiveram um pressentimento sobre a cidade permaneceram incompreendidos ou, como Sócrates, foram expulsos da cidade e aniquilados.

Houve, pois, em dado momento da história, a entrada de algo mais, a denúncia dos profetas em toda sua extensão, essa denúncia que é a Bíblia, testemunho eterno do que se viveu em determinado tempo para ensino perene. E, entretanto, a vinda da mensagem profética era somente uma etapa. Mais além da

negação haverá outro gesto de Deus e será gesto de reconciliação através de uma superação da cidade. A ideia de comunhão humana deixará de ser estranha à cidade, a cidade deixará de estar vazia de si mesma. E esta última fase da dialética de salvação ainda não se deu. Não é imanente à cidade, nem, por outro lado, a Israel. O último ato de Deus para fazê-la surgir no mundo chama-se, na Bíblia, o advento da nova Jerusalém (Ap 21-22; Hb 12,22-24).

A nova Jerusalém constitui, segundo a Bíblia, a realização do sentido da cidade. Significa que Deus não renega o que brotou de sua criação, que os homens foram feitos para viver em cidade, que a evolução social que culmina na urbanização está na linha do futuro da humanidade, mas, ao mesmo tempo, significa que a cidade deve passar por salvação radical.

A vinda de Jesus a este mundo não coincidiu com a aparição da cidade nova. E, entretanto, algo mudou. O quê?

O dualismo do paganismo e de Israel foi, e ao mesmo tempo não foi, ultrapassado. O dualismo da cidade e da comunidade da aliança foi ultrapassado e, ao mesmo tempo, mantido. O princípio da reconciliação deu-se já em Jesus Cristo. Ele opera, entretanto, de forma obscura. Não é suficiente para superar definitivamente a separação da cidade e de Israel. Não é suficiente para eliminar as razões que provocaram a antítese.

Entretanto, o dualismo se transforma: bipolariza-se em Igreja e vida cristã. A Igreja nasceu de Israel. É sua continuação e superação ao mesmo tempo. É continuação enquanto, nascida historicamente de Israel, mantém no mundo, assim como Israel, uma comunidade da aliança, cuja unidade não é a cidade, porém a fidelidade à palavra, à aliança e à promessa. Por isso não se desfaz na cidade. Realiza, fora das estruturas próprias da cidade, uma comunhão humana. E, entretanto, se distingue de Israel pelo fato de não fugir da cidade. Instala-se nela.

Movida pela Igreja, a cidade também se transforma. Discute suas deformações históricas. Discute seus costumes e políticas tradicionais. Tende a transformar-se em comunhão dos homens. Não vive já simplesmente de seu passado. "Opera" movida pelas forças do futuro. A salvação de Deus começa a penetrá-la.

Não se trata de oposição em forma de separação. Pois entre a Igreja e a cidade realiza-se uma espécie de implicação mútua. Os mesmos homens pertencem à cidade e à Igreja. A Igreja está, portanto, na cidade e a cidade na Igreja. Não se confundem; constituem, antes, dois pólos da mesma história.

Entre a afirmação e a negação da cidade há uma síntese. A que cada cristão procura estabelecer em sua pessoa. Cada um, com efeito, depende dos dois pólos. Esta síntese, porém, é sempre instável, inacabada. Nunca há harmonia completa. Cada cristão experimenta em si mesmo a tensão entre a cidade e a Igreja, apesar dos esforços de síntese.

Vejamos sucessivamente a Igreja e a cidade de regime cristão.

a) *A Igreja*

O Novo Testamento e os vinte séculos de história mostram a sobrevivência na Igreja das ideias essenciais do judaísmo, enquanto se referem à sua atitude para com a cidade. Entretanto, estas ideias foram transpostas em contexto mais recente que lhes dá ressonâncias novas na continuidade com o Antigo Testamento. A história ensina, por outro lado, que a Igreja está sempre ameaçada de recair nas atitudes do Antigo Testamento e que deve reformar-se constantemente para continuar fiel ao espírito do Novo.

Jesus conheceu durante seus anos de vida pública a vida nómade dos patriarcas. Fiel ao carácter de seu povo, passou por esta terra como estrangeiro. Quando subiu a Jerusalém fê-lo como hóspede. Passou sua vida de profeta indo de cidade em cidade, de aldeia em aldeia (Mt 4,23;9,35; Lc 4,43). Envia também seus mesmos discípulos de cidade em cidade (Mt 10,11.23). Mais tarde as obras dos apóstolos mostram os enviados de Jesus indo de uma parte a outra como viajantes infatigáveis.

Entretanto, a vida errante dos discípulos tem sentido que ultrapassa o da vida errante dos hebreus. Os cristãos diriam com são Paulo: "para nós, nossos direitos de cidadania enraízam-se nos céus" (Fl 3,20). Nisso são como Abraão, que "esperava entrar na cidade de firmes alicerces, cujo arquiteto e construtor é o próprio Deus" (Hb 11,10). Os cristãos,